C. SPICQ, O. P.

AGAPE
EN EL NUEVO TESTAMENTO

Análisis de textos

Versión española por Religiosos Dominicos del Estudio Teológico de San Esteban de Salamanca



EDITORIAL CARES

MADRID 1977

Título original: AGAPE dans le Nouveau Testament. Analyse des textes. — Pertenece a la colección "Études Bibliques" y está editado en Librairie Lecoffre. J. Gabalda et Cie. Rue Bonaparte, 90, Paris 1966.

Nihil obstat

P. Manuel de Tuya, O.P.
P. Antonio Royo, O.P.

IMPRIMI POTEST

P. Segismundo Cascón, O.P.
Prior Provincial

Madrid, 1 de mayo de 1968

IMPRIMATUR

Mauro, Obispo de Salamanca
Salamanca, 20 de noviembre de 1968

ISBN 84-85228-04-9
Depósito legal: BU - 420. — 1977

Imprenta de Aldecoa, Diego de Siloe, 18. — Burgos 19535

NOTA A LA VERSION ESPAÑOLA

La obra que presentamos al mundo de habla hispana es en la actualidad una de las cimas más altas de la Teología contemporánea sobre la Caridad. Y no sólo en el campo católico, sino incluso del protestante. Católicos y protestantes la utilizan como la obra maestra por excelencia en esta materia.

La obra "AGAPE" representa un esfuerzo colosal en el campo de la exégesis, en el campo de la filología comparada y en el de la Teología. Se trata, efectivamente, de una recopilación exhaustiva de todos los textos del Nuevo Testamento con miras a la construcción y establecimiento de una teología de la *agape*. Teología que sólo puede conseguirse valorando filológicamente los vocablos, ya que ésta es la única manera de saber qué es lo que tanto Cristo como los Apóstoles entendieron por "caridad". No se puede olvidar que el Espíritu Santo se sirvió del lenguaje en uso por aquellos tiempos, y conviene comprobar si lo que hoy entendemos nosotros por "caridad" coincide con lo que El trató de enseñarnos.

La promoción de esta versión española se debe a la Editorial CARES. Ella fue la que pidió nuestra colaboración. Aunque la aceptamos con gusto, hemos de confesar que el trabajo ha sido arduo y prolijo, como podrá comprobar cualquier lector al primer vistazo sobre la enorme canti-

dad de textos manejados, especialmente en el número casi infinito de notas que acompañan a la obra. El tomo primero de la edición francesa ha sido traducido íntegramente por el P. Pedro Arenillas. La versión de los otros dos ha sido realizada por estudiantes del Estudio Teológico de San Esteban de Salamanca, bajo la dirección y supervisión del P. José Luis Espinel. Aunque la obra original está integrada por tres volúmenes, la edición española, por razones editoriales, será publicada en un solo tomo, lo que ha hecho surgir un número no pequeño de problemas, que hemos tratado de resolver con el mejor deseo de acertar.

En la versión de los textos originales griegos seguimos, de ordinario, la Nácar-Colunga, excepto en aquellos pasajes sobre los que el P. Spicq ofrece una traducción propia, traducción que respetamos.

Creemos que la obra que presentamos puede ofrecer a todo el movimiento religioso promovido por Cáritas una amplia y sólida base teológica.

Salamanca, enero de 1977.

PRESENTACION

I

Agápe es una expresión que, como nombre sustantivo, se encuentra prácticamente por primera vez en el Nuevo Testamento porque su contenido —aquel amor que tiene en Dios su origen, que aparece corporalmente en el Hijo y que es infundido por el Espíritu Santo en nuestros corazones— no podrá ser traducido adecuadamente por ninguna otra palabra de la lengua griega (cfr. KITTEL, *Caridad,* Madrid 1974, pp. 76-77, 84-85).

Los cristianos también eligieron acertadamente este término para designar la manifestación de su amor mutuo, la cual consistía en una comida fraterna, al principio estrechamente unida a la Eucaristía, pero más tarde independiente de ella. Para traducir al latín esta palabra griega se recurrió, desde las versiones más antiguas de la Biblia, al sustantivo *caritas,* derivado del adjetivo *carus* (querido, amado), que se encuentra por primera vez en Cicerón (De Republi. 2, 14) para significar el amor noble entre el señor y sus subordinados [H. PETRE, *Cáritas, Étude sur le vocabulaire latin de la Charité chrètienne,* en *Spicilegium sacrum lovainiense* —Louvain, 1948; R. Sansen, *Doctrine de l'amitié chez Ciceron* —Lille, 1975].

A partir de aquí se ha introducido en los idiomas modernos y significa hoy, en el uso común eclesiástico, aquel cristiano amor fraterno que se dirige a los que sufren y tienen necesidad de ayuda.

A estudiar este tema en el Nuevo Testamento está consagrada esta obra del P. Spicq.

II

El P. Ceslas Spicq, O.P. es un conocido y famoso profesor de Sagrada Escritura en la Universidad de Friburgo (Suiza).

Su producción literaria es muy abundante. Dejando de lado sus numerosos artículos sobre temas bíblicos, citamos únicamente sus libros más conocidos.

a) En el campo de la exégesis: *L'Épitre aux hebreux* (2 vols.); *Les Épitres pastorales* (2 vols.); *Les Épitres de Saint Pierre.* — b) Estudios sobre San Pablo: *Spiritualité sacerdotale d'après Saint Paul; Vie morale et Trinité selon Saint Paul.* — c) Estudios sobre el Nuevo Testamento: *Dieu et l'homme selon le N.T.; Théologie morale du N.T.* (2 vols.); *Vie chrétienne et peregrination selon le N.T.; Agapé dans le N.T.* (3 vols.).

Esta última obra citada —que tengo el honor de presentar en su versión castellana— apareció en 1959 y, en 1969, había conseguido ya la tercera edición en lengua francesa.

Los católicos esperaron durante muchos años un trabajo exegético consagrado al amor en el Nuevo Testamento. Antes que el P. Spicq, otros autores habían estudiado este atractivo tema pero se fijaban más en exposiciones más o menos fundadas en los textos escriturísticos que en la exégesis propiamente dicha. En cambio, esta obra del P. Spicq es eminentemente exegética, tanto cuando hace el análisis de los distintos textos como cuando hace las síntesis de los diversos autores neotestamentarios.

El objetivo perseguido por el P. Spicq en este estudio viene expuesto por él mismo en la introducción de la obra:

"La *agápe* es una noción de tal manera central en la Nueva Alianza, una realidad tan común a la vez a Dios, a Cristo y a los hombres; sus manifestaciones son de tal modo complejas, amplias y diversas, que se puede elaborar una teología neotestamentaria a base de la caridad" (p. 7).

Conseguir este objetivo ha sido el propósito del autor. Propósito lleno de interés que nosotros debemos agradecer. A él ha consagrado el sabio profesor el estudio paciente, laborioso y lleno de amor, de muchos años. Fruto de este esfuerzo, la obra que presentamos es muy útil no sólo para los exegetas, sino también para los teólogos que quieran basar en fundamentos científicos su doctrina sobre la caridad.

En estudios precedentes, el P. Spicq se había esforzado con éxito por seguir la evolución semántica del *agapáo* y sus derivados a través del griego clásico, los Setenta, la lengua helénica y los papiros, completando esta investigación con el estudio de la moral rabínica.

Teniendo en cuenta los resultados de estos estudios anteriores, en la presente obra, el autor intenta —y lo consigue— determinar el significado de la palabra *agápe* en el primer siglo de nuestra era, y al mismo tiempo, comprender la moral y la religión revelada y fundada por Jesucristo.

El estudio se centra sobre el Nuevo Testamento. En la primera parte, se analizan los Evangelios sinópticos; en la segunda, los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Santiago, San Pedro, San Juan, San Judas y San Pablo (menos las pastorales y la carta a los Hebreos); en la tercera, las cartas pastorales, la carta a los Hebreos y todos los escritos de San Juan.

Para cada uno de estos escritos los textos son agrupados, salvo raras excepciones, según contengan el verbo, el sustantivo o el adjetivo de la raíz *agap-*, y, en el interior de cada uno de estos grupos, son clasificados según el orden de los capítulos.

Promero se hace un análisis de todos los textos útiles. Al final de cada autor sagrado estudiado y de cada grupo

homogéneo —Sinópticos, San Pablo, San Juan, etc.— siguen unas síntesis teológicas (parciales) de los resultados conseguidos en la exégesis.

Esperamos que algún día el P. Spicq nos ofrezca una suma completa que compendie el inmenso caudal acumulado en esta obra que comentamos. En parte lo ha hecho ya en su estudio *Teología Moral del Nuevo Testamento* (t. I, apéndice I y t. II, cap. VII y apénd. I), pero creemos poder esperar mucho más de él: un volumen de síntesis que salve la dispersión inevitable de un trabajo analítico y recoja, enriqueciéndolos, los elementos que ofrecen, en una primera elaboración, los capítulos de conclusiones ya citados.

Este libro —como todos los del P. Spicq— es un alarde de erudición: referencias incontables, notas filológicas, recursos a los paralelos judíos y paganos, etc. Uno queda estupefacto ante este enorme caudal de riquezas acumuladas por un autor que parece haberlo leído todo. Junto a esta erudición sorprendente, encontramos en él abundancia sobradísima, riqueza doctrinal, búsqueda escrupulosa del sentido exacto de las palabras, orientación teológica preocupada de los valores espirituales y religiosos, etcétera.

Como toda obra humana, este libro tiene sus limitaciones. Así, por ejemplo, puede ponerse reparos al acotamiento voluntario del estudio a los vocablos de la raíz *agap-*. Es verdad que, de esta manera el área de la investigación queda muy bien delimitada, pero existe el peligro de restringir excesivamente y de manera indebida el campo de la realidad teológica al hacerla coincidir con la extensión de unos determinados vocablos. Este peligro se hace bien palpable en el estudio de los Hechos de los Apóstoles que, por esta fidelidad al vocabulario, nos parece que no recibe la atención debida a pesar de que esta limitación venga suavizada con los párrafos que se consagran al verbo *filein* (pp. 218-224), con las páginas de conclusiones, con las notas ocasionales (pp. 195-217) que tan generosamente calzan el pie de las páginas y, especialmente, con el apéndice 4.º de la III parte.

Pero no se puede negar que se trata de un trabajo ingente, llevado a cabo con fuerza, con perseverancia y con amor. En este libro —cuya línea es de tendencia claramente conservadora— el P. Spicq nos da lo mejor de sus tesoros y de sus talentos: un sentido agudo y muy documentado del valor de las palabras, una preocupación teológica de sintetizar los textos inspirados bajo la mirada de la fe, un fuego apostólico que le empuja a repensar todo el mensaje cristiano desde el ángulo del amor. Para mi gusto merecen destacarse las páginas en que se ofrecen las conclusiones sobre la caridad en los Evangelios sinópticos —donde se enumeran con elocuencia penetrante las cinco relaciones del Evangelio sobre el amor (capítulo 4.º, pp. 195-216)—, el estudio del himno a la caridad de 1 Cor 13 (pp. 448-526) y el capítulo de síntesis sobre la moral paulina del amor (pp. 709-750) donde el autor ofrece una bellísima exposición cálida y de tono homilético —aunque sólidamente apoyada en abundantes referencias— sobre la caridad relacionada con la escatología, con Cristo y el Espíritu, y con su función directiva de la vida cristiana.

III

Dentro de la exuberante fecundidad de ideas que llenan este extenso libro, nos parece que podrían destacarse tres temas generales en torno de los cuales se agruparían fácilmente gran parte de las exposiciones hechas por el autor. Estos tres temas generales serían: 1) La naturaleza de la caridad y sus objetos (Dios y todos los hombres); 2) La caridad, plenitud de la Ley, y 3) El amor a Dios y el amor al hombre como doble vertiente de una única caridad. Explicamos brevemente estas ideas.

1) ¿A quién se dirige la caridad? El P. Spicq asigna al sustantivo *agápe* los mismos términos u objetos que al verbo *agapáo*: Dios y el prójimo. Para el P. Spicq la caridad es, en todo el Nuevo Testamento, la virtud que res-

ponde a las exigencias del doble mandamiento del amor a Dios y el amor al prójimo, pero con marcada preferencia en favor de este segundo.

¿En qué consiste este amor de caridad? Hay que ver en este amor una actitud de benevolencia y de respeto, al mismo tiempo que una disposición real de servicio. Su expresión práctica es la benignidad, disposición benévola que comporta esencialmente espíritu de servicio y liberalidad.

Pero la caridad así entendida podría quedar reducida a una simple virtud moral. Sin embargo, la caridad cristiana es mucho más. Tiene por objeto a Dios y cuando se orienta hacia el prójimo, tiene que ser, por lo menos, una imitación de la caridad que Dios tiene al hombre. Más aún, es un don de Dios en virtud del cual —en lenguaje paulino— es Dios y Cristo quien en nosotros ama al prójimo.

San Juan todavía va más lejos. No se contenta con hacer de la caridad "la realidad primera, el fundamento sobre el cual todo se cimenta" (cf. Ef 3,18). Para él, la caridad es "lo esencial del Evangelio" (Jn 3,16; 1 Jo 4,9). Más que un vínculo con Dios, es Dios mismo, en el que existimos y vivimos. Por el amor participamos de la naturaleza divina, con la cual Dios y su Hijo aman en el cristiano. De esta manera, San Juan "liga intrínsecamente la caridad recibida de Dios y la caridad al prójimo", y en esto radica su aportación más personal a la teología de la *agápe*.

Este amor— a Dios y al prójimo— producido en nosotros por el amor que Dios nos tiene, crea una comunión viva del hombre con Dios y entre todos los miembros de la comunidad cristiana, y se extiende también a los que participan de la misma fe, a los enemigos y a los perseguidores, aun cuando en este caso no puede tratarse de una *amistad* propiamente dicha, ya que ésta "implica amor recíproco, intercambio y hasta vida común" (I, 20). Este amor no está hecho de sentimentalismos sino de un querer profundo que quiere expresarse en las buenas obras (I, 21).

¿Cómo debe manifestarse en la práctica este amor? El autor nos dice que corresponde a su misma naturaleza querer el bien del prójimo y ayudar a conseguirlo (II, 113). Pero ¿cuál es este bien y a qué campo corresponden preferentemente las buenas obras que hay que hacer? (I, 21): El Reino de Dios. Gracias a la caridad, el Reino de Dios, hecho presente entre nosotros por Jesucristo, existe, perdura y se extiende hasta que un día llegue a su perfección definitiva. Esto es obra de Dios, pero también de todos aquellos a los que El llama para hacerlos colaboradores suyos en esta empresa.

2) Jesús unió los mandamientos del Antiguo Testamento sobre el amor a Dios y el amor al prójimo y los puso en un mismo plano. Vio el cumplimiento de "la Ley y los profetas" en el hecho de tratar nosotros a los demás hombres como deseamos ser tratados por ellos (Mt 7,12). Extendiendo el amor del prójimo a todos los hombres aun a los enemigos y perseguidores, muestra que Dios no excluye a nadie de su Reino y que llama a todos. Este amor al prójimo, tal como Cristo lo define y practica, constituye la gran novedad de su enseñanza.

También San Pablo ve en el amor al prójimo el cumplimiento de la Ley (Rom 13,8-10). No olvida el mandamiento del amor a Dios pero este amor va incluido ya en la "fe que justifica". El amor a Dios nos hace compartir los pensamientos y los designios de Dios y someter, por consiguiente, nuestra voluntad a la suya, amar a los que El ama como El los ama. Este es un amor verdaderamente divino.

3) La caridad es en el Padre voluntad de salvar a todos los hombres y de hacerlos participar de su propia vida. Su Hijo, el Verbo encarnado, se puso al servicio de esta voluntad, de este amor: su caridad es la misma del Padre. El Espíritu está a su vez al servicio del mismo amor y con este mismo fin lo da a los que creen. Su presencia en ellos —que es al mismo tiempo presencia de las tres divinas personas— es una presencia operativa. Por ella el creyente se convierte en portador de la caridad de Dios.

Esta tiene siempre el mismo objeto puesto que crea y desarrolla en quien la recibe una voluntad sincera de continuar la obra de Dios poniéndose al servicio de todos para ayudarlos eficazmente en la búsqueda de la salvación.

Parece, pues, que no hay más que una sola caridad, sin que con ello se quiera decir que hay identidad o indistinción entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Esta caridad es siempre el mismo amor que, procedente de Dios, ha pasado al corazón de Cristo y se extiende al corazón de los creyentes (cf. K. Rahner, *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo*, en *Escritos de Teología*, VI, pp. 271-292).

Una participación tal del creyente en el amor y en la actividad de Dios en el mundo es el signo auténtico de la realidad de su fe (cf. Gal 5,6). Vivir y obrar bajo el impulso de este amor es demostrar que Dios ha tomado posesión de una persona y la conduce. La caridad es así la virtud teologal por excelencia. Por ella se vive plenamente y sin reservas de la vida misma de Dios que es esencialmente caridad, amor, *agápe*.

* * *

Todo esto que apuntamos en esta presentación y mucho más se encuentra en esta obra magnífica del P. Spicq. Exegetas, teólogos, pastores, etc., encontrarán en ella una rica introducción y ayuda de carácter bibliográfico, filológico y teológico sobre cada uno de los textos del Nuevo Testamento en que es tratado el tema de la *agápe*.

Confiamos que esta obra —traducida y editada gracias a la iniciativa y generosidad de Cáritas Española— contribuirá a su propia vitalización y eficacia. Si queremos conseguir que la acción de nuestras "Cáritas" (parroquiales, diocesanas, nacional) cada día tenga un contenido más auténticamente social y esté más íntimamente integrada en la pastoral de conjunto, es imprescindible ahondar en el conocimiento de la *agápe* a la luz de la Palabra de Dios.

Ojalá los dirigentes de Cáritas acudan con frecuencia a este libro para su meditación y estudio personales, para preparar la homilía, la conferencia, el artículo periodístico, el círculo de estudios...

Con esta intención Cáritas Española puso ilusionadamente manos en la obra y hoy, hondamente satisfecha, pone este libro en tus manos.

✠ José M.ª Guix Ferreres

Obispo Auxiliar de Barcelona.
Secretario de la Comisión Episcopal de Acción Caritativa y Social.

INTRODUCCION

A veces se escribe y se dice que, por ser las obras y la doctrina de Nuestro Señor Jesucristo manifestaciones de la caridad, reseñar todos los textos bíblicos concernientes a esa virtud, equivaldría a reproducir tanto los cuatro Evangelios como todos los demás libros del Nuevo Testamento, del que cada versículo revela ese amor. La verdad es que la ἀγάπη es una noción de tal manera central en la Nueva Alianza, una realidad tan común a la vez a Dios, a Cristo y a los hombres; sus manifestaciones son de tal modo complejas, amplias y diversas, que se puede elaborar una teología neo-testamentaria a base de la caridad.

Pero antes de construir esa síntesis, importa conocer exactamente lo que es ese "amor de caridad". Los trabajos modernos se dedican sobre todo a precisar sus objetos y sus actos, en especial a determinar la relación entre el amor del prójimo y el amor de Dios, pero sin definir previamente la naturaleza propia de esa dilección. ¿Qué es estrictamente lo que Nuestro Señor Jesucristo y sus Apóstoles entendían por la palabra "caridad"? Para saberlo hemos tratado de seguir la semántica de ἀγαπάω en el griego clásico, los Setenta, el lenguaje helenístico y los papiros, completando esta investigación con el estudio de la moral

rabínica, que ha intentado establecer las relaciones entre el temor y el amor de Dios [1].

Hénos desde este momento puestos a la obra para fijar el significado de la palabra "caridad" en el siglo I de nuestra era, y comprender no sólo la moral, sino también la religión del amor revelada y fundada por Jesucristo. Sin embargo, la simple lectura de los textos neotestamentarios muestra una nueva y decisiva evolución, a la vez semántica y doctrinal, del verbo ἀγαπάω y sus derivados. Conviene, por consiguiente, examinar uno por uno sus testimonios, seguirlos —en cuanto sea posible— en su orden cronológico, a fin de especificar su matiz exacto de acuerdo con el contexto. Tal es el objeto del presente volumen. Es una colección de análisis exegéticos, en la que nos esforzamos por descubrir todo lo fielmente posible el tenor propio de cada perícopa. Las conclusiones parciales permitirán valorar ya las conexiones fundamentales que constituirán el armazón de una teología de la ἀγάπη. Veremos elevarse poco a poco la religión cristiana —de Jesús a San Juan, pasando por Santiago, San Pablo y San Pedro— en función del amor. Del sermón de la montaña al Apocalipsis, la "caridad" evoluciona, se concreta y se amplía, permaneciendo enteramente homogénea, por no ser la enseñanza de los Apóstoles más que una explicación de la noción del amor revelada por Jesús. De esta manera, la historia del vocablo permite seguir la evolución histórica de la idea y penetrar mejor en la densidad de la misma [2].

---

1. *Agapè, Prolégomènes à une Étude de théologie néo-testamentaire* (Louvain 1955) (obra que, en adelante, citaremos con el título de: *Prolégomenes*); *Le Lexique de l'Amour dans les Papyrus et dans quelques inscriptions de l'époque hellénistique*, en *Mnemosyne* (1955) p. 25-33; cf. F. W. Gingrich, *The Greek New Testament as a Landmark in the Course of Semantic Change*: Journal of Biblical Literature (1954) 189-196; N. W. Porteous, *Semantics and Old Testament Theology*: Oudtestamentische Studiën VIII (1950) 1-14.

2. A nuestro modo de ver, los estudios sobre la caridad bíblica han llegado a un punto muerto porque especulan sobre este "dato" en función de una determinada psicología o dogmática, y no se alimentan lo suficiente en las fuentes del análisis textual e histórico.

Así, pues, la presente obra no es más que la presentación de materiales comprobados, que han de entrar en la construcción de una teología neo-testamentaria de la caridad. Sin embargo, tiene valor en sí misma, por una parte, como antología exhaustiva de todos los textos relativos a la *agape* en el Nuevo Testamento; por otra, y sobre todo, como elucidación progresiva de esta noción. Si la fama del pensamiento cristiano contemporáneo radica en la exaltación del valor sin igual de la caridad en la economía de la salvación, subsisten graves equívocos acerca de la calidad de ese amor, de su origen, e incluso de sus auténticas manifestaciones. Se ha olvidado en demasía que una teología bíblica, digna de este nombre, depende intrínsecamente de la exégesis filológica [3]; es decir, que a los autores inspirados no se les puede atribuir más nociones que las expresadas o insinuadas por el vocabulario y la lengua de que se sirvieron. Cierto que estos escritores se expresaban en nombre de Dios y transmitían su palabra, pero con una formulación humana que el Espíritu Santo en persona asumía y garantizaba. He ahí la razón de que nadie tenga derecho a usar el vocabulario específicamente cristiano de la "caridad" en un sentido diferente del lenguaje del Nuevo Testamento. A. Nygren —cuya obra es una autoridad, y por no citarle más que a él— ha sufrido una grave equivocación acerca del sentido neo-testamentario de ἀγάπη, bien porque su análisis se ha visto viciado por prejuicios dogmáticos, bien, con mayor probabilidad, por razón de una elección excesivamente restringida de algunos textos que han acaparado exclusivamente su atención.

Por consiguiente, nos ha parecido indispensable —en el plano metodológico y en consideración a la gravedad de lo que se ventila— reivindicar el análisis minucioso y objetivo de todos los usos de ἀγαπᾶν - ἀγάπη - ἀγαπητός. Hemos tenido especial cuidado de corroborarlo, si el caso se presenta, con paralelos helenísticos, en particular de papiros, es

3. Cf. O. Cullmann, *La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible*, en *Le Problème biblique dans le Protestantisme* (Paris 1955) p. 131-147.

decir, de la lengua popular contemporánea. En fin, hemos tenido en cuenta la interpretación de los mejores exegetas, antiguos y modernos; de ahí las numerosas notas bibliográficas, siempre útiles a los estudiantes y a los maestros. De esta forma, con la debida precaución contra una lectura arbitraria o tendenciosa de los textos, tendremos todas las posibilidades de saber lo que Jesús y sus Apóstoles entendían cuando hablaban del "amor" de Dios, por lo que se refiere a Dios, y en lo que atañe a los hombres. *Haec est intentio auctoris.*

C. S.

PRIMERA PARTE

LA CARIDAD EN LOS SINOPTICOS

La estadística del verbo ἀγαπάω y de sus derivados en el Nuevo Testamento contribuye a esclarecer la importancia de la doctrina propiamente cristiana sobre la caridad y la evolución de la misma, pues los escritos neotestamentarios emplean ἀγαπᾶν ciento cuarenta y una veces; ciento diecisiete ἀγάπη; sesenta y una veces ἀγαπητός [1].

Mientras que en los Sinópticos se usa el verbo ἀγαπάω veinticinco veces [2], el substantivo ἀγάπη, ignorado de Marcos, sólo aparece dos veces (Mt 24,12; Lc 11,62), y el adjetivo ἀγαπητός —desconocido de Juan— ocho veces: tres en San Mateo, tres en San Marcos y dos en San Lucas. Lo cual quiere decir que el adjetivo prevalece en el uso apostólico, y el verbo y el substantivo en los escritos de San Pablo y de San Juan.

1. ἀγάπησις falta por completo; en cambio εὐφροσύνη —con la que los Setenta traducen en una ocasión אַהֲבָה — se utiliza dos veces, una de ellas en cita; φιλεῖν se encuentra veintidós veces (con el sentido de amor); φιλία, una; φίλος, veintinueve veces.

2. Treinta y seis veces en el cuarto evangelio; treinta y cuatro en San Pablo; dos en Hebreos; cuarenta en las epístolas católicas y cuatro en el Apocalipsis.

CAPÍTULO I

LA CARIDAD EN EL EVANGELIO DE SAN MATEO

A. *El verbo* ἀγαπᾶν

Las ocho veces que aparece ἀγαπάω en San Mateo, el evangelista lo pone en labios del Maestro. Teniendo en cuenta que cinco de ellas se encuentran en el "sermón de la montaña"[1], y que cuatro expresan un imperativo[2], se llega a la conclusión de que esta testificación de la caridad en el primer evangelio tiene una particular importancia, no sólo por su anterioridad cronológica[3] con relación a los demás textos del Nuevo Testamento, sino, sobre todo, por

1. Mt 5,43.44.46 (dos veces); 6,24.

2. Según el estilo de los Setenta, copiando al hebreo, tenemos el futuro indicativo ἀγαπήσεις (5,43; 19,19; 22,37.39) por el imperativo. El único imperativo presente ἀγαπᾶτε (5,44) es más notable; porque, separándose de la autoridad del Antiguo Testamento y de la tradición rabínica, Jesús define con energía su nueva exigencia: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν. Se expresa el diferente matiz de estos tiempos traduciendo: "Habéis oído que fue dicho: Amarás a tu prójimo... Pero yo os digo: *Debéis amar a vuestros enemigos...*".

3. En su materialidad, si no en su disposición, este relato de San Mateo sobre el "sermón" transcribe la tradición oral jerosolimitana más primitiva.

razón de su forma preceptiva en la misma carta fundacional del reino instaurado por Cristo [4].

Cualquiera que sea el juicio emitido sobre la integridad original del sermón de la montaña según la recensión de San Mateo (5-7), comparada con la de San Lucas [5] por una parte, y sobre el plan y la disposición de las ideas, por otra, resulta imposible substraerse a la impresión repentina del tono imperativo de Jesús, que ordena y promulga solemnemente. Habla de seguro como nuevo Moisés, o mejor con la autoridad (Mt 7,29) de Mesías "venido", es decir, enviado por Dios (Mt 5,17; Mc 1,38), para establecer una nueva economía de la salvación: "Pero yo os digo". Es un legislador que publica la constitución de un reino, que promulga una nueva ley. Además, esto es lo que explica, en parte, la yuxtaposición de los enunciados que se siguen, como se suceden los párrafos de un código sin relación o conexión aparente de unos con otros [6].

El objeto de este discurso es instituir una ley superior a la antigua: "No penséis que he venido abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla... Os digo que, si vuestra justicia no supera a la de los escri-

---

4. De estos ocho empleos de ἀγαπᾶν, cuatro son citas; tres están tomadas del Lev 19,18 (Mt 5,43; 19,19; 22,39); una reproduce Dt 6,6 (Mt 22,37).

5. Lc 6,20-49. Sobre este problema, cf. TH. SOIRON, *Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologogische Erklärung* (Fribourg-en-B 1941) p. 98-130; (esta obra contiene la bibliografía más completa hasta la fecha de su aparición), y especialmente L. VAGANAY, *Le Problème Synoptique* (Paris 1954) p. 255.291-292.305-307; J. DUPONT, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal* (Louvain 1954) p. 43ss. 68ss. 76-77. 219ss.

6. Cf. A. N. WILDER, *The Teaching of Jesus*, en *The Interpreter's Bible* (New York 1952) VII p. 160ss. La homogeneidad de las perícopas es mucho más robusta en la recensión de Lucas. No debe olvidarse que el texto evangélico no es más que un ínfimo resumen de los discursos. No sólo están suprimidas las transiciones, sino que tal o cual idea desarrollada por Jesús ha sido privada de sus explicaciones y condensada en fórmulas breves. Tal es probablemente el caso de los discursos sobre la caridad, que Jesús debió de reasumir por lo demás en diversas ocasiones a lo largo de su ministerio. Si San Lucas presenta, por lo general, las enseñanzas del Maestro en un mejor contexto histórico, nosotros pensamos que, en conjunto, el sermón de la montaña según San Mateo es el más fiel a la exposición de la catequesis primitiva. Cf. FL. V. FILSON, *Broken Patterns in the Gospel of Matthew*: Journal of Biblical Literature (1956) 227-231.

bas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos"[7]. La intención del Maestro es polémica y apologética lo mismo que doctrinal. Lejos de pronunciar una ruptura con el pasado, declara que no quiere anular las normas de moralidad prescritas en el Antiguo Testamento, expresión de la voluntad divina[8]. El es el intérprete autorizado de la misma[9] y quiere, por el contrario, "cumplir, consumar" la economía antigua, de manera que sus discípulos posean una justicia superior a la del judaísmo contemporáneo[10].

---

7. Mt 5,17-20. Cf. el curioso comentario a estos versículos de Ed. Schweizer (Mt. 5,17-20, *Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus*: Theologische Literatur Zeitung [1952] c. 479-484) y el excelente trabajo de B. Lanwer sobre las relaciones del sermón de la montaña con el Antiguo Testamento y el judaísmo posterior (*Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des Alten Testamentes und Spätjudentums*, Hiltrup 1934). H. J. Schoeps (*Jésus et la Loi juive*: Revue d'histoire et de philosophie religieuses [1953] 4-5) recuerda que la sentencia de Jesús referida por Mt 5,17 se encuentra en el *Talmud* (*Sabb.* 116b), que sin duda la ha tomado de una colección de los *Logia de Jesús*. El original arameo hubiera dicho: "Yo no he venido a rebajar la Ley; (yo) no (he) venido a completar la Ley". Mateo habría traducido por ἀλλά la negación ולא, que hubiera debido traducir por καὶ οὐκ; pero toda la ilación del sermón de la montaña demuestra perfectamente que Jesús completa la Ley en el doble sentido de *perficere* y de *ad finem perducere*. Para Harnack, "consumar" significaría: conducir la enseñanza del AT a su más alta expresión. Según Zahn, se trataría del cumplimiento de las profecías; mientras que Bacher y Fiebig interpretan confirmar el AT.

8. καταλύειν, "soltar un animal", "destruir, demoler una ciudad", "derrotar, derribar un poder", "dar fin a una cosa"; a propósito de una ley: "declarar inválido, abrogar, abolir". Cf. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburg ²1952) p. 74-76.92-94.

9. Cf. P. Bonnard, *Le Sermon sur la Montagne*: Revue de Théologie et de Philosophie (1953) 233-246.

10. πληροῦν, "cumplir, realizar, desempeñar"; después: "perfeccionar, completar, rematar". Concuerdan todos en admitir que aquí debe conservarse el segundo significado. Cf. G. Dalman, *Der Erfüller des Gesetzes*, en *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) p. 52-57; Schrenk, art. γραφή, en G. Kittel, *Th. Wört* I p. 758. P. Fiebig (*Jesu Bergpredigt* [Göttingen 1924] p. 27) ha cotejado estos verbos del léxico rabínico a propósito de los juramentos: καταλῦσαι significaría "desatar, dispensar de un juramento", y πληροῦν, observarlo, cumplirlo, ser fiel al mismo. De este modo, los escribas consuman, es decir, enseñan y siguen la Ley y los Profetas de una manera enteramente jurídica; lo que les permite formular toda clase de deberes. Jesús, por el contrario, enfoca todas las cosas desde un punto de vista moral, religioso, interior, y no conoce otro cumplimiento que el espiritual. Pero esta interpretación no responde al sentido natural de los versículos. Parece cosa segura que Jesús quiere responder al reproche

Al substituir "escribas y fariseos" por "la Ley y los Profetas", indica Jesús que El se fija menos en el literalismo de los preceptos de la antigua alianza que en la interpretación que de los mismos hacían los exegetas oficiales de la religión judía. Más exactamente: no modifica tanto la antigua legislación —porque ésta contenía ya en germen su propia enseñanza— cuanto su interpretación profunda y su observancia práctica. No se trata, efectivamente, de construir "una moral", con sus principios, su articulado, su equilibrio, sus matices y sus aplicaciones concretas, sino de entrar en el reino de los cielos. A esto aspiran todos sus oyentes. Los escribas y los fariseos poseen una "justicia" real, y piensan que de ese modo tienen las condiciones para entrar. Pero Jesús declara que esa justicia es insuficiente, y exige de sus discípulos una justicia superior, ἐὰν μὴ περισσεύσῃ... [11]. ¿En qué consiste esa nueva justicia? ¿Se trata sólo de una justicia más exacta, cuantitativa en cierto modo, o de una justicia mejor, de otra categoría y, verdaderamente, de naturaleza distinta? [12] ¿No se tratará de descubrir el sentido espiritual y auténtico de la Ley por medio del mandamiento del amor?

---

de anular la *Torah*, cuya abrogación se pensaba que tendría lugar en los tiempos mesiánicos (b. *Nidda* 61*a*; *Aboda* 3). Por la forma de sus afirmaciones, ¿no daba el Señor la impresión de inaugurar la era mesiánica (cf. Lc 4,16; 5,36)? De donde sus puntualizaciones, ἕως παρέλθῃ... ἕως ἂν πάντα γένηται (v. 18).

11. Cf. A. Descamp, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le christianisme primitif* (Louvain 1950) p. 123-132.180-186; L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Gütersloh 1954) p. 45-49.

12. La exégesis de H. L. Jungman (*Das Gesetz erfüllen. Matth.* 5,17 *ff. und* 3,15 *untersucht,* Lund 1954) interpreta πληρῶσαι (v. 17), en estrecha relación con πάντα (v. 18) y δικαιοσύνη (v. 20); Jesús, al expresar su conciencia mesiánica de enviado de Dios, no viene a anular ninguno de los preceptos mosaicos. Ni parte ni detalle alguno de la Ley perderá su valor. Lo que Dios ha mandado debe cumplirse, y la *Torah* es un todo indivisible; todo su contenido real —promesas y exigencias— debe consumarse. Pero la Ley y los Profetas se consuman en Cristo, porque es El quien comunica la justicia divina, que, superior a las normas de la conducta ordinaria, consiste en el amor al prójimo; es una perfección análoga a la de Dios, reservada a sus hijos. De este modo se cumple *todo* lo que estaba escrito o anunciado, no según la materialidad de los preceptos, sino como realización, como "plenitud" de la voluntad divina.

Para comprenderlo basta recordar que el judaísmo contemporáneo identificaba prácticamente la moral con la legalidad. Es cierto, que concebía la vida del justo, o más bien del piadoso, como vida religiosa, como un acto de obediencia a Dios omnipotente. Pero a fuerza de considerar la virtud como la observancia estricta de la Ley —expresión de la voluntad divina— llegó de alguna manera a personificar esa misma ley y a considerarla como una entidad independiente del propio Dios [13], desdibujando así su significado fundamental (cf. Mt 23,23). Además, había disgregado esa Palabra de vida en tal multitud de preceptos, mandatos, prohibiciones, vetos, interdictos [14], cada uno con su valor propio, si no autónomo, que *el culto de la letra* [15] llegó a convertirse en un yugo literalmente insoportable [16]. Finalmente, la observancia de cada punto —*iota*— de la Ley aseguraba una recompensa; toda acción recta, conforme con la regla, merecía su paga (P. ABOTH, II 1). Por eso el ideal consistía en acumular buenas obras, a la manera en que se forma un tesoro; el "justo" —cabe decir— tenía cuentas con Dios, y se consideraba un poco como su acreedor, con derechos sobre el deudor.

A esta justicia legal y de fidelidad material a los mandamientos opone Jesús una moral auténtica, caracterizada por

---

13. En el siglo III, los rabinos llegaron hasta el extremo de pretender que Dios fue el primero en observar la ley que El había promulgado (R. ELEAZAR). No sólo se pone todos los días filacterias y se envuelve con un vestido guarnecido de "cicith", sino que estudia la *Torah* tres horas diarias (R. JEHUDA); sin embargo, se habría hecho dispensar, por medio de los doctores de la Ley, de la promesa de aniquilar a los israelitas, hecha por El después que aquéllos adoraron al becerro de oro (R. ISAAC). Textos citados por A. MARMORSTEIN, *Quelques problèmes de l'ancienne apologétique juive*: Revue de Études Juives (1914) 165-168. Los ángeles son circuncidados y observan el sábado a imitación de Dios (*Jubil.* II 18-21; XV 27), etc...

14. Sabido es que los rabinos contaron en la *Torah* 613 preceptos, 248 positivos, 365 negativos. Cf. *Maccot* 23*b*; *Ex. R.* 33; 94*c*; M. BLOCH, *Les* 613 *Lois*: Revue des Études Juives (1882) 27-40; O. MICHEL, *Das Gebot der Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu*, en N. KOCH, *Zur sozialen Entscheidung* (Tübingen 1947) p. 56ss.

15. Cf. διακονία τοῦ γράμματος (2 Cor 3,6). W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums* (Tübingen [3]1926) p. 119ss; J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et Exégèse paulinienne* (Paris 1939).

16. Act 15,10: "Yugo que ni nuestros padres ni nosotros fuimos capaces de soportar".

la interioridad [17]; substituye la observancia de la letra por las exigencias del espíritu. Lo que contará ante todo para entrar en el reino de los cielos será la justicia interior, la disposición del alma, la intención y, en primer lugar, la entrega de uno mismo a Dios. La exigencia de la pureza del corazón prevalecerá sobre los actos exteriores [18]. Ni que decir tiene que la vida moral quedará especialmente simplificada y unificada, y los ignorantes, los pequeños, que no son capaces de instruirse acerca de la multitud y de la complejidad del código [19], podrán adherirse a Dios firmemente y demostrarle su fidelidad; incluso los pecadores pueden ser llamados a entrar en el reino, bastándoles con abrir su corazón a la propuesta divina. Dios ama al hombre y no a sus obras.

La moral del sermón de la montaña depende totalmente de una nueva noción de Dios [20]. El no es un remunerador que dispone premios y castigos de acuerdo con un

---

17. Cf. las excelentes observaciones de A. M. Hunter (*Desing for Life. An Exposition of the Sermon on the Mount* [Londres 1953] p. 24-26). Según J. W. Doeve (*Jewish Hermeneutics in the synoptic Gospels and Acts* [Assen 1954] p. 18.192-200), Jesús tiene el conocimiento del sentido vivo del AT, mientras que Israel sólo cuenta con la posesión jurídica. Por no tratarse de un apremio exterior, sino de un ideal en el que cada uno debe consentir libremente, puede observarse el sermón de la montaña; se trata de un espíritu que ordena la actitud concreta; cf. H. Mosbech, *The Ethics of the sermon on the Mount,* en *Spiritus et Veritas* (Auseklis 1953) p. 121-134.

18. La escuela de Shammai ya había dado valor a la intención moral; cf. J. J. Rabinowitz, *The Sermon on the Mount and the School of Shammai*: The Harvard Theological Review (1956) 79.

19. "Un hombre que desconoce la Ley (*am-ha-arez*) no tiene piedad" (Hillel, en *Pirké Aboth* II 5). Los rabinos pensaban que la falta de conocimiento de la Ley en los *Am-ha-arez* era el mayor impedimento para la próxima llegada de los tiempos mesiánicos; cf. *Pesach.* 49b; *Baba-Bathra* 8a; G. F. Moore, *The Am-ha-arez and the Haberim,* en *The Beginnings of Christianity* (Londres 1920) I p. 439-445; A. Büchler, *Der galiläische Am-ha-arez des 2. Jahrhunderts* (Viena 1906); S. S. Cohon, *The Place of Jesus in the religious Life of his Day*: Journal of Biblical Literature (1929) 93-108. Resulta exacto recordar el menosprecio análogo de los filósofos paganos, incluso los estóicos, que comparaban al hombre sin letras con las bestias, excepción hecha de la forma Κλεάνθης ἔφη τοὺς ἀπαιδεύτους μόνῃ τῇ μορφῇ τῶν θηρίων διαφέρειν (Estobeo, IV 89; edic. Wachsmuth, III p. 240).

20. J. W. Manson, *The Teaching of Jesus. Studies of its Form and Content*[2] (Cambridge) p. 285-312.

riguroso balance de *debe* y de *haber*. Es Padre, y Padre amoroso. Por ello los miembros de su reino no serán en adelante justos o fieles, sino hijos; su moral será esencialmente filial —el hijo debe imitar a su Padre— y estará caracterizada por la entrega amorosa del corazón de los hijos al Padre y por el abandono confiado en su bondad y en su providencia. Su enseñanza sobre la "caridad" hay que interpretarla a base de esta revelación fundamental. Esta enseñanza incluye de manera tan eminente la fidelidad y, a la vez, la superación de la Ley nueva respecto de la antigua, que hay justificado motivo para ver en ella lo esencial del espíritu del reino mesiánico.

I. *La caridad divina y fraterna.* Mt 5,43-48: Ἠκούσατε
ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν
σου. 44 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ
προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς; 45 ὅπως γένησθε υἱοὶ
τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλ-
λει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ
ἀδίκους. 46 ἐὰν γὰρ ἀγαπήσετε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα
μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; 47 καὶ ἐὰν
ἀσπάσησθε τοὺς αδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε;
οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν. 48 Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς
τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν[1].

---

1. Estos versículos, que ciertamente forman parte del discurso primitivo, eran atribuidos a la fuente Q por la mayoría de los críticos (cf. Lc 6,27.32-36; G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* [Oxford 1950] p. 20; pero cf. B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew* [Cambridge 1951] p. 37-48). Pero L. Vaganay (*Le Problème synoptique* [Paris 1954] p. 64.75.146) ha probado que la comparación con Lc exige la referencia a una fuente presinóptica: Sg. Desde el punto de vista textual, pueden notarse las siguientes variantes: v. 44, después de ἐχθροὺς ὑμῶν, D, E, F, G, H, S, U, V, Ω, Θ añaden a continuación de Lc 6,28: εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς; después de ὑπὲρ τῶν, los mismos testigos insertan ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ. En el v. 45, *lat. syr.* invierten ἀγ. κ. πον y, con Justino e Ireneo leen ὅς *l.* ὅτι. En el v. 46, D 33, leen οὑτως. *l.* τὸ αὐτο, y Justino τί καινὸν ποιεῖτε. El v. 47 es totalmente omitido por las versiones *k* y *syr sin;* φιλους ('E, F, G, K, U, Ω, Θ) *l.* ἀδελφους; los mismos testigos substituyen τελωναι por ἐθνικοι, y οὑτως por τὸ αὐτο.

Desde el punto de vista literal, el texto presente no nos ofrece una definición abstracta de la caridad, sino la descripción de sus actos y motivos; está formado por una sucesión de antítesis —de acuerdo con el mejor estilo del género sapiencial israelita— y, en primer lugar, desde el punto de vista de las autoridades legislativas o consuetudinerias: "Habéis oído que fue dicho". El empleo del impersonal pasivo aoristo en tercera persona, ἐρρέθη, disipa la autoridad del precepto antiguo [2], que es el de Lev 19,18, por otra parte abreviado, ya que Moisés había prescrito: "Amarás a tu prójimo *como a ti mismo*" [3]. El "prójimo" —*re'a*, πλησίος (literalmente, el que está cerca)— es el compañero o el compatriota [4], a quien es asimilado el *ger*, el forastero [5], el extranjero equiparado a la comunidad israelita, o, con más exactitud, "el que se aproxima a ella" (προσηλυτος: Lev 19,34). Este es el motivo de que se le pueda amar como a sí mismo, "porque nadié aborrece jamás su propia carne" (Ef 5,29).

---

2. Debe compararse con Jn 9,29: "Nosotros sabemos que Dios habló a Moisés"; al emplear el perfecto λελάληκεν, los judíos insinúan que la revelación mosaica es definitiva, y el valor de los preceptos permanente. Nuestro Señor, al servirse del presente: Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (Mt 5,22), señala el punto de partida de la nueva legislación, en el seno de la evolución histórica; y, opuesto al aoristo, se le podría glosar por "a partir de hoy".

3. וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ; cf. *Prolégomènes* p. 69. H. L. Srtack, P. Billerbeck (*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* [Munich 1922] I p. 353) traducen este texto hebreo teniendo en cuenta la construcción del verbo אהב con ל: "Debes demostrar el amor a tu prójimo como a ti mismo". P. Joüon (*Matthieu* 5,43: Recherches de Science religieuse [1930] 545) se acomoda al uso del *Targum*, que traduce el hebreo *ré'aka* por el arameo *habrak*, "tu compañero". Cita a Rabbi Hillel, que daba este resumen de la Ley a un pagano: "Lo que tú no quieras, no lo hagas a tu compañero (*habrak*). Ahi está toda la Ley; lo restante no es más que la explicación de eso" (*b. Sabbath* 31*a*).

4. Lev 19,16-18 presenta como sinónimos ὁ πλησίος, ἀδελφοί, οἱ υἱοὶ τοῦ λαοῦ σοῦ. En Fl. Josefo, πλη es usado muchas veces con el sentido de proximidad espacial; cf. *Guerra* 5,295: τὸ σύνθημα ἕκαστος τὸν πλησίον ἐπηρώτα; 7,260: ἐν ταῖς πρὸς θεὸν ἀσεβείαις καὶ ταῖς εἰς τοὺς πλησίον ἀδικίαις; Ant. 15,305, οὔτε τῶν πλησίον ἐχόντων ἀποδόσθαι σιτία; cf. apéndice 2, *infra* p. ss.

5. Cf. D. Billerbeck, *Rabbi 'Aqiba als religiös-sittliche Persönlichkeit*: Nathanael (1918) 12ss; O. Schilling, *Die alttestamentliche Auffasungen von Gerechitigkeit und Liebe*, en *Festtschrift für M. Meinertz. Wom Wort des Lebens* (Münster 1951) p. 20ss.

Sin duda que el Antiguo Testamento no ordenó jamás odiar a los enemigos[6], pero, por una parte, prescribía el anatema contra los moabitas, amonitas, amalecitas..., prohibiendo perdonarles y hacer alianza con ellos, llegando incluso a permitir la opresión del extranjero[7], por ser un principio dar a otro el trato que él nos otorga[8], porque de esta manera obra el propio Yahvé con sus enemigos[9]. Por otra, se puede afirmar que la Ley antigua, al limitar la caridad solamente al círculo de los amigos y a los de la propia nación, autorizaba el aborrecimiento a los enemigos, ya que la lengua hebrea desconoce todo matiz intermedio entre el amor y el odio[10]. Amar a un enemigo hubiera parecido una

6. T. W. Manson (*The Sayings of Jesus* [Londres 1949] p. 161) está equivocado cuando considera este estico como una interpolación; E. Lohmeyer, W. Schmauch (*Das Evangelium des Matthäeus* [Göttingen 1956] p. 142) explican muy bien la génesis del mismo.

7. Dt 7,2; 15,3; 20,13-18; 23,4-7; 25,17-19. Sin embargo, Ex 23,4-5 exigía socorrer al asno del enemigo que estaba perdido o sucumbía bajo la carga; pero la antigua Sinagoga no citó jamás este texto.

8. Sal 137,8; Mt 5,38.

9. Mal 1,2-5. De donde la reacción del salmista: "¿No debo yo, ¡oh Yahvé!, odiar a los que te odian?... Los detesto con odio implacable, y los tengo por enemigos míos" (Sal 139,21-22). Texto invocado por *Aboth* RN, 16: "El hombre no debe obstinarse en decir: Ama a la sabiduría (los sabios) y odia a los alumnos; ama a los alumnos (sabios) y odia a los ignorantes de la Ley (*am-ha-arez*), pero detesta a los epicúreos (librepensadores), a los seductores, a los traidores. David dijo: ¿No debo odiar, ¡oh Yahvé!, a los que te odian...?"

10. Si el prójimo es solamente el israelita, "puede sacarse la conclusión *a contrario* de que se puede odiar a los demás. Según el uso de las escuelas, una cita va seguida con frecuencia de su glosa, sin que nada la distinga (FIEBIG, *Altjüdische Gleichnisse*... p. 35 nt. 1); καὶ μισήσεις sería esa glosa" (M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu* [Paris 1927] p. 114-115); pero habrá que entender ese futuro al modo del *yiqtol* semítico, como una licitud y no como una obligación: "Podrás odiar a tu enemigo" (cf. Gén 42,37; J. DILLERSBERGER, *Matthäus* [Salzburg 1952] *in h.v.*). Según E. Klostermann (Das Matthäus Evangelium [Tübingen ²1927] p. 50), el paralelismo pide que se dé a μισήσεις sentido imperativo, y no permisivo. Pero P. Benoit da la verdadera exégesis (*L'Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1950): "Esta expresión forzada de una lengua pobre en matices (el original arameo) equivale a: "No estás obligado a amar a tu enemigo". Comparar con Lc 14,26, donde "odiar" está empleado con el sentido de "amar menos" (ver el paralelo de Mt 10,37)". Añadamos sobre todo Dt 21,15, pero también que, fuera de toda hostilidad propiamente dicha, los fariseos no eran afectuosos para con el *am-ha-arez* o los indiferentes; la expresión de su desprecio es singularmente análoga a la del odio; cf. Jn 7,49: "Esta gente, que ignora la Ley, son unos malditos".

ofensa tanto al sentido común como al interés bien entendido que cada uno debe tener por sí propio. Por esto reprochaba Joab a David, indignándose el pueblo de ver afligirse al rey por la muerte de su hijo Absalón, que le había odiado: "Hoy has llenado de confusión a todos tus siervos que han salvado tu vida y la vida de tus hijos y tus hijas, la de tus mujeres y tus concubinas, porque amas a los que te aborrecen y aborreces a los que te aman" [11]. Este texto, de hechura auténticamente semita, opone amor y odio en el sentido de predilección otorgada a uno y denegada a otro, o mejor, de favor dispensado a tal persona con preferencia sobre tal obra. De suerte que el precepto del Levítico debió de ser glosado espontáneamente mediante la evocación de su contrario [12] —*pessima glossa* (Bengel)—, y la asociación amor al prójimo-odio a los enemigos, cuya equivalencia sólo se ha encontrado a última hora en una fuente cristiana [13],

---

11. 2 Sam 19,6-7.

12. Sobre el modelo de: "Amas la justicia y aborreces la iniquidad" (Sal 45,8; cf. Is 61,8); F. JOSEFO, *Ant.* 8,314, τὸ θεῖον ἀγαπᾷ τοὺς ἀγαθούς, μισεῖ δὲ τοὺς πονηρούς. Es muy notable que, al glosar los mandamientos relativos al prójimo, los rabinos cuidan de excluir al no-judío de estas disposiciones benévolas; cf. *Mekh.* Ex 21,14 (86*b*); 22,8 (98*a*); *S. Lev.* 20,10; *S. Deut.* 15,2 § 112 (97*b*); 19,4 § 181 (108*a*); 23,25 § 266 (121*b*); porque se sabe que "ninguno de los *Goim* tiene parte en el mundo futuro" (R. Eliezer, hacia el 90, *T. Sanh.* 13,2; 434); "El mejor de los *Goim* merece la muerte" (R. Schimeon ben Iochaï, hacia el 150; *Mekh.* Ex 14,7; 32*b*). R. Jochanan († 270) pedirá a Dios que desampare a los paganos (*Berakh.* 7*a*). Hacia el año 300 R. Leví hace decir a Dios: "Entre todos los pueblos creados por mí, solamente amo a Israel" (*Deut.* R. 5; 202*a*). Este odio feroz de Israel contra los *Goim* era bien conocido de éstos: "Quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium" (TACITO, *Hist.* 5,5; cf. JUVENAL, *Sat.* 14,104). Sin embargo, apoyándose en Prov 24,17 (cf. 25,21), varios rabinos enseñaban que no había que alegrarse de la desgracia de los enemigos y que no se debía devolver mal por mal (*Aboth* IV 19; *Gen.* R. 38; 23*a*).

13. El *Manual de Disciplina,* descubierto en Qumrân, se abre con esta declaración, que es, bien la enunciación de la regla (*sérék*), bien una fórmula de juramento para entrar en la comunidad (*'édah*): "Obrar el bien y lo que es recto ante su Faz, según lo que El ordenó por mano de Moisés y por mano de todos sus servidores, los Profetas; y *amar todo lo que El ha elegido y odiar todo lo que El ha rechazado,* alejarse de todo lo que es malo y adherirse a toda obra buena... y *amar a todos los hijos de la Luz,* cada uno según su suerte, en el juicio de Dios, y *odiar a todos los hijos de las tinieblas,* cada uno según su falta, en la venganza de Dios" I 1ss. Cf. K. SCHUBERT, *Bergpredigt und Texte von En Fesha*: Theologische Quartalschrift [1955]

debía de ser en el siglo I una máxima popular a la que Jesús se refiere directamente.

Pero el Maestro rechaza de la manera más categórica esa concepción corriente de la moral israelita [14]. Hace algo más que proponer una simple innovación. Ordena, invocando su propia autoridad: "Yo, por el contrario, os digo" [15]. Recoge, sin duda, el mandamiento mosaico del amor fraterno —como lo confirmará en Mt 19,19—, pero mediante la formulación, muy significativa, de su propio precepto, desea anular la limitación incluida en el precedente, por lo menos tal como la tradición posterior le entendía. Podría glosarse así: "En materia de caridad, debéis amar a todos los demás, incluidos vuestros enemigos" [16]. Jesús opone, pues, exégesis a exégesis. Después de haber citado el precepto divino del amor al prójimo, seguido de la interpretación corriente, que excluía al enemigo, Jesús da con su propia

---

320-337; J. Schmitt, *Les Écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumrân*: Revue des sciences religieuses [1956] 261-282; el *espíritu* de pobreza de Mt 5,3 está igualmente atestiguado en los textos qumranianos ib.). M. Smith (Mt 543: *"Hate thine Enemy"*; The Harvard theological Review [1952] 71-73) piensa que un *Targum*, usado en Galilea por los tiempos de Cristo, debía de contener una glosa análoga sobre el odio a los enemigos.

14. Lo más claro del artículo de Fichtner, Greeven (πλησίον en G. Kittel, *Th. Wört.* VI p. 309-313), es subrayar la oposición entre la limitación del amor del prójimo en el AT, y su extensión en el Nuevo. Efectivamente eso es lo específico.

15. δὲ está muy lejos de ser el equivalente del vulgar καὶ, como ordinariamente se le traduce: "Y yo os digo". Si corresponde a un *waw* hebreo, se sabe que éste, con frecuencia, significa oposición: "Pero, sin embargo, mas...". Acerca de las *tradiciones* rabínicas, que llegan a suplantar a la Escritura como norma de la vida moral, cf. Mc 7,3,8; Mt 15,2. Aunque en la época de Jesús no esté todavía estabilizada la *halacha*, se puede afirmar que la "enseñanza oral" —que se hacía ascender hasta el mismo Moisés (*Erubim* 54ss; *Pirké Aboth* I 1ss; *Péa* II 6; E. Bikerman, *La chaîne de la Tradition pharisienne*: RB [1952] 44-54)— era considerada como la única interpretación legítima de la legislación mosaica y como la única que tenía fuerza obligatoria: "Es un mandato que se debe obedecer a las sentencias de los sabios" (*Chulin* 106*a*). Pero Jesús se opone categóricamente a la autoridad de esta tradición, como lo ha probado J. Schoeps (*Jésus et la Loi juive*: Revue d'histoire et de philosophie religieuse [1953] 1-20). Por eso, en este contexto, se puede traducir, en conformidad con el uso rabínico, la fórmula "Habéis oído..." por "habéis entendido el texto citado de tal manera".

16. La fórmula del v. 43 se opone a τοὺς ἀγαπῶντας ἡμᾶς (v. 46), τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον (v. 47).

autoridad la interpretación de ese mandamiento permanente, tal como en adelante será observado en su reino: ¡Amad al prójimo y a los enemigos![17].

No hay necesidad de hacer minuciosos análisis lexicográficos y exegéticos para determinar este nuevo objeto de la caridad, en qué medida "enemigo" se opone a "prójimo". El texto de San Mateo ofrece múltiples sinónimos claros a pedir de boca. El πλησίος del versículo 43 equivale a los "justos" y "buenos" del v. 45, a "los que nos aman" del v. 46, a los "hermanos" del v. 47. A la inversa, los "enemigos" de los v. 43-44, son "los que nos persiguen" (v. 44, διώκειν, como en el v. 11), los "malos" y los "injustos" (v. 45). El contexto, pues, permite precisar que Jesús no considera primordialmente a los "enemigos" en el sentido nacional o político de la palabra, como uno estaría tentado a interpretarlo en nuestros días, es decir, de todo aquel separado de nosotros por una frontera, una raza o una lengua diferente, por unos intereses opuestos, de cualquier clase que sean[18]. El precepto del Señor es mucho más "interior"; mira —y en este aspecto observa exactamente el espíritu del Levítico, que "cumple"— a las disposiciones del alma. Manda prescindir de las antipatías personales, de los sentimientos de rencor o de animosidad (cf. v. 39-44): Es preciso amar al prójimo, sea bueno o malo, justo o injus-

---

17. Cf. Fr. Baumgärtel, *Die zehn Gebote in der Christlichen Verkündigung* en *Festschrift O. Procksch* (Leipzig 1934) p. 29-44.

18. En el AT, el enemigo (*ojeb, sar*) designa, ya al adversario personal o político (contradictor, burlón, calumniador, acusador), ya a la nación extranjera, ya al impío, al pecador, al pagano, al enemigo de Dios y de los suyos. Este último significado, que prevalece en los Sapienciales (cf. A. F. Puukko, *Der Feind in den alttestamentlichen Psalmen*: Oudtestamentische Studien VIII [1950] 47-65), es ciertamente el que el Señor tiene presente, como lo comprendió Clemente de Alejandría (ἐχθροὶ δὲ ἁμαρτράνοντες εἴρηνται θεοῦ, *Strom.* IV 13: PG VIII 1300-1301) y los modernos (Foerster, art. ἐχθρός, en G. Kittel, *Th. Wört.* II p. 810-813; E. Percy, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung* [Lund 1953] p. 153ss): Los discípulos de Jesús, lejos de constituir un partido sectario, un grupo de zelotas fanáticos, serán buenos, acogedores con todos, misericordiosos para con los pecadores. El amor del enemigo, amor religioso para con los extraños al pueblo de Dios, se extenderá también a todo adversario personal. Cf. W. Bauer, *Das Gebot der Feindensliebe und die alten Christen*: Zeitschrift für Theologie und Kirche [1917] 37-54.

to, benévolo o ingrato[19]; su raza, su religión o su nacionalidad no deben tenerse en cuenta[20].

¿Quiere esto decir que tenemos que amar igualmente y de la misma manera a quien nos hace el bien que a quien nos es hostil? De ningún modo. Por un lado, el evangelista emplea el verbo ἀγαπάω, claramente distinto de φιλέω. Es evidente que no sería posible mantener amistad con un enemigo en el sentido en que φιλία implica amor recíproco, intercambio y hasta vida común. Tampoco está ordenado —por lo menos expresamente— tener especial afecto al pecador o al ingrato; el verbo ἀγαπάω denota ante todo manifestaciones de respeto y benevolencia: A los enemigos se les debe incluso estima, justicia y beneficencia[21]. Se trata de un amor verdadero, puesto que se quiere el bien para él y se está dispuesto a procurárselo eficazmente. Por otro, el propio Jesús explica el precepto "Amad a vuestros enemigos con caridad" cuando añade: "Orad por los que os persiguen". Así como τῶν διωκόντων es sinónimo de τοὺς ἐχθρούς, el verbo προσεύχεσθε lo es de ἀγαπᾶτε. Recurrir a Dios con el fin de obtener un favor para nuestros per-

19. El amor verdadero no tiene en cuenta, οὐ λογίζεται (1 Cor 13,5).

20. Nuestro Señor vuelve a la religión de los profetas y la explica. Sin duda que éstos no dicen nunca con términos expresos que es necesario amar a los enemigos, pero transcienden todo particularismo nacional rígido. Amós evocaba la providencia divina frente a los cusitas, filisteos y arameos, así como respecto de Israel (Am 9,7). Isaías anuncia una época en que todos los pueblos estarán unidos por un mismo culto (Is 49,6; 60,6), que asocia a Egipto, Asiria e Israel (19,25). Dan 7,14 y Zac 8,22 vaticinan que numerosos pueblos, naciones y lenguas servirán a Yahvé en la época mesiánica; y es conocida por el profeta Jonás la especial misericordia de Yahvé para con Nínive (Jon 4,11). Es decir, que los pensamientos de los exegetas judíos no eran los pensamientos de Dios; al menos este ecumenismo preparaba la extensión universal de la caridad, y los "hijos de la Sabiduría" no podían sentirse sorprendidos al oír proclamar al Maestro, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς!

21. La acepción de beneficencia es clara en el proverbio citado por Demóstenes: "Dime a quiénes tienes por amigos y protegidos —ἀγαπῶντες καὶ σῴζοντες—, y te diré quién eres" (C. *Androt.* 64). Santo Tomás de Aquino glosa con exactitud: "*Diligite inimicos vestros,* ad litteram, consulendo, auxiliando, beneficia largiendo. Augustinus (*De vera religione*): Quid ei nocebit qui bene uti etiam inimico potest? eius enim praesidio atque merito inimicitias non timescit, cuius praecepto et dono diligit inimicos" (*Super Evangelium S. Matthaei Lectura* 6. Edit R. Cai, p. 86).

seguidores —cosa a la que, por definición, nadie puede obligarse— es una señal indiscutible de la sinceridad de nuestra benevolencia y del deseo de eficacia que la anima. Esto no es poner en tela de juicio lo bien fundado de la discordia u hostilidad que nos separa del perseguidor, sino que, mediante la invocación a Dios, dejamos atrás la esfera de las relaciones humanas a fin de obtener los auténticos bienes espirituales. La oración es la más alta y universal beneficencia, el sello más expresivo y siempre posible de la ἀγάπη.

Los ejemplos aducidos prueban que no se trata de sentimentalismos, sino de cumplir unos deberes saludables; no de una afección secreta, sino de un querer profundo que busca su manifestación; se trata de evidenciar el contraste con los paganos que no saludan, es decir, que no se muestran atentos más que con sus propios hermanos [22]; o de imitar a Dios, que no deja de dispensar sus beneficios —lluvia y sol [23]—, indistintamente, a todos los hombres.

Los discípulos de Jesús (ὑμῖν, ὑμῶν, ὑμᾶς: v. 44; ὑμῶν: v. 45; ὑμᾶς: v. 46; ὑμῶν: v. 47; ὑμεῖς, ὑμῶν: v. 48) deben distinguirse de los τελῶναι y de los ἐθνικοί [24] en la práctica de la caridad fraterna: Estos limitan su afecto a sus pa-

22. El solemne deseo de paz judío (שָׁלוֹם עָלֶיךָ ; cf. Mt. 10,12) —que constituye toda una ceremonia y con frecuencia incluye el beso— no es tanto un signo de afecto cuanto una señal de estima y de respeto. Omitirlo es señal de desprecio y desdén. No corresponder después de haberlo recibido es un robo. Cf. STRACK-BILL, o.c., p. 380-385. En el *Cuento profético*, compuesto hacia el año 2000, Néferrohu describe así la humillación de los ricos reducidos a miseria: "Tendréis que saludar a aquel que en otro tiempo os saludaba" (lín. 55).

23. ἀνατέλλει = factitivo. El ejemplo debía de ser común: "Si deos inquit, imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria" (SÉNECA, *De benef.* IV 26, 1; cf. MARCO AURELIO, IX 11,27). En el siglo IV, los rabinos —glosando el salmo 145,9: "Dios es benigno para con todos y su misericordia se dilata sobre todas sus obras"— observarán que Dios hace lucir el sol lo mismo sobre el campo del justo israelita que sobre los impíos (*Pesaq. R.* 195*a*). Pero compárese con Aristóteles: "Zeus hace llover, no para aumentar la cosecha, sino por necesidad; porque habiéndose elevado la emanación, debe enfriarse y, una vez enfriada y convertida en agua por generación, descender; el que siga al fenómeno el crecimiento de la cosecha, eso es un accidente" (*Phisica* II 198*b*, 18).

24. Unidos como en 18,17. Sobre esta profesión y clase social, cf. J. JEREMIAS, *Zöllner und Sünder*: ZNTW (1931) 239ss.

rientes y a quienes les aman, y tal amor es bueno, τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; lejos de ser abrogado (v. 17), es sancionado. Pero es un amor tan natural, tan espontáneo, que no merece recompensa alguna o alabanza especial[25], —*Deus locum mercedis dandae apud nos quaerit* (BENGEL)—. Jesús, en cambio, ordena a los suyos hacer algo más (cf., 6,7) —τί περισσὸν ποιεῖτε (cf. Rom 3,1)?—: no sólo amar a los enemigos, sino imitar al propio Dios[26]. De esta manera, la extensión universal de la caridad queda justificada por un motivo trascendental: Mientras el afecto se limita a los hermanos o parientes, se les puede amar "como a sí mismo", porque el amor que se les profesa no es más que una extensión del amor que cada uno se tiene a sí mismo y es de la misma naturaleza; pero cuando se trata de amar a quienes naturalmente nos resultan execrables y nocivos, no será posible

---

25. μισθός (שְׂכָר ; salario, mérito). En el v. 47, *Mt* parafrasea por τί περισσόν la misma palabra aramea que Lc 6,32-34 traduce por χάρις o μισθός (v. 35). Se trata lo mismo de recompensa o de paga que de "bonificación", respuesta, restitución (cf. E. M. SIDEBOTTOM, "*Reward*" *in Matthew* V 46, etc.: The Expository Times [1956] 67, 7 p. 219-220); cf. la μισθαποδοσία de Hebr 10,35; 11,26. S. Justino (*Apol.* I 15) transcribe: Εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν.

26. Los israelitas, en cuanto nación, eran los hijos de Dios (Dt 14,1; M. J. LAGRANGE, *La Paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*: RB [1908] 481-499; cf. R. AQIBA, en *Aboth* III 14). Cuando los textos invocaban esta filiación para orientar y estimular la conducta moral, se interpretaba esta relación de hijo a Padre como un motivo y una norma de imitación: Es uno hijo de Dios, amado suyo, cuando cumple su palabra, cuando es misericordioso, etc. (*Deut. R.* 7; 204c; *Mekh.* Ex 15,2, etc.). En labios de Jesús, se trata también de obrar como Dios, de parecerse a El, pero ὅπως γένησθε (compárese con 2 Cor 8,14; Flm 6) orienta la idea hacia una filiación real, como lo confirmará el v. 48, tanto más cuanto que no se trata del grupo de los discípulos como tal —que todavía no estaba constituido—, sino de cada uno de ellos, individualmente: Todo el que ame a los enemigos, se conducirá como hijo de Dios, será reconocido como tal... y lo será efectivamente; cf. Jn 15,8: ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί. Por otra parte, la filiación divina, entendida en un sentido totalmente distinto que en el estoicismo (cf. SÉNECA, *Ep.* 95, 50) e incluso que en el judaísmo, es, en la religión de Jesús, un don escatológico (cf. 5,9) y, por consiguiente, otorgado ya con la venida del Salvador y con la gracia de su adopción en fraternidad. En consecuencia, los fieles que aman de acuerdo con la norma de la nueva alianza no sólo merecen el título de hijos de Dios, lo son (Mt 5,9): γευσαμένους... δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος (Heb 6,5; Flp 3,20).

desearles el bien, amarles de verdad, más que en virtud de una inspiración superior: "para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos". Sin duda que, desde esta perspectiva, los mismos enemigos están revestidos de una real amabilidad; pero el acento de la perícopa recae especialmente en su *necesidad* de ayuda, de socorro, que a nadie le es permitido ignorar y dejar sin respuesta.

La clave del argumento está en la relación de padre a hijos: el hijo se parece a su padre no sólo en la estatura y en el rostro, sino en el temperamento, en los sentimientos y en la conducta [27]. Y los discípulos de Jesús están llamados a aspirar a esa filiación. San Juan nos dirá que la simple adhesión a Cristo confiere ese engrandecimiento divino (Jn 1,12). Se trata, pues, de ser fiel a esta nueva naturaleza recibida y al espíritu que incluye, de comportarse de una manera digna de hijos auténticos y no como unos bastardos, según la recia expresión de Heb 12,8. Una caridad fraterna amplia y eficaz es el verdadero signo de la filiación divina. Esto es lo que hace pensar que Dios es amor y, por lo mismo, bueno y generoso [28]. El Antiguo Testamento, y concretamente en los Salmos, había cantado la benignidad de Yahvé, su espléndida bondad. Cuando Moisés pidió a Dios que le mostrase su gloria (*kabôd*), es decir, una manifestación de su naturaleza, Yahvé le respondió de modo equivalente: "Yo haré pasar ante ti toda mi bondad (*toubi*)" (Ex 33,18-19), dando a entender que El otorga gracia y misericordia. Efectivamente, por lo que atañe a sus beneficios

27. Se trata de un principio a la vez fisiológico, lógico y pedagógico; cf. Mal 1,6; Jn 8,39,44: "Si sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham... Vosotros tenéis por padre al diablo, y queréis hacer los deseos de vuestro padre"; 1 Cor 4,15-16: "Quien os engendró en Cristo por el Evangelio, fui yo. Os exhorto, pues, a ser imitadores míos"; Ef 5,1: "Sed imitadores de Dios, como hijos amados".

28. Cf. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (Göttingen 1937) *in h.l.* G. P. Lewis, *Study Notes on the New Testament* (Londres 1949 p. 133-134: "La bondad es la esencia de Dios; la bondad que se extiende a los enemigos hace, más que ninguna otra cosa, semejante a El; y como hijo es la imagen del padre, ésta convierte al hombre en hijo de Dios. Es la bienaventuranza de los pacíficos (v. 9), más acentuada si γένησθε tiene algo más de positivo que κληθήσονται, al menos en la forma" (M. J. Lagrange, o.l. in 5,45).

no hace distinción entre buenos y malos[29]. Dispensa sus favores lo mismo a éstos que a aquéllos. Por consiguiente, sus hijos deben practicar esa misma beneficencia. Después de haberle pedido por los enemigos, no dudarán en amar a los que les aman, en manifestar afecto a quienes les hacen mal o o no les agradecen los servicios que les prestan.

La conclusión es maravillosa: "Seréis perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial"[30]. Sin duda alguna el Antgiuo Testamento mandaba a los israelitas que fuesen santos (Lev 11,44-45; 19,2; *tamîm*) y perfectos delante de Dios (Dt 18,13), porque El es santo[31]. Pero, por una parte, todas estas prescripciones eran negativas; se trataba de evitar el pecado; por otra, ninguno de los textos consideraba la caridad bajo la forma más generosa del amor a los enemigos[32], y, sobre todo, ninguno tenía en cuenta la condición de los hijos que albergan en el alma y manifiestan la misma caridad de su Padre, que está en los cielos. Es decir —San Juan y San Pablo lo explicarán—, que la extensión universal de la caridad —a imitación de la de Dios— supone

---

29. El último término ἀδίκους, especialmente intenso, considerado tal vez como un "climax" —de donde quizás el chiasmo—, porque el ἄδικος es el "perverso", el que hace profesión de injusticia (Ex 23,1; Job 16,11, עֲוִיל), el que, abominado por Dios (Dt 25,16), reservado para el día del juicio (2 Pe 2,9; cf. Sab 3,19), no heredará el reino de Dios (1 Cor 6,9) ¡Y, sin embargo, Jesús, el Justo, murió, ὑπὲρ ἀδικων (1 Pe 3,18)!

30. Citemos, sólo por mencionarla, la extraña exégesis de E. Fuchs (*Die vollkommene Gewissheit*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* [Berlin 1954] p. 130-136), que no solamente aprecia un sabor escatológico en este versículo, sino que ve en él una alusión a la fidelidad de Dios, y traduce: "Debéis estar seguros de vosotros como vuestro Padre está seguro de sí".

31. En el siglo IV, los rabinos Leví y Judá, comentando Gén 17,1: "anda en mi presencia y sé perfecto (תָמִים)", entendían que Abraham, el mayor cumplidor de la voluntad de Dios, eliminó toda imperfección mediante la circuncisión (*Gen. R.* 49; *29a; Nedar.* *32a*).

32. C. C. Torrey (*The Four Gospels* [Harpers 1933] p. 291) piensa que Jesús empleó el arameo *g'mar* en sentido activo "incluyéndolo todo", de manera que la tradución sería: "Sed católicos (en vuestro amor) como es católico vuestro Padre celestial". Lo cierto es que τέλειος implica totalidad, integridad (2 Sam 22,26; Sal 18,26; Mt 19,21; cf. C. Edlund, *Das Auge der Einfalt* [Lund 1952] p. 37-49). Un corazón "perfecto" es un corazón no dividido, no repartido, enteramente dado a Dios y al prójimo; sin vuelta sobre sí mismo. Por esto la ἀγάπη neotestamentaria es una plenitud rebosante; su liberalidad está al nivel de su gratuidad.

una cualidad original y muy misteriosa en los cristianos. Estos se diferencian de los paganos y de los publicanos sólo por su pertenencia al Señor, cuyas órdenes ejecutan y cuyo espíritu guardan. Tienen con Dios una relación que se coloca más allá del plano moral de la obediencia y de la fidelidad, e incluso de la consagración religiosa —la santidad, tal como la consideraba el Pentateuco—, pero que, como se dice hoy, pertenece al orden teológico.

En otras palabras, para amar a los parientes y a los enemigos como Dios los ama, es necesario ser hijos de Dios en el sentido propio del vocablo. Sólo los que tienen a Dios por padre [33] poseen el mismo amor que El —ἀγάπη... θεού δόσις ἐστίν (*Ep. de Aristeas* 229)— y son capaces, como El, de abarcar a todos los hombres con su caridad. Esta dimensión del objeto del amor designa la plenitud de ese mismo amor en el corazón del discípulo. Quien ama hasta ese extremo es perfecto, τέλειος [34], es decir, llega al fin indicado por la

33. A excepción de la insinuación de P. P. Levertoff - H. L. Goudge: "Dios es representado como Padre, no de todos los hombres, sino de los discípulos de nuestro Señor" (*The Gospel according to St. Matthew* [New York 1945] *in h.l.*), los comentaristas apenas han notado lo original que es la designación de Dios como "Padre, que está en los cielos", y cómo es una de las revelaciones capitales del sermón de la montaña. Sea lo que fuere de los paralelismos verbales arameos y rabínicos, es innegable que esta designación de Dios —abreviada a veces en "vuestro Padre" o "tu Padre"— que aparece por primera vez en Mt 5,16 y se repite catorce veces en ese sermón (5,45-48; 6,1.4.6(2).8.9.14.15.18.26.32; 7,11) reviste un significado técnico, definido ya en la bienaventuranza de los pacíficos (5,9): En el nuevo reino, los discípulos son hijos de Dios, que es su Padre providente; ve en lo interior, escucha la plegaria de los suyos, premia sus buenas obras, perdona y otorga beneficios. Lo que distingue a los miembros del reino de los de fuera, no es sólo su elevada moralidad; es, en primer lugar, su relación filial con Dios Padre; aquella depende de ésta. De donde la insistencia de la conclusión (οὖν) en oponer los discípulos (οὖν ὑμεῖς) a los τελῶναι y a los ἐθνικοί que obran bien, pero no a la perfección, porque ignoran a Dios Padre.

34. En el uso griego profano, τέλειος significa "cumplido, acabado", especialmente en el orden moral. Es perfecto el que posee todas las virtudes, cf. Filón, *De Abr.* 34 (comentando Gén 6,9; cf. *De leg. alleg.* III 133-137); Estobeo, II 7,11 p. 98: πάντα δὲ τὸν καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα τέλειον εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμίας ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς. En este sentido, escribirá Santiago: ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. Pero el único empleo distinto de τέλειος en San Mateo se fija en una perfección situada más allá de la observancia íntegra de los mandamientos (19,21); por eso se siente uno inclinado a dar a este término la acepción de "adulto"

orientación del movimiento o de la tendencia indicada en el v. 45: ὅπως γένησθε...

Cuando afirmó Jesús: "Yo os digo: Amad a vuestros enemigos", se comprende que se trataba de una caridad perfecta; la comparación con el afecto que se tienen los paganos —τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν— confirma que el amor cristiano sobrepasa la medida común —τί περισσὸν ποιεῖτε?— El ejemplo de Dios indica el acceso a un orden superior: Solamente Dios y sus hijos pueden abarcar con su amor a todos los hombres. Mas el precepto final del v. 48, recogiendo el del v. 44, identica caridad fraterna y perfección: Amar incluso a los enemigos, eso es ser perfecto; más aún, es ser perfecto con la misma perfección de Dios: "Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial"[35]. La doble repetición de τέλειος acentúa la semejanza del hombre con Dios, del hijo con su Padre, por medio del amor[36].

---

que tiene en los papiros y en Fl. Josefo (*Ant.* 19,362): Es perfecto el hombre que ha llegado a la madurez (cf. Pitágoras y San Pablo, que oponen τέλειοι-νήπιοι). De donde la progresión del pensamiento del v. 48 con relación al 45: Por la caridad para con los enemigos se obra como hijo de Dios; pero la edad adulta del hijo, la de la plenitud, no se adquiere más que progresivamente; entonces es cuando se obtiene la plena semejanza con el Padre: Mediante la ἀγάπη se participa en la perfección divina (cf. 1 Jn 3,2).

35. ἔσεσθε, en futuro, es menos imperativo que ἀγαπᾶτε en el v. 44; la razón está en que no se podría conseguir íntegramente la perfección divina. El matiz es, pues: Por medio de la caridad, esforzaos por llegar a esa perfección divina que es el fin de la moral de la nueva alianza que yo acabo de promulgar. De esta manera manifiestan los discípulos su hambre y sed por la justicia del reino (5,6; 6,33).

36. No es posible determinar la significación exacta de εἶναι (γίνεσθαι) ὡς = ser (hacerse) semejante o igual a uno, porque la conjunción ὡς —que expresa una semejanza (Mt 17,2; Ap 1,10.15; 2,18, etc.)— puede evocar un parecido muy imperfecto (= aproximado, poco más o menos, Jn 1,40; 4,6; 11,18, etc.) o la igualdad (Mt 6,5.16; 7,29; 10,25; Lc 6,40), y aun la identidad (Jn 1,14; 1 Jn 1,7). En nuestro contexto, la comparación recae sobre el modo, como en Mt 6,29; 7,29; 22,30. La perfección del discípulo es del mismo tipo que la de Dios, una perfección que se resume en el amor: El ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν de Mt 5,48 se opone, por consiguiente, al ὡς σεαυτόν de Lev 19,18 (Mt 19,19; 22,39): En lugar de amar al prójimo como a sí mismo, el cristiano le ama como le ama Dios (v. 45), y bajo este aspecto se hace perfecto, de manera análoga, sobre el mismo tipo, del mismo género que la perfección de su Padre. A Plummer comenta: "Devolver mal por bien es diabólico; devolver bien por bien es humano; devolver bien por mal es divino "(*An exegetical Commen-*

No hay motivo para sorprenderse de la eminencia de esta doctrina en el primer evangelio canónico. Este encierra una enseñanza tan densa e igualmente auténtica en el *logion* acerca de la revelación del Padre y del Hijo, *logion* al que todos reconocen un valor joánnico [37]. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente, que, al definir la carta de su reino [38], el Maestro reveló ya todo aquello cuya explicación y desenvolvimiento confiaría a sus Apóstoles. Pero el Salvador había lanzado la semilla: Dios, que es amor, es Padre; los hombres que se unen a El mediante la fe son sus hijos, y, por consiguiente —*operatio sequitur esse*—, sus obras muestran que poseen la misma naturaleza divina [39], que es amor: Un árbol bueno no puede dar frutos malos. Al discípulo de Cristo Jesús se le reconoce por los frutos de caridad, por su "buen tesoro" [40].

Cuanto más se medita esta perícopa y el conjunto del sermón de la montaña, mayor es la convicción de que Jesús no prescribe tal actitud práctica o tal acción concreta; han de realizarse a semejanza de Dios o para conformar-

---

tary on the Gospel according to S. Matthew [Londres 1928] *in h.l.*). Esta sería la primera insinuación de la ἀγάπη, σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Col 3,14). Santo Tomás ha comentado perfectamente: "Monui vos ad perfectionem evangelicam, ergo *estote perfecti;* Glossa: "in caritate Dei et próximi", *sicut et Pater vester caelestis perfectus est.* Glossa: "*Sicut* imitationem notat, non aequalitatem"; quasi dicat: Hoc quod dixi faciatis, ut mereamini esse filii Patris caelestis per adoptionis gratiam" (*in h.v.*).

37. Mt 11,25-27. Subscribimos totalmente el juicio de D. Buzy (*Évangile selon saint Matthieu* [Paris 1935] p. XIV), que ve en la plenitud del sentido teológico la primera característica doctrinal del evangelio según San Mateo.

38. Es mérito de H. Windisch, en su estudio, por otra parte, tan falaz (*The Meaning of the Sermon of the Mount* [Filadelfia 1950] p. 30-31.33.41), haber reaccionado contra la interpretación escatológica de Mt 5,44-48; 6,44 por J. Weiss (cf. de nuevo M. Dibelius, *Die Bergpredigt*, en *Botschaft und Geschichte* [Tübingen 1953] p. 79-174), demostrando que estos *logia* denotan el género sapiencial.

39. Compárese con Gén 5,3: "Adán engendró un hijo a semejanza suya, según su imagen" y 1,26-27.

40. Mt 7,16-20; 12,33-35. A. Schlatter (*Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit* [Stuttgart ³1948] p. 197), observa con razón que el Evangelio no se plantea de ninguna manera la cuestión de la posibilidad humana de conseguir la perfección, de ser fiel al nuevo precepto del amor. Al referir esta sentencia de Jesús, que encierra una potencia creadora, pensaba en esta otra declaración: "Di solamente una palabra...".

se con su voluntad; estos actos no se presentan más que a título de ejemplo y de una forma tan paradójica que no sería posible cumplirlos al pie de la letra. Se trata de una actitud general, de una disposición del alma, y de una disposición permanente, en la que precisamente consiste la nueva moral. En el v. 20, Jesús la había enunciado de una manera negativa, como una justicia superior a la de los escribas y fariseos. El v. 48 la formula positivamente, como una perfección interior de la misma naturaleza que la de Dios y, por consiguiente, enteramente espiritual. Este versículo resume toda la enseñanza dada a partir del v. 21, pero haciendo hincapié en la caridad fraterna: Para pertenecer al reino de Dios, que se está fundando, no basta con ser virtuosos en el sentido filosófico de la palabra, ni con obedecer a los mandamientos como lo prescribía el judaísmo, sino que es preciso tener con Dios las relaciones de un hijo con su Padre. Unicamente esta comunidad de naturaleza y de vida confiere la posibilidad de amar como Dios ama [41]. Si, en su primer gran sermón, el Maestro insiste más en las manifestaciones "extraordinarias" de ese amor, sus Apóstoles pondrán de relieve la filiación divina que presupone: "Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce" [42].

II. *La caridad, preferencia y servicio exclusivo de Dios.* Mt 6,24: Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν. ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἕνος ἀνθέξεται καὶ

---

41. "Sería totalmente imposible alcanzar un fin semejante si Dios no hiciese a los discípulos partícipes de su perfección" (W. MICHAELIS, *Das Evangelium nach Matthäus* [Zürich 1948] p. 228). Es imposible equivocarse de manera más burda que cuando H. Windisch escribe: "Los mejores comentaristas de esta sentencia de Jesús (Mt 5,48) no son los teólogos cristianos, que la transforman en una exigencia exorbitante, rigurosa e imposible, sino los rabinos (R. Meïr, R. Chama)" (*The Meaning of the Sermon on the Mount*, p. 84). Cf. las observaciones de Y. Tremel (*Béatitudes et Morale évangélique*: Lumière et Vie 21 [1955] 83-102).

42. 1 Jn 4,7, citada a propósito de Mt 5,48, por J. Schmid (*Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg [2]1952).

τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ[1].

Acaba el Señor de condenar el amontonamiento de riquezas perecederas, siempre precarias, en este mundo[2]. Por el contrario, mediante las buenas obras, especialmente con la fidelidad a las "bienaventuranzas" (5,3-12), es necesario constituir una masa de bienes, un tesoro —hoy diríamos: un capital[3]— que esté a salvo en los cielos[4]. Es un principio de prudencia. La intención de Jesús no es prescribir el buen uso de los bienes de este mundo, la pobreza de espíritu, ni la limosna —como lo interpreta Lc 12,33-34—, sino la aplicación del alma a los verdaderos bienes espirituales; lo que implica el desinterés por las riquezas de aquí abajo. De donde la enérgica puntualización del v. 21: "Donde está tu tesoro, allí está tu corazón": El hombre se aplica, se fija en lo que es bueno para él, es decir, en su bien. En la medida en que considere como preciosas —un tesoro— las riquezas espirituales o materiales, se esforzará por adquirirlas, dando de lado a las demás; pondrá en ellas todo su corazón.

Precisamente esta *preferencia radical* es lo que expresa el verbo ἀγαπάω en el v. 24: No hay más alternativa que

---

1. *Logion* referido de idéntica manera por Lc 16,13, ciertamente originario del cuarto librito de la fuente presinóptica (*Sg*); pero no es seguro que haya sido pronunciado en el transcurso del sermón de la montaña (*Mt*), aun cuando el desapego que inculca esté muy en armonía con uno de los temas fundamentales de ese sermón (algunos *códices* insertan en *Mt* οἰκέτης antes de δύναται, según Lc 16,13). El contexto de *Lc* es mejor y probablemente primitivo (L. VAGANAY, o.c., p. 142): El criado tenía dos señores: La pasión por el dinero, y el propietario que le empleaba. Se ve obligado a escoger. Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes* (Louvain 1954) p. 54.

2. Cf. 1 Tim 4,17, ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι.

3. Según Tob 4,9 y el judaísmo, las buenas obras de los justos se suman, y Dios las conserva en depósito. *Henoch* 38,12; *Testamento de Leví* 13,5: ποιήσατε δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς, ἵνα εὕρητε ἐν τοῖς οὐρανοῖς; *Salmos de Salomón* 9,5: ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωὴν ἑαυτῷ παρὰ κυρίῳ; *Apoc. Bar. Syr.* 14,12; 24,1; *Tos. Péa* 4,18; *Berakh.* 33*b*; *Gen. R.* 9; 7*a*.

4. Mt 6,19-20. El reino de los cielos es comparable a un θησαυρός (13,44). Sobre esta sentencia, cf. 2,11; 12,35; 13,52; Heb 11,26 y, sobre todo, 1 Tim 6,19, que parece inspirar a nuestro *logion*.

servir a Dios o a las riquezas[5]. Uno y otras son como dos señores (κύριοι), que tienen tal dominio sobre su respectivo esclavo[6], que lo acaparan por completo, sin dejarle la posibilidad de ejercer otros empleos o consagrar una parte de su tiempo a otro señor[7]. Más exactamente, es el esclavo quien escoge a su señor[8], a la manera del propietario que decide la constitución de su tesoro. Se da a entender que el discípulo duda y quiere conciliar varias exigencias contrarias[9]. Jesús afirma categóricamente: La acumulación es

5. El arameo *mammon* (מָמוֹן, מָמוֹנָא), ignorado por la Biblia fuera de Eclo 31,8 (*hebr.*), que el traductor ha vertido por χρυσίον, es frecuente en los targums y talmudes (Está atestiguado en Qumrân). Gesenius hacía de él una contracción de מַטְמוֹן, "oculto", pero se está de acuerdo en preferir la opinión de Dalman, que considera a este término como una derivación de אמן = מַאֲמוֹן = "confiar, depositar". Normalmente se traduce por dinero o riqueza; pero los rabinos lo empleaban corrientemente para designar todo lo que el hombre posee y que puede estimarse en precio de dinero, lo que le pertenece, además del cuerpo y la vida; de manera que la mejor traducción sería, sin duda: "posesión, propiedad", aun cuando el bien poseído sea mínimo y no constituya una "riqueza". Es de todos modos un "tesoro" al que uno se apega; μαμωνᾷ (v. 24) se une con θησαυρούς (v. 19).

6. En el reino de los cielos, los discípulos son asimilados a los esclavos de un soberano, Mt 13,27; 18,23; 21,34. En la familia oriental, el hijo está al servicio de su padre, Mal 1,6; 3,17 (cf. οἰκέτης, Lc 16,13).

7. Un esclavo podía estar a la vez al servicio de varios señores, Act 16,16 (τοῖς κυρίοις); cf. *Git.* 4,5; 43*a*. Según *Chag.* 1,1, todos los israelitas estaban obligados a hacer una visita al templo en los días de fiesta, a excepción de los sordos, idiotas, niños, hermafroditas, mujeres, esclavos que no estaban liberados, paralíticos, ciegos, ancianos y, en fin, de todos aquellos que no podían acudir allí por su pie. Pero *Chang.* 4*a* plantea esta cuestión: ¿Cómo se prueba que los esclavos no están obligados a venir al templo en los días de fiesta? Rabí Huna († 297) responde: "La Escritura dice: Tres veces al año comparecerá todo varón ante el Señor Yahvé (Ex 23,17). El que tiene un solo Señor debe venir; pero el que tiene dos, está exento".

8. Según una tradición exegética, recordada por Th. Zahn (*Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig ³1910), no es imposible que, tras la evocación de las "cosas", Jesús, al personificar a "Mammo", haya insinuado la tiranía de Satanás, rival de Dios. El ansia de riquezas, efectivamente, especie de idolatría (Col 3,5), es uno de los lazos privilegiados (1 Tim 6,9-10; cf. 3,7; Mc 4,19) que tiende a los cristianos el príncipe de los apóstatas (1 Tim 4,1).

9. "Indivisibilitatem servientis innuit per hoc quod dicit *Nemo*, hoc est: nullus indivisibilis homo... Et ideo dicitur 1 Reg 18,21: *Usquequo claudicatis in duas partes?* Quia ad duas partes ex aequo nullus indivisus ire potest. Eccli 2,14: *Vae duplici corde, et labiis scelestis, et manibus malefacientibus, et peccatori terram ingredienti*

absolutamente imposible [10], οὐδεις δύναται... οὐ δύνασθε [11]... ἤ... ἤ.

Es necesario elegir, y elegir es sacrificar. Cuando San Mateo y San Lucas emplean el verbo ἀγαπᾶν, conservan exactamente el significado que tenía en el Deuteronomio: Elegir y preferir [12]; con frecuencia, unido —como aquí— a δουλεύειν [13], tiene no sólo el matiz de amar celosamente, sino incluso el de adorar. En el caso presente se trata con toda claridad de un amor religioso y de una aplicación exclusiva. Adorar a Dios —Rey de reyes y Señor de señores— supone la pertenencia a El en cuerpo y en alma, a la manera de un esclavo, y el servicio únicamente a El, con exclusión de cualquier otro señor.

El quid del *logion* estriba precisamente en esa opción religiosa radical expresada mediante un "ritmo binario"

---

duabus viis. Nulla enim linea recta ad duo puncta in eamdem partem terminatur. Neque aliquis bos duo iuga portat simul: neque avis simul intendit duobus nidis, suo et alterius speciei avis: nec apis una ducit ad duo alvearia simul. Sic ergo indivisus non servit duobus *Oséa* 10,2: *Divisum est cor eorum, nunc interibunt*. Non ergo hoc ex indiviso et toto homine fieri potest" (S. ALBERTO MAGNO, *In Lc* 16,13).

10. Ya había observado Platón: "No resulta claro a primera vista que, en un estado, los ciudadanos no puedan estimar la riqueza y adquirir a la vez la templanza necesaria, y que, por el contrario, sea necesario sacrificar una a la otra" (*Rep.* 8,555c). Cf. *Testamento de Judá* 18,6: δυσὶ γαρ πάθεσιν ἐναντίοις δουλεύει καὶ θεῷ ὑπακοῦσαι οὐ δύναται. Pero la exigencia es propiamente cristiana (Sant 4,4; 2 Cor 4,14-15; cf. Col 3,1-2), y Mangey está equivocado al recoger en su edición de Filón (II 649) está máxima ciertamente cristiana, atribuida al filósofo de Alejandría por San Juan Damasceno: ἀμήχανον συνυπάρχειν τὴν πρὸς κόσμον ἀγάπην τῇ πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπῃ, ὡς ἀμήχανον συνυπάρχειν ἀλλήλοις φῶς καὶ σκότος (*Sacra parallela*: PG 95, 1233); no la ha conservado R. Marcus (edición 1953).

11. El paso de la tercera a la segunda persona cambia la sentencia, quizá proverbial, en precepto.

12) Este es uno de los textos más expresivos de toda la Biblia en favor de la distinción entre ἀγαπᾶν y φιλεῖν; hasta el punto de que resultaría ininteligible si el primer verbo fuese sustituido por este último. La φιλία, efectivamente, cualesquiera que sean sus preferencias, admite varias personas al *consortium* de la amistad.

13. Mucho más expresivo que διακονεῖν (4,11); matiz que no pueden expresar las traducciones francesas. Comparar el oficio del siervo que ha pasado todo el día en el campo y que, a su regreso, encuentra enteramente natural servir a su señor sin poder estar descansando (Lc 17,7-10). No se pertenece a sí mismo. Es una cosa de su señor; está a su servicio.

muy del gusto del evangelista[14]. El sinónimo de ἀγαπάω es ἀντέχομαι, verbo de duración y de fidelidad, que implica una permanencia en la aplicación: "mantener firmemente, perdurablemente; persistir" (Tit 1,9), y a menudo con el matiz de "resistencia" a las dificultades o a una oposición de cualquier orden[15]. Construido con genitivo de persona, como aquí, significa no dejar de cuidarse, de dedicarse, a pesar de la dureza del trabajo[16]; finalmente, tiene una acepción cultual en los Setenta: tributar honor a Dios o a los ídolos, venerarlos[17].

Lo contrario de ἀγαπᾶν se expresa, evidentemente, con el verbo μισεῖν[18]; pero también con καταφρονεῖν, justamente como en los Setenta[19] y en el mejor griego clásico: "menospreciar, desdeñar, no hacer caso de, rehusar tener en cuenta, desinteresarse"[20]. Cuando se trata de Dios[21], este desdén es el peor ultraje.

---

14. Cf. E. von Dobschütz, *Zwei-und Dreigliedrige Formeln*: Journal of Biblical Literature (1931) 117.147.

15. Matiz que debe conservarse aquí; cf. W. D. Chamberlain, *An exegetical Grammar of the Greek New Testament* (New York 1952) p. 134. En los papiros, donde no se emplea más que con genitivo de cosa, ἀντ. tiene a menudo la acepción jurídica de "mantener los propios derechos, persistir en las propias reivindicaciones"; cf. *P. Oxy.* II 281,30; 282,21; IX 1203,30 (todos del siglo I de nuestra era).

16. 1 Tes 5,14; cf. *Testamento de Neftalí* 8,4.

17. Is 57,13; Jer 8,2 (דְּרָשׁוּם); Sof 1,6; cf. Píndaro, *Nem.* 1,33. A. Nygren desvaloriza el alcance de nuestro *logion* cuando escribe: Partir de la ley del amor, es decir, de la *agape* en cuanto cosa ordenada, equivale a incapacitarse para comprender la idea cristiana del amor... Para poder afirmar que el mandamiento del amor es específicamente cristiano —cosa que está fuera de duda—, sería preciso ver claramente que la razón de ello no está en el mismo mandamiento, sino *en el sentido enteramente nuevo* que ha recibido en el cristianismo; y que el amor exigido está lejos de tener el mismo significado en el cristianismo y en el judaísmo" (*Éros und Agape* [Gütersloh 1930] p. 45-46).

18. Donde se ve claramente que, en semejante oposición, μισεῖν significa sólo "no amar", "tener a menos"; y no "aborrecer"; cf. 5,43; Jn 12,25.

19. A. H. Mc Neile (*The Gospel according to St. Matthew*, Londren 1952) sugiere una posible asonancia en el original entre בסר, "despreciar", y סבר, "tomar afecto"; cf. *Targum de Onqelos*, sobre Gén 49,18.

20. Cf. Mt 18,10; 1 Tim 4,12; 6,2; Heb 12,2. Plutarco, *Quomodo quis in virtute* 10: μὴ καταφρονῶν ἀλλὰ χαίρων καὶ ἀγαπῶν. En los papiros, κατ. se emplea sobre todo en las demandas y procesos: se desprecia, se hace caso omiso de la flaqueza de los ancianos (*P. Ent.*

De este modo, a propósito de Dios, no sólo se encuentra la pareja ἀγαπᾶν - μισεῖν del amor al prójimo; sino que se confirma que —de acuerdo con la lengua clásica— ἀγαπάω implica primeramente un juicio de estima, que inspira los homenajes, el afecto y la fidelidad para con la persona a quien uno se liga. Como en los Setenta, es un verbo de amor religioso y de adoración que indica la exigencia de una consagración sin divisiones a Dios y a su servicio. Jesús exige a sus discípulos dar todo su corazón al único Dios verdadero [22] —según la fórmula del primer mandamiento—, pero precisa que es necesario ligarse tan definitiva y totalmente al Señor, que uno se considere, por lo que a El se refiere, como un esclavo, unido a El en cuerpo y en alma [23]; de tal manera que no se hará caso de cualquier otro atractivo que pudiera ejercer y extender su dominio sobre el alma [24]. Dejarse invadir por una influencia extraña y estar dividido, sería una auténtica traición para con el único Dios verdadero.

26,9; *P. Strasb.* 5,12), de la viudez de pobres mujeres sin recursos (*P. Gen.* 31,10; *B.G.U.* 1,291,9), de los huérfanos demasiado jóvenes para defenderse (*P. Gen.* 6,13; *P. Oxy.* XII, 1470,15), de la moderación y de la paciencia de los contribuyentes (*P. Ryl.* IV, 659,7; P. Antinoop. 36,12), de cualquier enfermedad corporal (*P. Karanis* 422,29; 423,4; 425,11), etc.

21. Rom 2,4; cf. 1 Cor 11,22.

22. εἷς θεός, Mt 23,9; Mc 2,7; *12*,29,32; Rom 3,30; 1 Cor 8,4,6; Ef 4,6; 1 Tim 2,5; Sant 2,19; 4,12.

23. Este exclusivismo de la ἀγάπη es lo que da todo su sentido a los *logia* sobre la división ejecutada por la espada (Mt 10,34; Lc 12,51), la condenación de la neutralidad (Mt 12,30; Lc 11,23) y todo retraso o división en el servicio de Dios (Mt 8,22; 10,37; 16,23-25).

24. Santo Tomás hace este comentario: "Servus est qui ipsum quod est, alterius est; sed impossibile est quod animus feratur ad duos fines simul et semel (dico contrarios et dissentientes)... Sed nota quod aliud est habere divitias ut dominus, aliud ut servus: habet enim ut dominus, qui bene utitur illis, et inde facit fructum; sed ille est servus divitiarum, qui fructum inde non accipit... Omne autem in quo quis ponit finem suum, Deus suus est. Unde qui ponit finem suum in divitiis, Deus suus est, sicut dicitur de illis *quorum Deus venter est, Philip.* III, 19" (*in h.v.*). Según el contexto de Lc, el administrador, esclavizado por la pasión del dinero, fue "infiel" a su primer señor. ¡De manera semejante, los discípulos de Jesús no podrán ser buenos administradores de los bienes que les son confiados más que a condición de considerarse como esclavos de solo Dios!

III. *La caridad fraterna, precepto moral y perfección espiritual.* Mt 19,19: καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

En Mt 5,43 puede reconocerse, abreviada, la cita íntegra de Lev 19,18. Jesús acaba de abandonar Galilea para irse a Perea. Un desconocido le aborda para preguntarle: "[16] Maestro, ¿qué de bueno haré yo para alcanzar la vida eterna?" El Señor responde: [17] ¿Por qué me preguntas sobre lo bueno? Uno sólo es bueno. Mas si quieres entrar en la vida que deseas, [entonces] guarda los mandamientos. [18] Díjole él: "¿De qué manera? Sobre lo que Jesús responde: No matarás, no adulterarás, no hurtarás, no levantarás falso testimonio. [19] Honra a tu padre y a tu madre, y ama al prójimo como a ti mismo. [20] Díjole el joven: Todo esto lo he guardado. ¿Qué me queda aún? [21] Jesús le dijo: Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y da [el producto] a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven y sígueme. [22] Pero el joven, al oír esto, se fue triste, porque tenía muchos bienes" [1].

Este joven rico es un producto puro del judaísmo más ortodoxo. Es un alma enamorada de la perfección moral y de una hermosa sensibilidad religiosa. Conmovido por la predicación y el ascendiente de Jesús, viene a consultar al διδάσκαλος [2] sobre el problema fundamental de toda la vida espiritual: conseguir la vida eterna [3]. Pero la forma de su pregunta revela una espiritualidad de tipo fariseo: ¿Cuáles

---

1. El relato de Mt —contaminado en los *mss.* por la influencia de los otros sinópticos— es con toda seguridad independiente de la relación paralela de Mc 10, 17-22; Lc 18,18-23; reproduce una catequesis oral de un estilo difícil y original (cf. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu,* p. 373-374; D. BUZY, *Évangile selon saint Matthieu* [Paris 1935)] p. 253). Nosotros hemos traducido el verbo θέλω (v. 17.20) por "desear", según su acepción normal: "Estar inclinado, dispuesto" (Rom 13,3), "tener intención de" (Lc 14,28), y en conformidad con la psicología de esta alma, rica en buena voluntad, pero falta de resolución.

2. Cf. Mt 8,19; Mc 4,38; Jn 11,28; 13,13-14, etc.

3. Los rabinos eran interrogados —por ejemplo R. Eliezer, hacia el año 90— por sus alumnos acerca de este problema (cf. *Berakh.* 28b; STRACKBILLERBECK, o.c., I p. 808.810). La expresión ζωὴ αἰώνιος = (הַבָּא) עוֹלָם חַיֵּי ya se encuentra en Dan 12,2; se "entra" en el mundo futuro, *Sanh.* 98a; 110b, *Aboth* IV 16; *Targ. Ps.* 40,8, etc.).

son las obras que debo practicar[4] para tener la certeza de la suprema recompensa? Su intención, a lo que parece, es procurarse una garantía, un "seguro", diríamos de buena gana. La vida eterna, efectivamente, es una adquisición y una posesión, un derecho al menos que puede ser registrado en buena y debida forma si se ha cumplido algo verdaderamente bueno, digno de suscitar la complacencia divina. El nuevo Maestro, ¿no conocerá un medio, un procedimiento infalible?

La respuesta de Jesús (v. 17) es delicada en extremo: orienta a eliminar en el interlocutor la idea jurídica y exageradamente material que tiene de la vida moral y religiosa. Desde el momento en que se trata de la vida eterna, no son tanto las "obras" lo que se tiene en cuenta cuanto la persona misma de Dios, que otorga ese don. Más aún: todo lo que el hombre pueda "hacer de bueno", de mejor, incluso de óptimo, no tiene más que un valor relativo (cf. Is 64,5), que jamás constituye un derecho estricto a un bien propiamente divino. Además, Jesús sugiere al joven la inanidad de su búsqueda jurídico-moral: Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ. A este neutro —que implica la observancia de los mandamientos[5]— substituye un masculino; a esa preocupación por las "cosas", opone a Dios en persona: εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός[6]. *Bonus de bono bene docet* (BENGEL).

Pero la intención del joven es recta. El Maestro se da cuenta de ello. Por esto responde a la aspiración profunda de esta alma asegurándole —con la autoridad de un profeta divinamente acreditado—: La observancia de los mandamientos mosaicos, expresión de la voluntad de Dios, es el medio para entrar en la vida. Esta llamada al Decálogo, que

4. ποιεῖν ἀγαθόν; cf. JOSEFO, *Guerra*, I 392, πειράσομαι (Augusto) δὲ καὶ αὖθις ἀγαθόν τι σε.

5. Lo "bueno" es, entre los rabinos, una designación constante de la Ley y de su observancia cuando glosan el Sal 39,3; Prov 4,2; 28,10; cf. *Aboth* VI, 3; *Berakh.* 5a. CHR. SENFT, *Jésus et les commandements dans les Évangiles synoptiques*, en *Hommage et Reconnaissance a K. Barth* (Paris 1946) p. 239-244.

6. "Es indudable que esta breve frase, sin θεός, ni πατήρ. κ. τ. λ. produce un grandísimo efecto. Si se considera el bien, es preciso fijarse en Dios. La ironía de los críticos contra esta interpretación, tradicional, aunque con diversas variantes, no hace que deje de ser sólida" (M. J. LAGRANGE, op.c.).

hubiera podido iluminar a un prosélito, le parece demasiado elemental al aspirante a la vida eterna; él ha sobrepasado con creces el conocimiento de los rudimentos de la religión, parece haber tenido incluso una clara experiencia de la vida espiritual; en todo caso ha llegado a la edad de los problemas teológicos y quiere elevarse por encima de la corrección moral común. Toma en serio la respuesta de Jesús y piensa que la indicación de los mandamientos (τὰς ἐντολάς) debe evocar los preceptos particulares reservados a los perfectos. Pide la revelación de los mismos: "¿Cuáles?"[7]; y el Maestro enumera cuatro preceptos negativos, según el orden del Ex 19,13-16; Dt 5,17, poniendo a continuación el mandamiento positivo de la piedad filial, colocado —en la segunda tabla del Decálogo[8]— antes de los precedentes. Finalmente, añade el precepto positivo de Lev 19,18 sobre el amor al prójimo.

La respuesta del joven es tan viva que se la puede dar el acento de una impaciencia dolorosa, e imaginar que interrumpió al Maestro en su evocación de la moral elemental[9]. El puede testimoniar noblemente que ha sido un observador íntegro de la Ley, pero no ha encontrado la paz del corazón[10]; él busca una cosa distinta, sin darse cuenta de que precisamente se halla en el umbral del reino mesiánico (Gál 2,21). Interpretada en función de este drama íntimo, la oposición ταῦτα πάντα ἐφύλαξα· τί ἔτι ὑστερῶ[11]

7. V. 18; cf. Rom 3,27. "ποίας no es τίνας, y, por consiguiente, no es "cuáles" son los mandamientos, sino "qué clase de mandamientos" (M. J. LAGRANGE, ib.).

8. "Quare non facit mentionem de mandatis primae tabulae? Quia pronum videbat ad dilectionem Dei, ideo non fuit necesse. Item haec sunt praevia ad dilectionem" (SANTO TOMÁS).

9. Sin duda, el Maestro iba a recordar el primer mandamiento de adorar a Dios y de fidelidad con respecto al mismo, puesto que, en el sermón de la montaña, había definido primeramente los deberes para con el prójimo (5,17-6,18) antes de abordar el tema de la caridad para con Dios (6,19-7,12).

10. La Ley prometía la "vida" a quien observase los mandamientos (Lev 18,5; Dt 30,15-16; Prov 7,12; cf. Ex 20,6,12; Am 5,4-6); pero se trataba sobre toda de una vida y prosperidad temporales.

11. V. 20. Los rabinos no dudaban sobre la posibilidad de observar toda la Ley, desde la *Aleph* hasta la *Taw*, de la *a* hasta la *z* (*Schab.* 55*a*; *Sota* 22*b*; *Midr. Qoh.* III 15; 20*b*; V 6,26*a*). Tal fue el caso de Pablo (Flp 3,16) y de los antepasados, Abraham, Elías, Moi-

es casi trágica. Se puede pensar que esta humilde confesión de insuficiencia, de imperfección [12], conmovió el corazón del Maestro [13]. Esta alma a quien El despierta al sentido de Dios y a la que sugiere la fidelidad valerosa, que es la condición de todas las victorias espirituales, ¿sería "atraída" a El por el Padre (Jn 6,37-40)? ¿No estaría llamada a la perfección según el espíritu de la nueva Ley (Mt 5,48)? Ella reconoce su "carencia", su deficiencia, y aspira a colmarla... También, con tacto exquisito, Jesús le propone el medio: Si deseas de verdad la perfección —el remate y la plenitud—, renuncia a las riquezas y hazte discípulo mío [14].

Este pasaje recuerda justamente la enseñanza del sermón de la montaña, en concreto las exigencias del desprendimiento de los bienes de este mundo —*hic agitur de perfectione paupertatis* (SANTO TOMÁS)—, y, sin embargo, a primera vista, no parece poder conciliarse con la prescripción mayor de la caridad para con el prójimo, criterio de perfección para los discípulos de Jesús (Mt 5,43-48). Efectivamente, Jesús había proclamado, por una parte, que la nueva justicia

sés, Aarón, que no cometieron pecado (*Qid.* IV 14; *Lev. R.* 27; 125*c*; *Sanhedr.* 101*a*; *Berakh.* IV 8*b*, 38).

12. Lo que recuerda ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡμῶν ἡ δικαιοσύνη (5,20), τί περισσὸν ποιεῖτε (5,47).

13. El contexto invita a establecer esa hipótesis; por otra parte, Mc 10,21 observa que, ante esta confesión del joven, "Jesús, fijando los ojos en él, lo amó".

14. Conocida es la continuación: Al no tener el joven valor para despegarse de sus bienes, nuestro Señor denuncia una vez más a sus discípulos el peligro de las riquezas (cf. Mt 6,24). Este interlocutor, a quien Lc 18,18 designa como ἄρχων, sólo por Mt es calificado de ὁ νεανίσκος. La mayor parte de los comentaristas ven en ello una transformación de Mc 10,20, ἐκ νεότητός μου. Pero este hombre tiene todavía padres; en caso contrario, no le habría recordado Jesús el precepto de honrarlos. Por otra parte, de los veinte a los treinta años puede muy bien hablar un hombre de su juventud pasada, especialmente un judío que evoca su fidelidad a la Ley, porque a la edad de cinco años comenzaba el estudio de la Biblia; a los diez el de la *Michna;* a los quince el de la *Guemara* (Juda b. Tema, en *Aboth* V 24). A los trece años se convertían en obligatorias para él todas las prescripciones de la *Torah.* Era *bar mizva,* "hijo del precepto", un "gran (*gadol*)" principiante en la obtención de la *rouah,* mientras que hasta este momento sólo poseía la vida animal (*néphesch*); cf. *Ioma* 82*a*. Finalmente, la invitación a la perfección puede relacionarse con la juventud del adolescente: porque ὁ τέλειος ἀνήρ designaba la edad de la plena madurez, en contraposición a ὁ νεάνιας; cf. FILÓN, *Chérub.* 114.

se definía como una imitación de Dios, especialmente por medio de una caridad universal; en cambio, ahora la τελείωσις se identifica con la renuncia; por otra, Él había extendido el precepto del amor al prójimo hasta la beneficencia con los enemigos. Ahora bien, al dirigirse al joven rico reasume íntegramente y sin matiz alguno el precepto mosaico, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

Este último punto es el más importante. Jesús añade de manera insólita este precepto de la caridad a la enumeración oficial del Decálogo [15], lo que revela la importancia que le concede. Por otra parte, si —como pensamos— el joven interrumpió al Maestro, le impidió precisar su propia idea sobre el amor al prójimo. Además queda confirmado que el mandamiento de la caridad fraterna es, en la nueva Ley, *un medio para obtener la vida eterna.* Finalmente, en vez de una instrucción propiamente didáctica a la multitud, Jesús se dirige a un alma particular, responde a una cuestión precisa y orienta sus sugerencias en función de la psicología y de las aptitudes de su interlocutor [16].

No cabe duda de que en esta exposición capital tanto de la vida eterna como de la perfección, y de los medios esenciales para conseguirlas, parece que el amor al prójimo no tiene la primacía que le había sido reservada en la carta del reino de Dios; cede el puesto a la pobreza efectiva. Por consiguiente, si se tiene en cuenta que el relato de San Mateo —en oposición con los otros sinópticos— es el único que pone en labios de Jesús el texto de Lev 19,18, se sentirá la tentación de ver en ello una glosa del evangelista, "cosa que le ha granjeado muchos reproches. Orígenes dudaba ya de la autenticidad, porque, si ese joven había cumplido el único precepto de la Ley nueva según Pablo, ya había conseguido la perfección. Pero, según Santo Tomás, se da la *dilectio secundum viam communem, et dilectio perfectionis*. Los modernos objetan que Jesús se habría salido del Decálogo al citar Lev 19,18. ¡Como si no fuera esto la mejor prueba de que la sentencia viene de Jesús, o al me-

15. "Es una adición cristianizante al Decálogo" (F. W. GREEN, *The Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1949).
16. Cf. R. THIBAUT, *Le sens des paroles du Christ* (Bruxelles 1940) p. 226ss.

nos de que procede de una fuente muy antigua! Porque un corrector se hubiese atenido al texto del Decálogo, conocidísimo de los judíos. Si, pues, Jesús añadió esta glosa, sería para situar al candidato a la perfección en el camino de una caridad perfecta, conducente a un desprendimiento efectivo"[17].

Tal es, efectivamente, según el pseudo-Orígenes latino[18], la interpretación del *Evangelio según los Hebreos* o el *Evangelio* arameo *de los Nazareos*: "Dixit, inquit, ad eum alter divitum: Magister, quid bonum faciens vivam? Dixit ei: Homo, leges et prophetas fac. Respondit ad eum: Feci. Dixit ei: Vade, vende omnia quae possides, et divide pauperibus, et veni, sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: quomodo dicis: Legem feci et prophetas? Quoniam scriptum est in lege: Diliges proximum tuum sicut teipsum, et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: Simon, Fili Ioanne, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum caelorum".

De esta manera, el socorro a los pobres queda relacionado con la observancia íntegra de los mandamientos, especialmente con el precepto del amor fraterno. Esta era también la exégesis de San Jerónimo, cuando hacía notar que, si el joven hubiera tenido en su alma el amor al prójimo, no se hubiera afligido tanto por la invitación a vender sus bienes y dar el producto de los mismos a los pobres: "Si enim hoc quod positum est in mandatis: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, opere complesset, quomodo postea audiens: *Vade et vende quae habes, et da pauperibus*, tristis recessit, quia habebat possessiones multas"?[19]

---

17. M. J. LAGRANGE, *in h.l.*

18. PG 13, 1393-1394.

19. SAN JERÓNIMO, *Commentarium in Evangelium Matthaei*: PL 26, 142; reasumido por Santo Tomás (*in h.l*), quien consagra un largo comentario al v. 21 para precisar en qué consiste la perfección propuesta por Jesús. Rechaza la interpretación de Orígenes, que piensa que se posee la perfección desde el momento en que, se ha distribuido todos los bienes (cf. 2 Cor 8,14), porque tal desprendimiento no es

Esta exégesis tradicional tiene todas las probabilidades de ser cierta, porque valora las ideas principales del relato, respetando a la vez sus matices: 1.º) Jesús, al tratar de asegurarse acerca de la sinceridad de la aspiración del joven a la perfección, le recuerda el fundamento de toda vida espiritual auténtica, la moral del Antiguo Testamento, concebida como fidelidad a la voluntad divina tal como estaba expresada en la Ley. 2.º) Cita sólo los preceptos del Decálogo relativos al prójimo, y les añade, con su propia autoridad, el mandato del amor fraterno, que considera como el más importante y fundamento de todos los demás. 3.º) Como su interlocutor se manifiesta fiel a la legislación mosaica —ταῦτα πάντα ἐφύλαξα—, Jesús le revela la "perfección" del reino de los cielos, a la que esta alma aspira a tientas, τί ἔτι ὑστερῶ? Se trata de amar al prójimo de una manera tan real y generosa que se le dé en limosna todos los bienes materiales. Se pone el acento sobre una forma eminente de caridad: la misericordia y la beneficencia para con los necesitados (πτωχοῖς). Más aún, no basta con socorrerles a base de los propios bienes, sino que —libre de los cuidados que impone su administración— deberá consagrarse, siguiendo al Maestro, a la evangelización, es decir, a la salvación espiritual del prójimo, la forma más alta de la caridad. La promesa final: ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς (v. 21) reasume θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ (6,20), de lo que esa promesa es una aplicación particular, y que debe interpretarse de acuerdo con el mismo espíritu (cf. 6,24): Las exigencias de la caridad, por su propia naturaleza, no tienen límite [20].

De manera que, si el sacrificio de las riquezas ocupa materialmente el puesto más importante —como conviene

---

más que una condición, el camino abierto hacia la perfección, que consiste en la caridad (cf. Col 3,14).

20. El conjunto es una aplicación de la parábola del reino de los cielos "semejante a un mercader que busca perlas preciosas. Habiendo hallado una de gran precio, se fue, vendió cuanto poseía y la compró" (Mt 13,45-46). Mediante el perfecto πέπρακεν, Mt insinúa que la venta de los bienes anteriores ha supuesto tiempo y que es definitiva, mientras que el aoristo ἠγόρασεν evoca la adquisición inmediata de la perla; basta un solo acto para obtenerla, para entrar en posesión del reino.

mientras se permanece en el orden de los medios—, no se impone más que como condición preliminar, para servir a los fines de la caridad[21]. Es la caridad la que esclarece el sentido del diálogo y su progresión[22]. La oposición entre el τί ἀγαθὸν ποιήσω del joven, y el εἰ θέλεις τέλειος εἶναι de Jesús no se comprende más que en función de la concepción diferente de una moral de obediencia y de una perfección de amor[23]. Por un lado, una observancia jurídica de actos prescritos, distintos, perfectamente catalogados, consistente en no perjudicar a los demás y en honrar a los más allegados; por otro, un amor interior que abandona toda propiedad y se sacrifica a sí mismo, para venir en ayuda de las miserias materiales y espirituales del prójimo más ignoto. ¿Cómo se puede llegar a un desinterés de esta clase si no es considerando que sólo Dios es bueno (v. 17), y obrando según su ejemplo (v. 48)?

IV. *La caridad para con Dios y para con el prójimo, fundamento e inspiración de la moral en el reino de los cielos.* Mt 22,37,39: [36] Διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη εν τῷ νόμῳ; [37] ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ, Ἀγαπήσεις Κυριον τὸν θεόν του ἐν ὅλῃ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοιᾳ σου. [38] αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. [39] Δευτέρα δὲ

21. San Pablo concretará que la limosna de cuanto se posee no basta, por sí misma, para constituir la τελειότης (1 Cor 13,3).

22. Graduación claramente vista por B. C. Butler (*The Originality of St. Matthew* [Cambridge 1951] p. 133). Se la puede resumir así: Cumplir los mandamientos, amar al prójimo *como a sí mismo* es el camino de la salvación. Amar al prójimo *más que a sí mismo*, renunciando a todos los bienes propios para dárselos a él y seguir a Jesús, es la *perfección*. En la primera etapa se da la fidelidad a la tradición de Israel; en la segunda, se es auténtico discípulo de Cristo, hijo del Padre, que está en los cielos.

23. Perfección propuesta y no impuesta, dejada a la libre elección del alma; cf. los mismos casos de imperativo acompañados de la nota facultativa en el v. 11 (la castidad perfecta) y 20,26ss (la sumisión voluntaria). La tradición cristiana los interpretará en el sentido de "consejos". "Est enim duplex via. Una sufficiens ad salutem; et haec est dilectio Dei et proximi cum sui beneficio, sine suo gravamine, secundum quod habetur: 1 Cor 8,3: *Qui diligit Deum cognitus est ab eo;* et hanc servaverat. Alia est perfectionis, ut diligere proximum cum sui detrimento; et hanc non servaverat; ideo cum nuntiata fuit ei *abiit moerens*" (Santo Tomás, *in h.l.*).

ὁμοία αὐτῇ· Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. [40] ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται [1].

Esta perícopa, demasiado simple en apariencia, es en realidad una de las más misteriosas del Evangelio, por conservar algo del carácter "enigmático" de la pregunta del interlocutor y de la respuesta de Jesús. Transcurría la última semana en Jerusalén. Fariseos (cf. 21,45; *22*,15,34,41), saduceos y herodianos multiplicaban sus insidiosos ataques contra el Maestro, tratando de cogerle en falta y comprometerle. Al final de una discusión sobre la resurrección de los muertos, se formó un compacto grupo de fariseos; al comprobar que los saduceos han sido reducidos al silencio, les sustituyen ellos y se ponen de acuerdo para desencadenar un nuevo ataque.

Uno de ellos, un jurista —que, según el contexto, debía de ser un doctor especialmente versado en exégesis [2]—, prepara una trampa; literalmente, pone al Maestro a prueba [3], planteándole respetuosamente esta cuestión: "Maestro [4], ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley?" v. 36). Algunos exegetas ven en esto una cuestión de escuela; pero, por una parte, su testificación rabínica es demasiado tar-

---

1. El lugar de este relato, salido de *Sg*, está mejor en Mt que en Lc; cf. L. VAGANAY, o.c., p. 90.119.138. H. A. Hunt (*The great Commandment*: The Expository Times LVI [1944] 82-83) distingue dos series de apotegmas independientes, pero semejantes en Mt 22,34-39; Mc 12,28-34; Lc 10,25-27; 20,39.

2. νομικός, raro en Mt, pero atestiguado por los mejores *mss.*, debe conservarse (cf. W. C. ALLEN, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* [Edimbourg [3]1947] p. 240). No se trata de un jurisconsulto en sentido griego (Tit 3,13) sino de un escriba (γραμματεύς), tal vez incluso de un nomodidáscalos (Lc 5,17.21), un doctor especializado en el estudio del código mosaico y de su jurisprudencia, un "halakista" ante la letra.

3. πειράζων αὐτόν. En el relato paralelo de Mc 12,28-34, este escriba es de buena fe; y, en rigor, podría tomarse aquí el verbo πειράζω en buen sentido: "sondear, probar para saber"; pero el contexto (cf. v. 34.41) apenas permite dudar de la pérfida intención del legisperito. No trata en modo alguno de ilustrarse, sino de meter a Jesús en un aprieto. Es preciso admitir la absoluta independencia de Mt —testigo ocular, sin duda— con respecto a Mc, que es el menos virulento de los Sinópticos contra los fariseos.

4. διδάσκαλος, cf. *supra*, p. 39.

día [5]; por otra, la cuestión está planteada con tal caridad [6], que este aparente candor por parte de un enemigo debe de ocultar una dificultad totalmente distinta de la opuesta por los doctores. ¿Cuál?

Puesto que el interlocutor es un fariseo-jurista, ve en la *Ley* la *base* de toda la vida religiosa, la mediación en las relaciones del justo con Dios. Para él y para su partido, la cuestión crucial a propósito de Jesús es conocer su posición frente a la *Torah*. Algunos de sus actos, como los milagros en día de sábado [7], o algunas de sus afimaciones sobre la pureza, tenderían a hacer creer que El se desligaba fácilmente de tal o cual precepto. ¿Cómo entendía El la fuerza obligatoria de la Ley? ¿Establecía una jerarquía entre los mandamientos del Decálogo? ¿Practicaba una elección? ¿Reconocía la autoridad de Moisés?

Declinando el terreno jurídico, Jesús responde citando íntegramente el precepto de la caridad para con Dios [8]. In-

5. Cf. D. Buzy (*Évangile selon saint Matthieu* [Paris 1935] p. 300), que resume a Strack-Billerberck (p. 900-905): "Podemos incluso en la actualidad medir el alcance exacto de la pregunta. La Sinagoga tenía conocimiento de 613 preceptos (611 mosaicos: valor numérico de las letras que componen la palabra *tora*, más los dos mandamientos de Dios: *Yo soy el Señor, tu Dios; no adorarás otro Dios que a mí*; o también, 248 preceptos positivos, es decir: *haz* (*miswôth 'aséh*) y 365 negativos, o sea: *no hagas* (*miswôth lô ta 'aséh*). Estos 613 mandamientos se dividían todavía en preceptos "leves" (*qallôth*) y en preceptos "graves" (*hamârôth*); los "leves" eran aquellos cuya transgresión se podía expiar por medio de la penitencia; los "graves", aquellos cuya transgresión estaba castigada con la muerte, por ejemplo, el homicidio, la idolatría, la impureza, la profanación del nombre divino o del sábado... Esta terminología había dado origen a sinónimos: de acuerdo con el valor presunto existían mandamientos *mayores* (*miswâh gedôlâh* o *rabbâh*) y *menores* (miswâh ze 'erah). Había incluso *mandamientos mínimos* (ἐντολαὶ ἐλάχισται, Mt 5,19) y mandamiento mayor (ἐντολὴ μεγάλη), aquel del que se preocupa el jurisperito".

6. Hace contraste —ciertamente percibido por el evangelista— con el caso absurdo de la mujer de los siete maridos, imaginado sin éxito por los saduceos (22,23-33). Esta es la razón de que los fariseos acordasen plantear una cuestión aparentemente fácil, pero cuyo carácter insidioso conocen.

7. Cf. Mt 12,1-14; la omisión de los deberes filiales (15,1-9). *¿Quid* de los motivos legítimos de divorcio (19,3-9)?

8. Dt 6,5 (cf. nuestros *Prolégomènes* p. 95). Mt substituye tres veces el ἐξ con genitivo de los Setenta por ἐν con dativo. Por ser este giro más fiel a בְּ del original hebreo, podría pensarse que Mt arameo corrigió la versión griega de acuerdo con el hebreo. Sin em-

siste y comenta: "Es el más grande y el primer mandamiento"[9], cosa que ninguno de sus adversarios podía contradecir[10], porque esta adoración era el artículo central del *credo*, que cada israelita debía recitar dos veces al día (*Shema*), y que estaba escrito en su filacteria. Pero Jesús añade una precisión que no se le había pedido[11]. Sugiere al jurista que su pregunta estaba mal formulada: no hay un mandamiento mayor, sino dos: "el segundo, es semejante a éste[12]: Amarás al prójimo como a ti mismo" (v. 39). Esta citación exacta de Lev 19,18 no tendría nada de particular[13] si no

---

bargo, el *Testamento de Zabulón* 10,5 ponía ὑμεῖς δὲ φοβεῖσθε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν ἐν πάσῃ ἰσχύι ὑμῶν. (Sobre la independencia del relato de Mt y su carácter semítico, cf. B. C. BUTLER, *The Originality of St. Matthew* [Cambridge 1951] p. 136-137). Además, el δυνάμεως de los Setenta está reemplazado en Mt por διανοίᾳ (cf. JOSEFO, *Antiq.* VII 269: ἡ σὴ διάνοια τὸ θεῖον ἀγαπῶσα). El artículo τῇ delante de καρδίᾳ, debe omitirse en el texto de Mt con los mejores *mss.*; en los otros se explica su inserción por conformidad con el original de los Setenta.

9. v. 38. El positivo μεγάλη, con sentido de comparativo, es un hebraísmo (רב), que equivale al superlativo μεγίστη (cf. 5,19); pero no es imposible en el griego clásico (cf. FR. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[7], Göttingen, 1943, n. 245). Cf. JOSEFO, *Antiq.* 15,137.

10. "*Hoc est primum et maximum mandatum*. Maximum capacitate: istud enim est in quo omnia continentur" (Santo Tomás); "πρώτη; praeceptum non modo maximum necessitate, amplitudine, diuturnitate rei; sed etiam *primum* natura, ordine, tempore, evidentia" (BENGEL).

11. Algunos *mss.* entre los que se cuenta *D*, añaden un δὲ adversativo después de δευτέρα, subrayando la intención polémica de Jesús, que no quiere detenerse sobre su victoria dialéctica, y que no teme enunciar su enseñanza más personal.

12. En el relato paralelo de Mc 12,29, el Señor se refiere a esta confesión de fe de Israel, introduciendo el precepto del amor de Dios mediante el "Ἄκουε, Ἰσραήλ, "escucha" — שמע".

13. Cf. Mt 19,19. No hay motivo para que un buen número de exegetas vean en la coordinación de los dos preceptos una innovación de Jesús porque se la encuentra en el *Testamento de los Doce Patiarcas, Isaach*, V, 2, ἀγαπᾶτε κύριον καὶ τὸν πλησίον; VII, 6, τὸν Κύριον ἠγάπησα ἐν πάσῃ ἰσχύι μου' ὁμοίως καὶ πάντα ἄνθρωπον ἠγάπησα; cf. *T. Dan.*, V, 3. Se ha dudado de la autenticidad de estos textos, que serían interpolaciones cristianas (M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus, Christ.* Paris 1931, p. 124, n. 4), pero el propio Filón ha referido los dos preceptos "principales", a título de clasificación pedagógica —es cierto— entre la multitud de las prescripciones enseñadas en las escuelas judías, más bien que como una verdad práctica: ἔστι δ'ὡς ἔπος εἰπεῖν τῶν κατὰ μέρος ἀμυθήτων λόγων καὶ δογμάτων δύο τὰ ἀνωτάτω κεφαλάια, τό τε πρὸς

estuviera introducida mediante una fórmula demasiado audaz, δευτέρα [εντολή] ὁμοία αυτῇ [14]: Amar al prójimo es un mandamiento igual o equivalente al precepto de amar a Dios.

No es fácil concretar el sentido del trivial ὅμοιος, que aquí, sin embargo, reviste una importancia extrema. Es el término que se aplica constantemente a las *analogías* del reino de los cielos [15] y por el que se subraya una *semejanza*, se asemeja una persona a otra (Is 14,14, דָּמָה), se comparan dos dimensiones o dos cualidades *comparables* (Ap 18, 18). Puede significar: 1.º) semejanza remota [16]; 2.º) parecido de naturaleza, de especie o de categoría (Gál 5,21), dentro del cual subsisten diferencias intensas, tal como la mujer es semejante al hombre (Gén 2,20, כְּמוֹ), es decir, proporcionada y complementaria [17]; 3.º) identidad absoluta (Sab 18,11). Pero en la Biblia este adjetivo indica con mucha frecuencia una cualificación de excelencia. Cuando el Antiguo Testamento quiere exaltar a un Patriarca (Eclo 44,19), a un justo (Job 1,8; 2,3), a los reyes de Israel [18] y al mismo Dios [19], declara: "¿Quién es como tú? Nadie es semejante a ti, ni te iguala. Tú no tienes igual". Esto sería el equivalente de nuestro vulgar fuera de concurso. De acuerdo con estos usos, puede pensarse que el segundo mandamiento es de la misma naturaleza o del mismo valor que el primero. Es análogo, en el sentido de que, sin ser estrictamente igual, es semejante a él y constituye con el mismo una clase, una categoría especial de preceptos, absolutamente distinta de todos los demás. Su asociación al mandamiento de amar a Dios indica que se trata de una cualidad de excelencia y

θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης· ὧν ἑκάτερον εἰς πολυσχιδεῖς ἰδέας καὶ πάσας ἐπαινετὰς τέμνεται (*De spec. leg.* II, 63). Debe observarse que ἀγαπάω es totalmente eliminado; pero en lugar del πλησίον judío, Filón inserta la φιλανθρωπία ¡que se extiende a toda la humanidad!

14. *B* pone ὁμοίως; *D*, ὁμοία ταύτῃ; *K*, ὁμοία αὕτῇ.
15. Mt *13*,33,44,45,47,52; 20,1; cf. 11,16; Lc 6,47.
16. Cant 2,9 (דָּמָה); cf. Prov 19,12; Jn 9,9; Ap 1,13,15 etc.
17. En este sentido, el hombre se une a su semejante, 13,15; cf. 27,9; 28,4; 1 Jn 3,2.
18. 1 Sam 10,24; 1 Re 3,12-13; 2 Re 18,5; 23,25.
19. Ex 15,11; Sal 35,10; 86,8.

de universalidad, incluso más: de una identidad en la naturaleza del amor.

Jamás había llegado a estos extremos el Antiguo Testamento, ni siquiera en las más elevadas exhortaciones de los profetas. Hay aquí un progreso notable —por lo menos en la explicitación— con relación al mismo sermón de la montaña. A partir de esa época, Jesús había atribuido sin duda una auténtica filiación divina al discípulo que le amase; pero obrar a imitación de Dios y tener los mismos sentimientos y la misma perfección interior no implica todavía la semejanza o igualdad de los actos o de los objetos de la caridad: ¡Dios y el prójimo! Así como no podía tratarse de identificar personas tan dispares, tampoco puede tratarse más que de una equivalencia moral.

Lo cual puede entenderse de dos maneras: Dios considera como dirigido a sí mismo el amor manifestado al prójimo (cf. Mt 35,31-46); por este último, la fe y la caridad llegan al mismo Dios[20]; o bien —*ex parte subiecti*—: el cristiano ama a su prójimo porque Dios se lo exige (Antiguo Testamento), a imitación de Dios (sermón de la montaña), teniendo en el corazón el propio amor divino que le ha sido infundido (San Pablo). Parece preferible esta segunda interpretación[21]. Según la primera, efectivamente, no habría más que un mandamiento: Amar. Ahora bien, Jesús no sólo mantiene la distinción de preceptos, sino que afirma su jerarquía: Hay uno absolutamente primero y más grande, para con Dios. Si el otro le es semejante, tiene la

---

20. "Quare dicit quod est simile primo? Quia quando diligitur homo, cum homo sit ad similitudinem Dei, diligitur Deus in illo; ideo simile est primo mandato, quod est de dilectione Dei" (SANTO TOMÁS). Lo mismo A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1948) p. 657.

21. "ὁμοία αὐτῇ (Mc αὕτη) demuestra que el segundo mandamiento se funda sobre el primero. La semejanza está en la caridad, que no se dirige al prójimo más que por Dios" (M. J. LAGRANGE, *in h.l.*). "Amor proximi est similis amori Dei, prae omnibus aliis officiis, sicut luna est similis soli, prae omnibus astris" (BENGEL). "Este otro deber ocupa el segundo lugar..., porque nuestro amor a Dios es la base del amor al prójimo. En El somos todos hermanos" (A. PLUMMER, *An exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew* [Londres °1928] p. 309).

categoría de segundo[22]. Una aproximación tan estrecha entre ellos no puede venir más que de la misma naturaleza de ἀγαπᾶν: Se trata de un idéntico amor que tiene dos objetos distintos: Dios o el prójimo, sea este último el pariente, el enemigo o el necesitado. En cualquiera de los casos, se desea el bien del otro, se le manifiesta respeto, se le honra y se le sirve. Este amor está tan profundamente arraigado en el corazón del hombre, tiene tal dinamismo, tal poder de expansión, que puede imperar a toda la vida moral.

Tal es, al menos, la conclusión que se puede sacar de los ejemplos de ἀγαπᾶν en el Antiguo Testamento griego, y lo que deja entender la reflexión final referida por San Mateo, pero ignorada por los otros sinópticos: ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται (v. 40). El escriba había pedido una exégesis de la *Ley*. Jesús extrae su respuesta del Pentateuco, pero subraya que los dos grandes preceptos dominan no sólo sobre las prescripciones del Pentateuco, sino también sobre la enseñanza de los profetas. Por consiguiente, son el alma y la vida de toda la legislación y de toda la doctrina del Antiguo Testamento.

En el griego profano y en el bíblico (תלה), el verbo κρεμάννυμι —sinónimo de ἀρτάω, ignorado por la Biblia— significa primeramente "atar"[23], "suspender" un objeto[24], especialmente las armas o un equipo militar[25]; pero en la mayoría de los casos indica la supensión de un hombre[26],

22. Como en Mc 12,31; pero en Lc 10,27 no habría más que un solo mandamiento doble.

23. Cf. Ez 15,3: "clavija para colgar de ella cualquier objeto"; atar una cuerda (HOMERO, *Il.* VIII 19).

24. HESÍODO, *Trav.* 627; *Inscripción de Delos* (CH. MICHEL, *Recueil d'inscriptions grecques* [Paris 1900] n. 833, 107; Sal 137,2.

25. HOMERO, *Il.* VII 83; PÍNDARO, *Pyth.* V 34; ARISTÓFANES, *Ach.* 58; HERÓDOTO, I 34 y 66; Ez 27,10-11; Cant 4,4. Sólo en Act 28,4 se emplea este verbo a propósito de un animal: la víbora colgada de la mano de Pablo.

26. ¿Cuál es el camino más corto para el hades? "No hay más que uno, que parte de una cuerda y de un escabel: No tendrás más que colgarte de él" (ARISTÓFANES, *Gren.* 121; cf. *Nubes* 870; *P. Caro Zenón* 59202, de 254 antes de Cristo; no reaparece más en los papiros antes del siglo VI de nuestra era) Gén 40,19.22; 41,13; Dt 21,22.23; Jos 8,29; 10,26; 2 Sam 4,12; Lam 5,12; Est 2,23; 5,14; 7,10; 9,13-14,25.

por ejemplo, de Absalón colgado por los cabellos o el cuello [27]; paralelos que apenas esclarecen nuestro pasaje. Sin embargo, κρεμάννυμι tiene el sentido de "plantar, arraigar" en Ez 17,22. Según Job 26,7, Dios "tiende el septentrión sobre el vacío, y cuelga la tierra sobre la nada"; Judit (8,24) declara: "Mostremos a nuestros hermanos que de nosotros *pende* su vida, que la *conservación* del santuario, de la casa y del altar se apoya sobre nosotros"; finalmente, cuando Dios dice del mayordomo de palacio, según Is 22,23-24: "Yo le *plantaré* como clavo en lugar seguro, y será trono glorioso de la casa de su padre. Sobre él será *colgada* (ἐπικρεμ) toda gloria de la casa de su padre, los vástagos y descendientes...", es necesario interpretar que todos los miembros de la familia le deberán sus beneficios, riquezas, honores, etc... El verbo κρ. implica, pues, la idea de fijeza y de solidez, y se le podría traducir por "hallar un punto de apoyo" [28].

En esta acepción, el amor para con Dios y para con el prójimo es, en la nueva Ley, el *fundamento* sobre el cual *se apoya* toda la conducta religiosa y moral del hombre [29], como una puerta sobre sus goznes [30]; al suprimirlo se desploma todo el edificio; esto podría expresarse én lenguaje parabólico: Así como los objetos están colgados de un clavo y están bien sujetos a él, así cada acción particular del justo —o según la mentalidad judía: cada precepto de la Ley— está fundamentada sobre el mandamiento del amor [31].

Este matiz de castigo y de suplicio se halla en Mt 18,6; Lc 23,39; Act 5,30; 10,39; Gál 3,13; cf. FILÓN, *De post. C.* 61.

27. 2 Sam 18,9-10. Se describe a los niños como colgados de los pechos o del cuello de su madre (1 Mac 1,61; 2 Mac 6,10). En sentido metafórico, la vida del cautivo está colgada de un hilo (Dt 28,66; Cf. ARISTÓTELES, *Ret.* III 14,1415*a*, 12).

28. Cf. JENOFONTE, *Anab.* III 2,19: "Por lo que a nosotros se refiere, nuestra base es mucho más sólida (ἀσφαλεστέρου) que la de los caballeros suspendidos sobre sus caballos (κρέμανται)".

29. Lo cual confirma el uso de ἐν en Mt, en lugar de ἐξ. Cf. Filón, que a propósito de los dos κεφάλαια de la Ley, declara: ὧν ἑκάτερον εἰς πολυσχιδεῖς ἰδέας καὶ πάσας ἐπαινετὰς τέμνεται (*De spec. leg.* II 63).

30. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin ⁴1952) *in h.v.*

31. Cf. BERTRAM, en G. KITTEL, *Th. Wört* III 918; T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus* (Cambridge 1951) p. 302ss.

El acento está puesto sobre la cohesión interna[32]: Sea cual fuere la materia o el objeto de su actividad conforme con un mandamiento especial, el fiel obrará siempre en nombre del amor.

Desde entonces, la imagen del fundamento resulta demasiado estática, y habrá que pensar que la caridad es como una causa que produce efectos múltiples, como una fuente con las más diversas derivaciones y corrientes[33]. Así como no se puede imaginar un río sin una fuente que lo alimente, tampoco se podrá concebir un cristiano que esté dispuesto a obrar por un "principio" distinto del amor, cuyas palabras y actos no revelen esa caridad, o que no se santifique en virtud de la misma[34].

He aquí por qué puede decirse que de los dos grandes mandamientos dependen, o que en ellos están contenidos, "toda la Ley y los Profetas"[35]. El amor contiene y "resume" toda la moral cristiana, a manera de un principio rico en todas sus virtualidades. Es claro que en esto está el sentido de la respeusta de Jesus al legalista, porque confirma la preocupación de la antigua sinagoga por reducir a algunos grandes principios fundamentales la multitud de los preceptos de la *Torah*. Hillel, hacia el año 20 antes de nuestra era, declaraba: "Lo que no quieras para ti, no lo hagas a tu prójimo. Esto es toda la *Torah;* lo demás es su comentario" (*B. Schab.* 31[a]). R. Aqiba († 135) se expresa más cla-

32. Cf. Gén 44,30: El alma de Jacob está unida al alma de José (ἐκκρέμαται).

33. Filón da el sentido de "derivar, salir de" a κρε. en *De post. C.* 61; *Agric.* 97; cf. PLATÓN, *Leyes* VIII 831c: ἐξ ὧν κρεμαμένη; PLUTARCO, *Banq.* VIII 19: ὁ ἐκ τοῦ σώματος κρεμάμενος.

34. "Tota doctrina legis et prophetarum dependet ab his. Finis in appetibilibus se habet ut principium in speculativis: procedit enim scientia a princiis ad conclusiones, et sic tota scientia ex principiis iudicatur, sicut et in omnibus operabilibus totum dependet a fine. Quia ergo dilectio est finis (1 Tim 1,5, *Finis praecepti est caritas*), ideo ab istis dependent omnia alia" (SANTO TOMÁS). Bertram (*l. c.*) cita a PLUTARCO, *Cons. ad Apoll.* 28: τὸ γνῶθι σαυτὸν καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν· ἐκ τούτων γὰρ ἤρτηται τὰ λοιπὰ πάντα. Cf. *S. Deut.* XLI 11,13: "La acción depende (= fluye, deriva, תלוי) de la enseñanza, y no la enseñanza de la acción".

35. Fórmula que recuerda aquella de la "regla de oro": οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (Mt 8,12). Cf. Gál 5,14: ὁ γάρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τον πρησίον σου ὡς σεαυτόν; Rom 13,9.

ramente: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo; éste es el gran principio fundamental (*Kelul gâdôl*) de la *Torah*" (*Sifr. Lev.* 19,18; *Gen. R.* 24; 16*b*). Según R. ben Azzai, hacia 110: Cuando Dios creó al hombre, le hizo a su imagen; y ahí tenemos un principio más general que el de R. Aqiba (*Sirf. Lev.* 19,34). Hacia 220, Bar Qappara preguntará: "¿Cuál es el menor mandamiento del que está suspendido (תלוין בה) todo el cuerpo de la Ley?", y cita Prov 3,6 (*Berakh.* 63*a*). Finalmente, R. Simlaï, a mediados del siglo III, observa que los 613 preceptos promulgados por Moisés en el Sinaí, fueron reducidos a once por David (Sal 15,2-5), a seis por Isaías (Is 23,15), a tres por Miqueas (Miq 6,8), a dos por Amós (Am 5-4) y a uno por Habacuc: El justo vivirá por su fidelidad... [36].

Nuestro Señor los redujo a dos, que no constituyen más que uno. Opone el conjunto de la Ley y los Profetas (ὅλος κτλ...) a estos dos (ταύταις ταῖς δυσίν), pero para unirlos mediante una íntima compenetración; de tal manera que la magnitud de una virtud o el valor preceptivo de un mandamiento habrá que apreciarlo de acuerdo con su "unión" más o menos estrecha con el amor. Por consiguiente, el Maestro respondió a la cuestión del legista dando a ποία (ἐντολὴ μεγάλη) el sentido de: "Qué clase, qué categoría" de preceptos es la suprema [37]. Es la caridad para con Dios; el amor al prójimo pertenece a esta misma categoría; toda la legislación moral depende de la caridad y la promueve. Esto equivalía a oponer la importancia impar de esta última al "juridicismo" y al formalismo de sus adversarios, y, por consiguiente, equivalía a condenar la casuística. Era, por añadidura, unificar toda la moral, primeramente fundamentándola por entero en la adoración y el culto exclusivo de Dios (moral religiosa); luego, consagrando al sujeto de la misma al servicio de los hermanos, en nombre mismo del amor que él tiene a Dios (moral social); finalmente, exigien-

---

36. Hab 2,4; en *Tanch.* B. 19; 16*b*. Cf. otras referencias en E. LOHMEYER, W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen 1956) p. 330 n. 1.

37. Cf. 19,18; 21,13.

do del alma una actitud fundamental, una sola disposición interior, la caridad (moral individual).

Lo maravilloso está en que Jesús ha expresado esa concepción partiendo del mismo texto del Antiguo Testamento[38]. Es verdad que los rabinos habían vislumbrado a veces esta primacía del amor[39], pero sólo la autoridad de Jesús fue capaz de imponerla, porque únicamente El estaba cualificado para interpretar y cumplir los oráculos divinos de la antigua alianza, y porque en nombre de este amor a Dios y a los hombres va El a dejarse crucificar; lo que en manera alguna prescribía ningún precepto de la "Ley"[40].

---

38. "¿El doble mandamiento de Jesús constituye verdaderamente la fuente de toda su moral? En este caso, esa moral es una, porque los dos mandamientos se reducen a la unidad. Por otro lado, es a la vez tradicional y original. Tradicional ,porque está ligada con la antigua alianza; original, porque la revelación de Jesucristo la confiere una autoridad propia, mediante la cual es, a la vez, inculcada con más claridad y con más fuerza, y cuyas consecuencias se deducen de una forma que la antigua ley apenas permitía prever. Y al mismo tiempo está articulada con tal sobriedad, que no estorba en manera alguna el desarrollo del espíritu y del sentido moral" (M. J. LAGRANGE, *La Morale de l'Évangile* [Paris 1931] p. 202-203).

39. A propósito de cualquier texto evangélico, puede siempre establecerse un paralelo rabínico más o menos exacto, al menos en la materialidad de la expresión. Pero una cosa es la sentencia aislada de un doctor, y otra bien distinta la formulación de una doctrina coherente. Así es cómo Hillel, que tan por alto coloca el amor en la frase citada, escribe también: "Ama a las criaturas y condúcelas a la Ley "(*Aboth* I 12), lo que revela con suficiente claridad su concepto de la *ahabah*. Por el contrario, el *logion* de Mt 22,37-39 es evidentemente el resumen del Evangelio, ilustrado con todos los discursos y actos del propio Salvador. Aquí tenemos "la carta breve y expresiva de una vida nueva animada por la caridad. Se puede preguntar si no habrá influido sobre una bella expresión del *Talmud* de Jerusalén (*Péa* 1; cf. trad. Schwab, *h.l.*, p. 8): "La limosna y la práctica de buenas obras equivalen a la observancia de todos los mandamientos de la Ley" (M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* [Paris 41929] p. 323.

40. A. SCHLATTER, o.c., p. 657.

B. *El sustantivo* ἀγάπη.

El enfriamiento de la caridad en la tribulación. Mt 24, 12: "[9] Entonces os entregarán a los tormentos y os matarán, y seréis aborrecidos de todos los pueblos a causa de mi nombre. [10] Entonces se escandalizarán muchos, y unos a otros se harán traición y se aborrecerán. [11] Y se levantarán muchos falsos profetas que engañarán a muchos. [12] καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν, ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν [13] Mas el que perseverare hasta el fin, ése será salvo" [1].

Esta sección inaugura —después de la introducción sobre la destrucción del templo (24,1-3)— el gran discurso sobre la ruina del judaísmo y la caída de Jerusalén, indicio del fin del mundo. En efecto, lo que sucederá al tiempo de la catástrofe nacional dentro de algunos años se reproducirá con mayor intensidad al final de los tiempos; y así como "el comienzo de los dolores" (v. 8) en Palestina preparará el nacimiento de una nueva edad del mundo, un advenimiento de Jesús a su Iglesia, así también, la tragedia moral y religiosa que marcará los últimos días de este mundo será el preludio de la *parousia* del Hijo del Hombre [2]. Los v. 4-14 describen la primera fase del drama: por una parte, los signos precursores (v. 4-8); por otra, la conducta de los discípulos (v. 9-14). El odio de los paganos y de los judíos se desenca-

1. Esta sentencia arcaica, únicamente conservada por Mt, que la bebió en su propia fuente, pertenece a la triple tradición; cf. L. VAGANAY, o.c., p. 16.211.216.283.

2. Cf. A. FEUILLET, *La synthèse eschatologique de saint Matthieu (24-25)*: RB (1949) 340-364. El paroxismo de la iniquidad en el último período de la historia del mundo es un lugar común de la escatología judía; cf. *Documento de Damasco* VIII 16-17; *Henoch* XC 6-7; *Jubileos* XXIII 14-19; *Testamento de Leví* XVII 10-11; *Judá* XXI 6-XXIII 4; *Asunción de Moisés* IV 6-V 4; *Manual de Disciplina* X 22-23; *Himnos* IV 11-13; el *Talmud* (*Sanhedr.* 97a; cf. STRACK-BILL., I p. 585).

denará contra la comunidad agrupada en la adoración, el culto, el amor y la fidelidad hacia su Señor, "en su nombre". Los cristianos serán ajusticiados y condenados a muerte. Pero, cosa sorprendente, estas persecuciones, que el Maestro había evocado en otro tiempo como una bienaventuranza (5,10-12), son no sólo un acontecimiento escatológico que ha de proceder al "fin", sino ocasión de caída por un gran número: Muchos se escandalizarán, es decir, sucumbirán bajo el efecto del terror; harán traición. Un resultado de la θλῖψις tan dramático y tan inesperado obliga a pensar que no se limitará a algunos casos excepcionales y a los débiles, sino que se extenderá a la apostasía de un gran número incluso de cristianos valerosos[3].

A consecuencia de estas traiciones a la fe, la comunidad cristiana se disgregará. A la primitiva unión de toda la Iglesia en la caridad, sucede la ruptura de esa unidad. Peor todavía: los apóstatas traicionan a sus hermanos cristianos, les denuncian y los entregan a los perseguidores; "el hermano entregará al hermano a la muerte, y el padre al hijo, y los hijos se levantarán contra los padres y les darán muerte" (10,21); "los enemigos del hombre serán los de su casa" (v. 36). ¡Al odio normalísimo de los impíos contra los discípulos de Jesús (Jn 15,19), se añade este escándalo del odio recíproco de los discípulos! Finalmente, surgirán falsos doctores en gran número dentro del mismo seno de la Iglesia y agravarán el abatimiento de los corazones mediante la confusión de los espíritus (cf. 7,15).

Persecución de los paganos, delación y odio dentro de la comunidad, herejías, mentiras, patrañas en labios de los predicadores[4], he ahí el exceso y el misterio de la iniqui-

---

3. "*Tunc scandalizabuntur multi.* His ponit pericula ab interioribus... etiam multum perfecti scandalizabuntur... etiam electi turbantur cum vident scandala" (SANTO TOMÁS). Debe compararse con Dan 11,41 (Sept.): πολλαὶ σκανδαλισθήσονται (וְרַבּוֹת יִכָּשֵׁלוּ); cf. TEODOCIÓN: πολλοὶ ἀσθενήσουσιν.

4. Cf. L. Cerfaux (*La charité fraternelle et le retour du Christ selon Jo* XIII 33-38: Ephemerides Theologicae Lovanienses [1948]

dad[5], preludido de la *parousía*[6]. La extensión del mal está tan subrayada como su gravedad[7]; está expresada muy intensamente por medio del verbo πληθύνω[8], desconocido en el lenguaje de los papiros, pero empleado constantemente con buen sentido en el Nuevo Testamento[9]. De suyo significa "multiplicar, hacerse abundante, aumentar"; la mayoría de las veces implica un matiz de progreso: "propagarse cada vez más", con acepción peyorativa, evidente en nuestro pasaje: "ser excesivo". Este es el verbo que usan los Setenta para expresar la multiplicación de los pecados, los crímenes, la prostitución, las infidelidades y los ultrajes[10], especialmente a propósito de la malicia creciente de los hombres antes del diluvio (Gén 6,5) o de la depravación de Sodoma y Gomorra (Gén 18,20). Estos ejemplos contribuyen a in-

---

326-329) ha subrayado cuán concreta es esta evocación. Cita la utilización del texto de Mt por la *Didaché* XVI 1-4; II *Clemente* XVII 2-4; I *Clemente* II 4-8; y demuestra cómo la caridad es "la ocupación normal de los cristianos mientras esperan la *parousía* y se preparan para el juicio (cf. Gál 6,10); ella constituirá el lazo entre la vida presente y el mundo futuro. Pero, durante la gran tribulación de los últimos tiempos, será particularmente probada; el odio penetrará en el seno de esta Iglesia, caracterizada por la unión y el gozo fraterno. Y este escándalo, esta suprema iniquidad es una señal de la *parousía*. Juan el Bautista exhortaba ya a las obras de caridad con la perspectiva del día del juicio inminente (Lc 3,9-11)".

5. ἀνομία es, literalmente, la desobediencia voluntaria y hasta el desprecio de la ley; pero, de hecho, es la oposición radical a la "justicia" (2 Cor 6,14) y a la "santificación" (Rom 6,19; cf. Tit 2,14), que caracteriza al cristiano; es, pues, una especie de vicio general que Dios odia (Heb 1,9) y que Cristo maldice (Mt 7,23; 13,41; cf. 23,28) al final de los tiempos.

6. 2 Tes 2,7; cf. 1 Jn 3,4. San Mateo, en esta sección que le es propia —por lo menos los v. 10.12 vienen de los *logia*—, evoca primero el *exceso de la iniquidad,* y luego la *apostasía* que la seguirá.

7. Cf. πάντων, v. 8: πολλοί, v. 10; πολλοί, πολλούς, v. 11: πολλῶν, v. 12. Esto significa la gran multitud, opuesta a algunas individualidades de cristianos fieles; cf. P. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus* (Fribourg-en-Br. 1879) p. 479.

8. *D* lee πληθυναι. Sobre este verbo, cf. Delling, en Kittel, *Th. Wört* VI, p. 279-282.

9. Act 6,1; 7,17; 9,31; 12,24; 2 Cor 9,10; Heb 6,14; 1 Pe 1,2; 2 Pe 1,2; Jds 2.

10. Cf. 2 Re 21,6; 2 Cr 36,14; Esd 9,6; Jer 37,15; Ez 11,6; 16,27; 23,19; Os 8,11; 9,7; Am 4,4; Sal 40,13.

terpretar el auge de la ἀνομία al fin de los tiempos [11]; no sólo se desarrolla y multiplica hasta el punto de contaminar a la mayoría de los cristianos, sino que cada día es más avasalladora, extiende su contagio; es como una inundación que excede toda medida; τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν sería, pues, el predominio del mal en la Iglesia.

De ahí resulta el enfriamiento de la caridad, ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν [12]. Nada se podría decir más exacto: porque al resumirse ὅλος ὁ νόμος en la caridad [13], toda ἀνομία supone una herida contra ésta y, de algún modo, la disgrega. Pero ¿de qué "caridad" se trata? Es la única vez

---

11. G. Kittel ha notado la acepción escatológica de ἀνομία (*Der Iakobusbrief und die Apostolischen Väter*: ZNTW [1950] 74), evidente en *Testamento Dan.* V 4-VI 6: "Yo sé que en los últimos días os alejaréis del Señor y os irritaréis contra Leví y os opondréis a Judá... Todos los espíritus del mal y del orgullo conspirarán contra la constancia de los hijos de Leví y les arrastrarán a pecar contra el Señor... Temed al Señor, hijos míos, y prestad atención a Satanás y a sus espíritus... El ángel de la paz fortalecerá a Israel para que no caiga en los últimos males (εἰς τέλος κακῶν). Pero sucederá que, en el tiempo de la iniquidad de Israel (ἐν καιρῷ τῆς ἀνομίας του Ἰσραήλ), el Señor no los abandonará". La comunidad de Qumrân, que tiene conciencia de vivir en los últimos tiempos que preceden a la venida del Mesías, opone "los espíritus de verdad y los espíritus de iniquidad... De la fuente de las tinieblas (salen) las generaciones de la iniquidad... En manos del ángel de las tinieblas se encuentra enteramente el gobierno de los hijos de la iniquidad..." (*Manual* III 19-21); "Hasta este momento (la renovación de todas las cosas), los espíritus de la verdad y de la iniquidad se disputarán el corazón de los hombres... Si el hombre hereda un puesto en el partido de la iniquidad, por ese mismo motivo se convertirá en un impío, y abominará la verdad... Dios los ha colocado (a los dos espíritus) en igual proporción, hasta el término fijado y hasta la renovación" (IV 23-25). "Por consiguiente, el príncipe de las tinieblas es quien tiene el imperio de la iniquidad, que ponen de manifiesto todos los impíos y pecadores. La ἀνομία es un espíritu o un poder satánico que incita al mal bajo todas sus formas" (IV 9), y cuya hostilidad contra Dios culminará al final de los tiempos (2 Tes 2,3.7). De esta manera, en todo el que comete pecado puede descubrirse la filiación diabólica, el reino de la ἀνομία, como lo ha demostrado claramente I. de la Potterie (*Le péché, c'est l'iniquité (1 Joh 3,10)*: Nouvelle Revue Théologique [1956] 785-797).

12. Cf. Josefo, *Guerra* V 472: τὸ συμβὰν καὶ πρὸς τὸ μέλλον ἔψυξε τὴν ἐλπίδα.

13. Mt 22,37-39; Rom 13,9; Gál 5,14.

que se emplea el sustantivo ἀγάπη en San Mateo, e incluso en los Sinópticos, a excepción de Lc 11,42; pero aquí se emplea sin complemento. Según el contexto, y especialmente el v. 13, habría que entenderlo del gran mandamiento del amor de Dios[14], en la acepción general y, a la vez, precisa del Antiguo Testamento: "fidelidad, observancia de los mandamientos, adoración y servicio del Dios verdadero solamente"[15]. A consecuencia del progreso victorioso de la iniquidad, un gran número de cristianos rompen los lazos de la alianza, multiplican las transgresiones, se dejan invadir por el contagio de los vicios, sucumben bajo las amenazas de los perseguidores con los que pactan (cf. 6,24) y, finalmente, apostatan. De ahí que la salvación sea prometida sólo a la ὑπομονή, a la fidelidad perseverante y confiada (v. 13; cf. 10,22). Pero como la ἀγάπη para con Dios es inseparable del amor al prójimo (22,37-40), puede haber en ello una alusión al doblegamiento de la caridad fraterna[16].

---

14. Cf. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (Göttingen 1937) *in h. l.* Comparar el empleo de ἀγάπη, como forma de εὐσέβεια, en *Ep. de Aristea* 229.

15. Sab 3,9; 6,18; cf. *Prolégomènes* p. 88ss.

16. Así lo entienden Crisóstomo, Bengel, Zahn, Bauer, Cerfaux. Según una tradición constante, el fin de los tiempos —caracterizado por la apostasía y la corrupción— será una época de guera intestina (*Testamento de Zabulón* IX 5), de calumnias y de violencias (*Sal. de Salomón* IV 26; VII 1; XII 1; XVII 6), de rencores y de odios contra el prójimo (*Documento de Damasco* I, 19-20; VIII 5-6 = XIX 17-18), de los hijos contra su padre, de los jóvenes contra los ancianos (*Jubileos* XXIII 16-23). "Los traidores de los últimos días" (*Midrash de Habacuc* II 5) rechazarán las sentencias de los sacerdotes exegetas. "Todos los hijos de Israel se odiarán unos a otros". (*Testamento de Leví* XVII 5; cf. XVI 2: "Odiaréis a los piadosos"). Se difundirán la injusticia y la mentira (IV de *Esdr.* V 1-2; *Libro de los secretos de Henoch* 22); triunfarán los malvados (*Hen.* XCIII 9; cf. 2 Tim 3,1-5). "Cuando se acerque (literalmente, a los talones) el Mesías, aumentará la insolencia... Las gentes de las fronteras andarán errantes de ciudad en ciudad sin hallar compasión... Los jóvenes harán avergonzarse a los viejos... El hijo humillará al padre; la hija se levantará contra su madre; la nuera contra la suegra; se tendrá por enemigos a los habitantes de la propia casa" (*Sota* IX 15). Acerca del apogeo del mal, signo escatológico más constante, cf. B. Rigaux, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniciens* (Paris 1956) p. 251-257.655.

En un período de turbulencias y de persecución, cuando los apóstatas denuncian y entregan a sus amigos y a los miembros de la propia familia, los cristianos fieles a su fe se defienden o protegen mediante procedimientos indignos, sin cuidarse de los hermanos, llegando incluso hasta comprometerles para salvarse a sí mismos. Se trata, en todo caso, del hecho del gran número (ἀγ. τῶν πολλῶν), y no habrá peligro de subrayar con exceso la gravedad de este escándalo escatológico[17] si se tiene en cuenta que la ἀγάπη es mencionada aquí como la expresión auténtica de la vida cristiana y que, en la mente del Maestro, debe ser ella el criterio y la predicación viva de su Iglesia[18].

Esta caridad se "tornará fría". Con razón los comentaristas transcriben literalmente esta metáfora que apenas puede precisarse. El verbo ψύχω[19] significa en primer lugar "soplar, respirar"[20]; después "refrescar, enfriar"[21]. Esta evolución de la temperatura puede ser, en efecto, bienhechora —y se hablará de un enfriamiento del corazón o de la amistad[22]— o funesta: uno está helado por el terror[23], los hue-

17. Compárese con Rom 8,35-39: "¿Quién nos separará de la ἀγάπη de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre o la desnudez, el peligro, la espada?... Nada podrá separarnos de la ἀγάπη de Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro". Cf. 2 Tim 4,16: "En mi primera defensa, nadie me asistió, antes bien todos me desampararon; no les sea tomado en cuenta". Refiere Tácito que, en tiempo de la persecución de Nerón, "se convenció [de cristianismo] a los primeros detenidos, que lo profesaban; luego, por delación de aquéllos —*deinde indicio eorum*— a una gran multitud" (*Ann.* XV 44).

18. Jn 13,35. PH. H. MENOUD, *La Vie de l'Église naissante* (Paris-Neuchâtel, 1952).

19. *Hap.* N. T. Raro en los papiros, *P.S.I.*, VI 603, 11; *P. Petr.* II 14,8 (sig. III a. J.C.).

20. HOMERO, *Il.* XX 440.

21. Trátase de la temperatura del aire (HERODOTO, III, 104; PLATÓN, *Fedro 242a;* FILÓN, *Cherub.* 88); del cuerpo humano (PLATÓN, *Tim.* 88*d; Filebo 46c*); del agua (HERODOTO, IV 181) o de las piedras (PLATÓN, *Tim.* 60 *d*).

22. HOMERO, *Il.* X 575.

23. ESQUILO, *Prom.* 693.

sos se secan[24], uno es presa del frío de la muerte[25]. En esta acepción se toma ψύχω en el pasaje presente; no se trata de una disminución, de una debilitación progresiva de la caridad, sino de su extinción. La ἀγάπη es comparada al fuego; amar es arder[26]. La esposa del Cantar había dicho de la caridad: "Son sus dardos saetas encendidas, son llamas de Yahvé. Las aguas copiosas no pueden extinguir la ἀγάπη ni los ríos sumergirla"[27]. Pero, cuando un fuego se enfría, muere, se apaga[28]. Lo que la esposa del Cantar declaraba imposible, se realizará al final de los tiempos. Bajo el efecto de la iniquidad generalizada y victoriosa, un gran número de cristianos perderá su primitiva calidad[29], y de vivos se convertirán en muertos espirituales.

24. Jer 8,2; cf. 2 Re 19,24; JENOFONTE, *Cyn.* V 3. Las versiones armenia y geórgica de Mt 24,12 traducen por "secar".

25. ARISTÓTELES, *Rétor.* IV 1527; Cf. PLATÓN, *Tim.* 76c, donde los cabellos, a causa de la desecación de la piel, caen y perecen. En retórica, "el frío" es sinónimo de flojedad, de inercia, y se opone a la vida (PS. LONGINOS, *Sobre lo sublime,* XXVII 1).

26. Cf. Eclo 9,8: φιλία ὡς πῦρ ἀνακαίεται; PLUTARCO, *Amatorius* 8: "Se quema de amor por él, ἔραται... καὶ κάεται"; cf. 1 Cor 7,9: πυροῦσθαι; FILÓN, *Leg. alleg.* I 84: πεπύρωται ἐν εὐχαριστίᾳ θεοῦ. En la *Novela de Metiocos y Parténope,* del siglo II de nuestra era (*Pap. Berlin* 7927, 23,25; cf. *Aegyptus* 1935 p. 405-414; FR. ZIMMERMANN, *Griechische Roman-Papyri* [Heidelberg 1936] p. 56), se dice que Eros consume a los amantes con las llamas del amor (πυρπολεῖν; cf. ANACREÓN, LXIII 6), y que pone en sus almas un πνεῦμα πυρός. Cf. Meleagro, θερμὸς Ἔρως (*Anthologia* I, JACOBS, n.° 83). Con razón los Padres, Teofilacto, San Alberto, Cayetano, han entendido del Espíritu Santo o de la caridad la misteriosa frase de Jesús: "Yo he venido a echar fuego en la tierra, ¡y cómo deseo que arda!" (Lc 12,49). Sobre la asociación de Cristo con el fuego, cf. Act 2,3; Lc 3,16; 24,32; sobre este último texto, cf. CH. C. TORREY, *The Translations made from the Original Aramaic Gospels* (New York 1912) p. 316.

27. Cant 8,6.7. En Mc 8,38; Mt 12,39; 16,4 (cf. Sant 4,4), la generación contemporánea de Jesús es calificada de adúltera, μοιχαλίς, metáfora que se remonta a Oseas, y que evoca la infidelidad del pueblo de Dios ideado como la esposa de Yahvé; su traición culmina en la idolatría, la peor ofensa al amor, porque es desapego del esposo divino, lo contrario del apego de la ἀγάπη.

28. Cf. PLATÓN, *Critias* 120b: "el fuego de los sacrificios estaba enfriado, τὸ πῦρ ἐψυγμένον"; FILÓN, *De leg. alleg.* I 5.

29. Ap 2,4: τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες. 3,16: "Porque eres tibio, y no eres hirviente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca". ζεστός no significa "caliente", como se traduce normalmente,

Durante esta inmensa prueba, la salvación de cada uno no se podrá realizar más que por medio de una obstinada perseverancia, ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται[30].

---

sino "hirviente" (ζέω). "Los filósofos de la naturaleza", según Jámblico (en Stobeo, I 49,32, edic. Wachsmuth, p. 366) hacían derivar el verbo "vivir" (τὸ ζῆν) de "hervir" (ἀπὸ τοῦ ἀναζεῖν); por tener el alma su origen en el fuego (cf. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermes Trismégiste* III [Paris 1953] p. 27.39.55). Según esta analogía, el enfriamiento es una muerte o aniquilación.

30. V. 30. Compárese con Mc 9,49: πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται; sentencia que al principio no pertenecía ciertamente al contexto en que ha sido intercalada, y que debe poner la mira en la gran prueba escatológica. L. Vaganay (*Car chacun doit être salé au feu* en *Memorial J. Chaine* [Lyon 1950] p. 367-372; *Le Problème synoptique* p. 361-404) ha probado que ese fuego es el de la caridad (Lc 22,49), y que la sal es el símbolo de la fidelidad. La sal es, efectivamente, un agente de conservación y de purificación, asociado al fuego del holocausto (Lev 2,13; Núm 18,9; Ez 43,24). En la crisis final, en la que la mayor parte de los discípulos apostatan, sólo subsistirán los que conserven el fuego de un amor indefectible, que actuará en esas circunstancias a la manera de la sal y les conservará en la perseverancia. El ἁλισθήσεται de Mc no es más que el comentario del ὁ ὑπομεινας de Mt, y se le puede traducir: todo el que será preservado o todo el que perseverará mediante el fuego... Este, del que se piensa que estará extinguido en la mayor parte, será el principio de la salvación en algunas excepciones porque habrá guardado todo su fervor. De donde la exhortación de Mc 9,50, que pondría la mira en la caridad fraterna que supera los escándalos en el seno de la Iglesia: "Tened sal en vosotros, y vivid en paz unos con otros". Cf. W. Nauk, *Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship*: Studia Theologica VI 2 (1953) 165-176.

C. *El adjetivo* ἀγαπητός

Ἀγαπητός, ignorado por Jn, se encuentra ocho veces en los Sinópticos, y se atribuye siempre a Jesús. Los relatos del bautismo y de la transfiguración son tan estrechamente paralelos, que los analizaremos en su triple relación sinóptica. Es notable que el primer testimonio de un vocablo derivado de ἀγαπάω en el Nuevo Testamento —a principios del año 28— se refiere al amor de caridad que el Padre celestial tiene hacia su Hijo.

I. *La proclamación divina en el bautismo de Jesús.* Mt 3,17; Mc 11,1; Lc 3,22: Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

Ninguno de los evangelistas describe o sugiere el rito según el cual fue bautizado Jesús. Los cielos se abren o "se hienden" (*Mc*), y el Espíritu (*Mc*), un Espíritu de Dios (*Mt*), el Espíritu Santo (*Lc*), en forma corporal, desciende sobre Jesús tan pronto como sale del agua (*Mt*). Del cielo —morada de Dios (Mt 5,34)— se deja oír una voz, y, según *Mt*, que la traduce con una oración indirecta, no se dirige derechamente a Jesús (es escuchada al menos por Juan Bautista [cf. Jn 1,32-34]), sino a todo el pueblo [1], porque tiene por finalidad poner de manifiesto la dignidad del Hijo de Dios [2]: Este es mi Hijo, el Amado, en quien yo me complazco [3].

---

1. Supuesta tal publicidad, resulta inverosímil que pueda interpretarse esta declaración como "una experiencia puramente privada de Jesús", según lo hace J. N. Sanders (*The Fundations of the christian Faith. A Study of the Teaching of the New Testament in the Light of historical Criticism* [Londres 1950] p. 78; cf. F. C. Burkitt, *The Baptism of Jesus*: The Expository Times XXXVIII, 5 [1927] 198-202).

2. Subraya esto el óstracon egipcio del siglo vi, publicado por E. G. Turner (*Catalogue of greek and latin Papyri and Ostraca in the Possession of the University of Aberdeen* [Aberdeen 1939] n. III;

La declaración de filiación, cuya fórmula recuerda la de Sal 2,7 dirigida al Mesías: Σὺ εἶ ὁ υἱός μου[4], podría —en rigor— entenderse en sentido amplio, de una simple filiación adoptiva[5] o de algún lazo moral creado por puro favor entre Dios y Jesús; pero, según el uso clásico recordado por Hesiquio, lo mismo que por el empleo viejotestamentario[6], el epíteto ὁ ἀγαπητός añadido a υἱός no permite dudar de que aquí se trata no sólo de una filiación en sentido es-

---

cf. *Chronicon Pascale*: PG 92, 545-548; A. Jacoby, *Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu*, Strasbourg 1903), y que sigue a nuestro Mt canónico.

3. Mt 1,11; Lc 3,22 refieren exactamente la misma sentencia, en segunda persona: Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα; de manera que esta "palabra" del Padre debe venir, no de la problemática fuente Q (cf. G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospels according to S. Matthew* p. 107; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrina of Baptism* [Londres 1948] p. 19.25-26; cf., sin embargo, la originalidad de Lc resaltada por G. O. Williams, *The Baptism in Luke's Gospel*: The Journal of Theological Studies [1944] 31-38; pero contradicho por H. Sahlin, *Studiem zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums* [Uppsala 1949] p. 61), sino de la catequesis jerosolimitana (*Mg*); cf. L. Vaganay, o.c., p. 176.235.

4. Varios manuscritos, testigos del texto occidental (D, cierto número de los latinos, conocidos ya por San Agustín, *De consensu Evang.* II 14), el *Evangelio de los Ebionitas* (S. Epifanio, *Haer.* XXX 13) continúan la cita del salmo (cf. Taylor, en "The Journal of Theological Studies" [1906] 560ss.). Resulta extraño que esta lección extraviada sea conservada o favorablemente acogida por críticos como W. Manson, Th. Zahn, M. Dibelius, E. Klostermann, A. v. Harnack, J. Moffatt, B. Streeter, H. Sahlin, etc. Esto les permite traducir: "A partir de hoy, tú eres mi Hijo", y ver en el bautismo de Jesús el comienzo de su mesianismo y de su adopción por el Padre. Según H. Sahlin (*Der Messias und das Gottesvolk* [Uppsala 1945] p. 238), el proto-Lucas representaría una cristología adopcionista. Sin embargo, υἱός μου significa "hijo mío", y no "hijo para mí, considerado como tal"; cf. las observaciones de M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc* (Paris [4]1929) p. 11-14; y H. Balmfort, *The Gospel according to saint Luke* (Oxford 1949), p. 135-138.

5. Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen [11]1951) p. 23.

6. La demostración de C. H. Turner (Ο ΥΙΟΣ ΜΟΥ Ο ΑΓΑΠΗΤΟΣ, en "The Journal of Theological Studies" [1926] 113-129), completada con Plutarco (*De amic. mult.* 2: "Ομηρος ἀγαπητὸν υἱὸν ὀνομάζει "μοῦνον τηλύγετον", τουτέστι μήτ' ἔχουσιν ἕτερον γονεῦσι μήθ' ἕξουσι γεγενημένον; citado por A. Souter, art. ΑΓΑΠΗΤΟΣ: ib. [1927] 59-60; cf. ib. [1919] 339-344) es absolutamente convincente; cf. en nuestros *Prolégomènes*, las referencias dadas en la p. 216, s.v. Hijo; R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford 1950), p. 32; y textos como Gén 22,2.12.16; Jue 11,34; Jer 6,26; Am 8,10; Mc 12,6; Lc 20,13.

tricto —un hijo engendrado según la naturaleza— sino exclusiva, y de un orden trascendental: El hijo amadísimo es el hijo único[7]. Si nos mantenemos en el plano lingüístico, esta declaración de filiación no puede ser equivalente a un reconocimiento o a una consagración de mesianidad[8]. Sin duda que ésta no queda excluida, pero la palabra divina contiene mucho más. De ahí que el Padre celestial en persona —ἐκ τῶν οὐρανῶν es una perífrasis respecto de Dios—, al designar a Jesús como Hijo suyo muy amado, quiera revelar a toda alma exenta de prejuicios que El ha engendrado, como todo padre, a su propio Hijo[9] y que le profesa

7. No hay razón alguna para pensar que la voz del cielo se limitaba originariamente a "Tú eres mi Hijo", como sostenía B. W. Bacon (*Jesus' Voice from Heaven:* The American Journal of Theology [1905] 451-473), ni tampoco para considerar esta filiación según la concepción estricta del Antiguo Testamento. Los evangelistas, que tenían un sentido muy vivo de la humanidad del Salvador en la tierra, y conservaron para El los nombres contemporáneos de: Jesús, Rabbi, Profeta, Hijo de José, no dudan en calificarle de "Hijo, Hijo de Dios" e "Hijo mío", según la declaración del Padre. Esta calificación, anterior a toda propagación de la catequesis oral en el mundo griego, no es una creación de la fe de la comunidad primitiva; data del mismo ministerio público y por el mismo título que las apelaciones "Cristo, Hijo del Hombre, Hijo de David"; salida de los testigos inmediatos del Salvador, que expresan lo que pensaba éste de sí mismo (cf. Mt 11,25-27), constituye el testimonio de la fidelidad de los evangelistas a la más antigua tradición. "De los pasajes del NT en que el nombre o el título de Hijo se aplica a Jesús, es absolutamente imposible sacar la conclusión de que indique la misma clase de filiación que la que constituye el privilegio de los cristianos" (V. Taylor, *The Names of Jesus* [Londres 1953] p. 70; cf. B. B. Warfield, *Biblical and Theological Studies* [Filadelfia 1952] p. 157-168). Para W. Michaelis (art. ὁράω, en G. Kittel, *Th. Wört.* V 354,10; 355, n. 197), la voz celeste es una verdadera proclamación de la filiación divina, y de simple mesianismo.

8. Ciertamente, en numerosos pasajes, la fórmula "hijo de Dios" es mesiánica (cf. Mt 12,18; 16,16); pero las más de las veces, especialmente en el bautismo y en la transfiguración, "es mesiánica y algo más. Y el más es la realidad significada" (V. Taylor, ib.). Cf. Jn 20,31; el Evangelio ha sido escrito para que se crea que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. La nueva realidad se sale del sentido limitado del antiguo vocablo.

9. A pesar de ser cierto que un rey del pueblo elegido puede ser llamado hijo de Dios (2 Sam 7,14; Sal 89,27; cf. W. Michaelis, *Das Evangelium nach Matthäus* [Zürich 1948] *in h.l.*); que "elegido" (ὁ ἐκλελεγμένος, cf. Lc 9,35) y "amado" (ἀγαπητός, suscripción del salmo 45, mesiánico) pueden ser intercambiables (A. H. McNeile, o.c., p. 33), es necesario repetir que υἱός ἀγ. es una locución técnica que aquí no puede designar más que al hijo único (bien visto por Th. Zahn,

un amor que no tiene respecto de ningún otro. Apenas hay diferencia entre ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός y ὁ υἱὸς ὁ μονογενής[10]: El Padre celestial proclama la condición divina de Jesús.

No resulta superfluo subrayar el carácter solemne de la escena y del anuncio[11], *apertissima Dei patefactio* (BENGEL). Dios revela y proclama que Jesús es más que Hijo de David

---

Das Evangelium des Matthäus p. 149 n. 68; cf. J. M. VOSTÉ, *De baptismo, tentatione et transfiguratione Jesu* [Romae 1934] p. 12). No sirve para nada el aducir las apelaciones de θεοῦ υἱός en el paganismo (E. KLOSTERMANN, *Das Markus Evangelium* [Tübingen ⁴1950] p. 9-10; TH. NICKLIN, *Gospel Gleanings* [Londres 1950] p. 211-236), ni Is 42,1, que sólo considera al Mesías y que no es un paralelo exacto (παῖς no es υἱός; como tampoco lo es τέκνον; cf. 1 Tim 1,2, al que remite P. Gould [*A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St Mark*, Edimbourg 1897] p. 12). Mientras los críticos imaginen lo que debe ser o significar un texto, en lugar de aceptarlo tal cual es —una vez verificado y depurado por la crítica textual— jamás serán exegetas. Esto es lo que debe decirse a propósito de la perícopa sinóptica del bautismo de Jesús, que es quizás la más importante del Nuevo Testamento desde el punto de vista doctrinal. Puede verse el ejemplo más reciente de comentario imaginativo del "bautismo" en R. GRAVES, J. PODRO, *The Nazarene Gospel restored* (Londres 1953) p. 102-124.

10. Jn 3,16. Cf. G. DALMAN, *Die Worte Jesu* (Leipzig 1898) p. 226-230; F. CEUPPENS, *Theologia Biblica* III: *De Incarnatione* (Turin 1950) p. 28ss. 198; J. BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* [Zürich 1951]. Sin embargo, si se compara la designación de los otros hijos únicos en el NT, salta a la vista cuán singular es la de Jesús. Esta "unicidad" es referida siempre al padre o la madre. Lc 7,12 designa de este modo al hijo de la viuda de Naím: μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ; la hija de Jairo: θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ (Lc 8,42); el padre del niño lunático suplica al Señor que eche una mirada a su hijo: ὅτι μονογενής ἐστιν (Lc 9,38); cf. Mt 17,15: ἐλέησόν μου τὸν υἱόν· Mc 9,17; ἤνεγκα τὸν υἱόν μου.

11. Sobre "la voz" del cielo, cf. Jn 12,28; Act 2,2; 9,7; 22,9; 2 Pe 1,17. Se trata de una manifestación real. Dios responde con el máximum de publicidad a la oración secreta de Jesús (Lc 3,21: Ἰησοῦ... προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν). No sirve para nada citar los paralelos rabínicos de la *bath Qol*, "hija de la voz", que no es más que un eco (*Sanh.* 11*a*), un sustituto del don de profecía, no una intervención personal de Dios. Cf. J. KOSNETTER, *Die Taufe Jesu* (Viena 1936) p. 142. R. Bultmann ha imaginado que Marcos interpretó el relato del bautismo como una leyenda, haciendo intervenir la voz del cielo y el descenso del Espíritu con miras a aplicar a Jesús la noción helenística del "hombre divino" a lo largo de su vida terrena. A lo que R. H. Fuller (*The Mission and Achievement of Jesus* [Londres 1954] p. 53) responde muy bien: Desde el más antiguo *kérygma*, se presenta el bautismo de Jesús como un prefacio de la pasión, y se coloca el ministerio de Jesús bajo el signo de la filiación, con los términos de Isaías concernientes al Siervo lleno del Espíritu.

(Mt 1,13), y más que rey de los judíos (2,2). Se podría incluso afirmar que esta comunicación de Dios a los hombres acerca de la identidad de Cristo es el elemento capital, decisivo, de la escena del bautismo. Ante el abatimiento de su Hijo, mezclado con los pecadores (cf. Heb 4,15), a manera de un penitente, y para disipar la ambigüedad que de esto resulta, Dios declara no sólo que Jesús no tiene necesidad de ser purificado (Jn 1,29), sino que El es, incluso en su condición humana, su propio Hijo, ὁ υἱός μου, es decir: que posee la misma naturaleza que El [12].

Además acredita a su Cristo ante los hombres; reconoce su imperio, sus derechos al dominio del mundo [13]. El reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios equivale —*quoad nos*— a una declaración de soberanía [14]. Por ser hijo, Cristo está capacitado para todos los actos de su ministerio. No sólo tiene toda autoridad y libertad de iniciativa, sino que el mismo Dios ratifica de una vez para siempre la inauguración de su reino, que Jesús comienza a poner por obra en la tierra [15]. Como dirá San Pablo: "Dios estaba en Cristo,

---

12. "Cuando Dios declara aquí que Jesús es su Hijo amado, esto no puede referirse simplemente al hecho de que haya sido concebido por el Espíritu Santo. La referencia recae sobre la filiación eterna. Desde toda la eternidad es —en sentido absoluto y único— el Hijo unigénito de Dios" (F. F. BRUCE, *Commentary on the Gospel of Luke* [Londres 1950] p. 147; c. A. D'ALÈS, J. COPPENS, art. *Baptême* en *Supplement* del *Dictionnaire de la Bible* [Paris] I col. 852-924). De donde la sencillez y la seguridad de las afirmaciones de Jesús reconociéndose Hijo de Dios: Mt 7,21; 10,32; 11,27; 12,50; 15,13; 21,37; 24,36; en este último texto (cf. Mc 13,32), "el Hijo" está intercalado entre "los ángeles de los cielos" y "sólo el Padre", y por este motivo se podría pensar que conoce la hora del fin del mundo; pero a pesar de su dignidad y de su proximidad excepcional al Padre, lo ignora. Mientras que la designación παρτήρ μου —desconocida de Mc— no se encuentra más que cuatro veces en Lc, aparece dieciséis veces en Mt (cf. 20,23; 25,34; 26,29, etc.).

13. De esto se ha dado perfecta cuenta el diablo, y trata de certificarse inmediatamente de ello; cf. Mt 4,1-10; Mc 1,13; Lc 4,1-12. Ahí está el nexo interno entre el "bautismo" y la "tentación".

14. Por ser Hijo de Dios y Mesías, Jesús es presentado como Señor y Dueño omnipotente del universo; cf. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* p. 25.

15. Mt 28,18; cf. Jn 10,18; 17,2; Ap 12,1. Gracias a esta autoridad "recibida", Jesús podrá proponer una enseñanza nueva (Mt 7,29; Mc 1,22,27), hacer milagros (Mc 11,28; Lc 4,36), expulsar a los demonios (Mc 3,15; 6,7; Lc 10,19), perdonar los pecados (Mc 2,10), conferir la gracia (Jn 1,2). Cf. FOERSTER, art. ἐξουσία, en G. KITTEL, *Th. Wört.*

reconciliando al mundo consigo" (2 Cor 5,19). Los Sinópticos hacen intervenir a la persona del Espíritu Santo[16], no para "santificar" a Jesús, confiriéndole un aumento de gracia, sino para guiarle en su ministerio. La inaguración del ministerio público está intrínsecamente ligada a esta efusión plenaria del Espíritu[17]. Por consiguiente, ésta ha de entenderse como un carisma real de poder y de luz, representante de toda la moción divina a que Cristo-hombre estará sometido en el cumplimiento de su misión[18]. La manifestación del Espíritu Santo, perceptible a los sentidos por la misma razón que la "voz" del cielo, tiene valor de signo y de declaración: Jesús, reconocido como Hijo único por el Padre, obra bajo la moción personal del Espíritu Santo[19];

II, p. 565-566. Bajo este aspecto, y sobre todo según San Lucas (cf. 4,16-30), "se puede considerar todo el ministerio mesiánico de Jesús desde el ángulo del bautismo" (FR. J. LEENHARDT, *Le Baptême chrétien, son origene, sa signification* [Paris-Neuchâtel 1944] p. 23-27; cf. J. SCHNEIDER, *Die Taufe im Neuen Testament* [Stuttgart 1952] p. 25ss.).

16. Mt 3,16: πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ἐρχόμενον ἐπ' αὐτον, como Lc 3,22 (*D* corrige en εἰς αὐτόν; cf. SPITTA, en ZNTW [1904] 317ss, por asimilación a Mc 1,10).

17. Mt 4,1: ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη... ὑπὸ τοῦ πνεύματος; Mc 1,12: εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον; Lc 4,1: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ. Sobre el significado mesiánico del descenso del Espíritu Santo, cf. C. K. BARRET, *The Holy Spirit and Gospel Tradition* (Londres 1947) p. 35-45.

18. En lenguaje teológico diríamos que esta nueva aportación es la apropiación al Espíritu Santo de una acción común a toda la Trinidad sobre la naturaleza humana de Jesús. El bautismo de Jesús indica una intervención de las tres personas, incluida la segunda, que obran juntamente, pero que está apropiada a la tercera.

19. Mientras que el Espíritu de Yahvé descendía sobre los profetas y se retiraba después de una inspiración momentánea, "permanece" en Jesús (cf. la insistencia de Jn 1,32: ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν; v. 33: τὸ πνευμα καταβαῖνον καὶ μένον επ' αὐτόν; El *Evangelio de los Ebionitas* declara incluso que el Espíritu entró en Jesús, κατελθούσης καὶ εἰσελθουσης εἰς αὐτόν; cf. EPIFANIO, *Haer.* 30,13). Cerinto, según San Ireneo (*Adv. haer.* I 26,1) declaraba que el Espíritu abandonó a Jesús (lat. *revolasse*) antes de la pasión; cf. H. CLADDER, *Cerinth und unsere Evangelien*: Biblische Zeitschrift (1917) 317-332. La interpretación de E. A. Abbott —descubriendo una confusión entre יונה , "paloma" y ינוח , "quedar", lo que le permite eliminar la paloma e interpretar el texto del Espíritu de Yahvé, que reposa sobre el Mesías— no ha sido aceptada (*From Letter to Spirit* [Londres 1903] p. 106-135).

la salvación de los hombres es obra común de la Santísima Trinidad [20].

En griego clásico, el tierno amor del Padre a su hijo se hubiera expresado por στοργή, pero el adjetivo ἀγαπητός añade un matiz de respeto [21], que aquí reviste un valor religioso. Si Dios ama a su Hijo, no es a la manera en que un padre se inclina sobre su chiquitín, con más o menos condescendencia y emoción, sino, por el contrario, en estricta igualdad y con la intención de honrarle; al intervenir para proclamarle su único [22], trata de exaltarle y glorificarle ante la opinión de los hombres [23].

El propio Dios concreta el matiz de esa caridad privilegiada que le une con su Hijo; se trata de una complacencia, ἐν ᾧ εὐδόκεσα. Este aoristo gnómico no incluye una relación cronológica [24]; traducción de un perfecto hebreo [25], equi-

20. De este lazo tan estrecho —y tan manifiesto en los tres relatos, especialmente en la frase única de Lucas— entre el Padre, el Espíritu Santo y Jesús, se podría sacar esta conclusión: Si las dos primeras personas son Dios, ¿cómo no ha de serlo la tercera? Aparece como reivindicada por las otras dos y como colmada por ellas.

21. Mientras que el verbo ἀγαπάω tiene una doble acepción: profana, y hasta sexual, y luego técnica y religiosa en los Setenta, el adjetivo ἀγαπητός no ha conservado más que el significado noble; de "digno de amor, amable", se pasó a la acepción "amado" —de donde su unión con un nombre propio (Rom 16,12; 3 Jn 1)— y después "excepcionalmente amado, único".

22. El artículo se coloca normalmente delante del adjetivo calificativo (cf. F. M. ABEL, *Grammaire du Grec biblique* [Paris 1927] § 32*c*), pero aquí su repetición ὁ υἱός... ὁ ἀγαπητός es muy enfática, y tiende a hacer de este epíteto una designación personal de Jesús "El muy Amado" (cf. W. C. ALLEN, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew* [Edimbourg [3]1947] p. 29). La *Peshitta*, la *Syr. sin.* y *curetoniana*, S. Efrén añaden "mi Hijo *y* muy amado".

23. Jn 12,28. Cf. ORÍGENES, ἄξια ἐστιν... τὰ ἀγαπητὰ τοῦ ἀγαπᾶσθαι· ὥσπερ οὖν τὰ εὐλογήματα μᾶλλον ὑπὸ θεοῦ εὐλογεῖται, καὶ τὰ ἀγαπητὰ μᾶλλον ὑπὸ θεοῦ ἀγαπᾶται (*Comment. in Ev. Jo.*, XX 23: PG 14,624; edic. A. E. BROOKE [Cambridge 1896] II p. 67-68).

24. Compárese παρεδόθη (Mt 11,27) y εδόθη (28,18); cf. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (Londres 1962) p. 161-162; BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen [7]1943) § 206,2.

25. Cf. Is 42,1 (citado por Mt 12,18), donde los Setenta tradujeron por εὐδοκέω el hebreo רָצָה. L. Cerfaux (*Sources Scripturaires de Mt 11,25-30*: Ephemerides Theologicae Lovanienses [1955] 334-335) supone que ese texto de Isaías constituyó la primera base del *logion* bautismal, más bien que Sal 2,7, como normalmente se piensa.

vale a un presente: "Es mi Hijo muy amado, en quien yo me complazco"; pero ¿cómo hay que interpretar este verbo, bastante impreciso y que se toma en las más diversas acepciones? En los Setenta significa sobre todo "consentir, aprobar, complacerse" [26]. Es un verbo de amor [27], pero altamente espiritual, porque εὐδοκέω guarda paralelismo con θέλω [28]. Se trata de una benevolencia activa [29]. Cuando Dios se complace en su pueblo o en los que le temen [30], lo hace para manifestarles sus favores, para librarlos, para socorrerlos [31]; si no se complace, extermina (Eclo 45,19). Es, finalmente, un verbo de deferencia, porque desde su empleo primigenio se halla asociado a προσκυνέω y significa "inclinarse" [32].

De esta manera Jesús es objeto del favor divino. Por estar estrechamente unidas la declaración de filiación y la de complacencia, es necesario entender que Cristo es el objeto de la benevolencia de Dios en cuanto hijo, siendo el único que posee toda la bondad y perfección que un hijo puede recibir de semejante Padre [33]. Este hijo, por ser único,

---

T. W. MANSON, *The Old Testament in the Teaching of Jesus*: Bulletin of the John Rylands Library (1951-52) 323-325; D. PLOOY, *The Baptism of Jesus*, en *Amicitiae Corolla* (Londres 1933), p. 245-252; KR. STENDAHL, *The School of St Matthew* (Upsal 1954) p. 144.

26. Así es como Dios recibe y acepta tal ofrenda (Sal 51,18.21; 119,108; Ag 1,8; cf. Jer 14,12; 2 Cor 12,10) y es favorable a los que ama (Sal 77,8; 85,1; Ecl 9,7; Mal 2,17; cf. Jer 2,19; 14,10).

27. 1 Cr 29,3; Sal 44,4; 102,15.

28. Sal 18,20; 147,10; de donde el sentido de "decidir" (Sal 68,17; 1 Mac 10,47; 2 Mac 14,35) y "juzgar bien" (1 Mac 14,46); acepción predominante en el NT; cf. Lc 12,32; 1 Cor 1,21; Gál 1,15; cf. SCHRENK, art. εὐδοκέω en G. KITTEL, *Th. Wört.* II p. 737.

29. 1 Mac 8,1; cf. *P. Grenf.* I 1,17 (s. II a. J.C.), εὐδοκῶ ζήλῳ δουλεύειν. B. W. Bacon (*On the Aorist* εὐδόκησα *in Mark 1,11 and Parallels*: Journal of Biblical Literature [1897] 136-139) traduce equivocadamente εὐδ. por "elegir" = ¡tal ha sido mi voluntad al elegirte como hijo mío!

30. Sal 147,11; 149,4.

31. 2 Sam 22,20 (חָפֵץ בְּ); 2 Cr 10,7; Sal 40,14.

32. Gén 24,26,48; cf. 1 Mac 1,43: εὐδόκησαν τῇ λατρείᾳ αὐτοῦ καὶ ἔθυσαν...; *P. Lond.* III 6 (s. II a. J.C.): ηὐδόκησας μὴ τῆς τιμῆς.

33. "*In quo mihi complacui*. In quocumque enim relucet bonum alicuius, in illo aliquid complacet sibimet, sicut artifex sibi complacet in pulchro artificio suo, et sicut si homo videat suam pulchram imaginem in speculo. Bonitas divina est in qualibet creatura particulari; sed numquam tota perfecta nisi in Filio et Spiritu Sancto, et

no puede menos de ser amado por Dios de una manera singular. Esta complacencia —que puede considerarse como la esencia de la dilección paterna— abarca todos los tiempos. El Padre está unido a su Hijo por amor, y "halla en El su complacencia" inmutablemente y desde toda la eternidad. Como el Hijo, torrente de vida en el seno del Padre, de quien es imagen perfecta, nace eternamente, la complacencia divina es concomitante a este origen y a esta permanente novedad. Pero en la medida en que se vea en la declaración divina una referencia a Is 41,8; 42,1-4, se podrá interpretar subsidiariamente como una aprobación paterna de la obra mesiánica de Jesús, Siervo paciente, que viene a echar sobre sí los pecados del pueblo y a quitarlos por medio de su cruz y por la institución del bautismo cristiano [34]. Dios tiene una especial complacencia en Jesús desde su nacimiento y durante su vida terrena, particularmente en su aceptación del bautismo y en su consagración a la obra de la salvación del mundo [35]. De antemano Dios aceptaría y se complacería en el sacrificio de su Hijo [36]. Desde entonces será preciso dar a εὐδοκέω su acepción jurídica constante en los papiros de la época helenística: "otorgar la conformidad, aprobar una disposición, consentir en las cláusulas de un contrato" [37]. Sinónimo de συκχω-

ideo totum non complacet sibi nisi in Filio, qui tantum habet de bonitate quantum Pater: et hoc est *In quo,* id est, ego complaceo mihi in ipso (Io 3,35)" (SANTO TOMÁS).

34. Esta es la interpretación de O. Cullmann, (*Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du Baptême* [Paris-Neuchâtel 1948] p. 13ss.

35. Jesús sería εὐάρεστος τῷ θεῷ (cf. Sab 4,10; Rom 14,18); pero la declaración del Padre mira mucho más a la persona del Hijo que a su obra, aun cuando ésta no deba separarse de aquélla.

36. Cf. εὐδοκέω en el sentido de aprobar de presente la realización de un acto futuro (la publicación de un contrato), *P. Oxy.* X 1273, 40; 1276, 20; *P. Fouad* (Alex.) XX 11; XXI, 32,42; XXIII, 23; todos del siglo III de nuestra era.

37. La cláusula de aprobación más sencilla es εὐδοκῶ "acepto" (*P. Ryl.* II 120, 24; del s. II de nuetra era). En las procuraciones para asuntos judiciales, la fórmula es εὐδοκεῖν ἐπὶ τουτοῖς (*P. Oxy.* I 97,18; cf. XCIV 15; IV 726,22; *P. Ent.* I 25 *verso*). En los negocios privados, el complemento, en dativo, se encuentra más o menos desarrollado: εὐδοκῶ τῇ αἰτήσῃ (*P. Mich.* III 165,7), εὐδοκῶ πᾶσι (*P. Fouad.*, Cairo, XXXVI 30), τούτοις πᾶσι (*P. Oxy.* IV 725,47), τοῖς προκειμένοις (*P. Ryl.* II 178,19; cf. 160*b*; *P. Reinach* CIII 38; *P. Oxy.* III 513,60),

ρῶ[38], este verbo, que expresa pleno acuerdo[39], puede ser confirmado con un juramento[40]. Por consiguiente, lo empleará el testigo o la persona pactante designada en los textos como παρόντα καὶ εὐδοκοῦντα: "presente y consintiente"[41]. Pero estos paralelismos son aparentes, porque jamás mencionan un acuerdo entre dos personas[42]; o más bien su consentimiento se refiere a un objeto que es siempre preciso o que las circunstancias y el contexto designan suficientemente. Incluso la expresión "de acuerdo, ἐξ εὐδεκούντων"[43] no alude más que al compromiso respectivo de los pacientes frente a tal o cual cláusula que tienen que observar.

En el bautismo de Jesús, por el contrario, el Padre aprueba a su Hijo y se complace en Él; εὐδοκέω expresa el acuerdo recíproco de las voluntades, con un matiz de fidelidad y de gozo. No se trata de una colaboración, de un objeto, de

---

πᾶσι τοῖς προκειμένοις (*P. Fam. Tebt.* XI 24; *P. Mich.* III 187,38,44), καθὼς πρόκειται (*P. Ryl.* II 186,35,40), εὐδ. πᾶσι τοῖς προκειμένοις καὶ ἐπερωτηθεὶς ωμολόγησα (*P. Osl.* III 135,28), τῷ κοινῷ ομολογήματι ὡς πρόκειται (*P. Oxy.* X 1278, 36), τῇ συστάσει (*P. Oxy.* II 261,17), τῷ προκιμένῳ συστατικῷ (*P. Fam. Tebt.* XLI 19), πᾶσι τοῖς ἐγγεγραμμένοις (*P. Gron.* X 27; cf. *P. Lond.* 1168,15), πᾶσι οἷς ἐὰν ὁ ἀνὴρ Προλίων περὶ τῶν κατὰ τὴν σύστασιν οἰκονομήσῃ: "Thaesis da su consentimiento a todas las disposiciones tomadas por su marido Ptollion de acuerdo con la procuración" (*P. Fouad*, Cairo, XXXV 10).

38. *P. Fouad.*, Cairo, XXXIII 17 (s. I de nuestra era).

39. Cf. *P. Princeton* II 69,7, διὰ παντὸς εὐδοξοῦντα (s. II).

40. Heracleas, asistido por su tutor, reconoce la exactitud del texto legal que le es sometido, y hace juramento sobre su acuerdo, εὐδοκῃ τούτοις (*P. Fam. Tebt.* XXIX 16; s. II de nuestra era).

41. *P. Oxy.* I 56-20-21; *P. Fouad, Cairo,* XXXVI 23; *P. Osl.* III 125,5; *P. Wiener* V 11 (contrato de matrimonio del s. IV, donde el editor, E. Boswinkel, percibe la traducción de un formulario latino, *consentientem*); cf. *P. Oxy.* III 496,8 (contrato de matrimonio: los bienes no podrán adquirirse sin el consentimiento de la novia χωρὶς εὐδοκούσης τῆς γαμουμένης; cf. III 497,3).

42. La "voz" del bautismo no hablaba ciertamente griego, ni tampoco arameo, sino hebreo (cf. Act 26,14); porque repetirá su confesión de caridad en idénticos términos a Moisés y Elías, que no podían entender más que esta lengua.

43. *P. Mich.* III 186,11; 187,9; *P. Oxy.* III 503,5; *P. Osl.* II 31,11. Cuando un padre desaprueba la conducta de su hijo, el acento recae sobre la conducta de éste más que sobre su persona: οὐκ εὐδόκηκα αὐτὸν τὸν υἱόν μου αὐτὸν (repetido) πιστεῦσαι Μηνᾷ (*P. Karan.* 473,14; s. II). Del mismo modo, una madre aprueba el acto legal de su hijo: εὐδοκῖν τῆν μη μητέρα θησῆν (*P. Ryl.* II 155,17; s. II).

una actividad, frente a los cuales Dios y Jesús abrigarán un mismo plan, sino de una complacencia sin trabas ni restricciones del Padre en su Hijo[44] y que especifica la relación íntima de aquél con éste. Se trata, pues, de una comunión de amor entre Dios y aquel a quien designa como su ἀγαπητός κατ' ἐξοχήν.

II. *La proclamación divina en la Transfiguración.* Mt 17,5: Οὗτος ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκεσα· ἀκούετε αὐτοῦ[1].

La tradición exegética ha considerado con justo título la transfiguración de Jesús como el acontecimiento central

44. Schlier cita la definición de *Anecdota Graeca* I 260,1: εὐδοκούμενος ὁ συγκατατιθέμενος καὶ ἀντιλέγων (ed. BEKKER, 1814).

1. El relato de Mc 9,7, más corto, tiene todas las probabilidades de reproducir la predicación de Pedro: οὑτός ἐστιν ὁ νίός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ. Sin embargo, la 2 Pe 1,17 menciona la complacencia del Padre, ya atestiguada en el bautismo: ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτος ἐστιν, εἰς ὃν ἐγώ εὐδόκησα. La confrontación de los relatos de la transfiguración en los dos primeros sinópticos permite concluir la independencia de Mt arameo, y la influencia de Mc en Mt griego. Lucas sigue una fuente propia. Transcribe en estos términos la declaración del Padre: Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἐκλελεγμὲνος [ἐν ᾧ εὐδόκησα, *D, M,* Ψ 544, 1689] αὐτοῦ ακούετε (Lc 9,35). La variante ὁ ἐκλεκτός (θ, *Syr hex.*, 1582) viene de Lc 23,35; y ἀγαπητός (*A, C, D, W.*, Δ *lat. Pesch.*, Marción) es una armonización de Mt y Mc. Por consiguiente, es preciso conservar el raro ἐκλελεγμένος (P45, ℵ, *B, L, boh. sah. syrsin. arm.*), desconocido del AT. Cosa que B. W. Bacon (*The Transfiguration Story*: The American Journal of Theology [1902] 249) y E. A. Abbott (*From Letter to Spirit* [Londres 1903] p. 185-205) parecen olvidar cuando reivindican esta designación como original; el segundo de estos autores ve en el ἀγαπητός de Mt y Mc una transcripción errónea de la tradición sinóptica, ¡hasta en los relatos del bautismo! El "Elegido" (בחיר) es un antiguo epíteto real (2 Sam 21,6; cf. QUELL, art. ἐκλέγομαι, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV p. 159-163), que ha sido atribuido al Siervo paciente (Is 42,1) y al Mesías (Sal 89,4; cf. SCHRENK, art. ἐκλεκτός, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV p. 189-190). Es una designación del Hijo del hombre en las *Parábolas de Henoch* (cf. M. J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* [Paris 1909] p. 89-98; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* I [Paris 1934] p. 360); de modo que, para San Lucas, la expresión Hijo de Dios no designaría —*prima facie*— más que al Mesías. Pero el verbo ἐκλέγεσθαι es aplicado a Moisés y a Aarón por Eclo 45,4.16, y esa misma obra, al declarar, en el mismo contexto, que Moisés, lo mismo que Samuel, fue

del ministerio público[2] porque es la manifestación de Dios en Cristo, lo que constituye todo el Evangelio[3]. El Señor, habiendo tomado consigo a sus apóstoles preferidos, Pedro, Santiago y Juan, sube a la cima de una montaña[4], y allí es-

amado del Señor (ἠγαπημένος, Eclo 45,1; 46,13), parece que considera claramente esos dos verbos como sinónimos, de manera que no puede excluirse del texto de Lc ni la filiación divina de Jesús en sentido estricto, ni su "amabilidad" a los ojos del Padre.

2. Los estudios sobre esta escena son numerosos y de valor: J. Blinzler, *Die neutestamentlichen Berichte über Verklärung Jesu* (Münster 1937) (hay en esta obra una presentación de las variantes de los tres textos, p. 5ss; cf. además, L. Cerfaux, *Problèmes autour du Nouveau Testament. I: Le Problème du Vaticanus*: Collationes Dioecesis Tornacensis [1935] 376-383); J. Höller, *Die Verklärung Jesu* (Fribourg-en-Br. 1937); J. M. Vosté, *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu* (Romae 1934); E. Dabrowski, *La Transfiguration de Jésus* (Roma 1939); G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story* (Edimbourg 1942); H. Riensenfeld, *Jésus transfiguré* (Lund 1947).

3. Después de H. Riesenfeld (o.c.) no puede verse ya en la transfiguración una pura ilusión de los Apóstoles (E. A. Abbott, o.c., p. 242-272; R. Hartstock, *Visionsberichte in den synoptischen Evangelien*, en *Festgabe für J. Kaftan* [Tübingen 1920] p. 130-145), una creación de la Iglesia primitiva (R. Graves, J. Podro, *The Nazarene Gospel restored* [Londres 1953] p. 503), un relato de la aparición de Cristo resucitado a Pedro (B. W. Bacon, l.c., p. 236-265). Resulta extraño que un exegeta tan despierto como O. Cullmann (*Saint Pierre, Disciple-Apôtre-Martyr* [Neuchâtel-Paris 1952] p. 54) se muestre favorable a esa aventurada tesis, igualmente defendida por Wellhausen, Bousset, Bultmann; pero W. L. Knox (*The Sources of the Synoptic Gospels* [Cambridge 1953] I p. 65) contesta que esa concepción es un ejemplo clásico de la explicación de lo *ignotum per ignotius*; un mito de teofanía, compuesto con elementos legendarios, judíos y helenísticos, como lo imaginaba M. Goguel (*Esquisse d'une interprétation du récit de la Transfiguration*: Revue de l'Histoire des Religions [1920] 145-157) y E. Lohmeyer (*Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium*: ZNTW [1922] 185-215). El carácter histórico de la escena está confimado: 1.º) por el testimonio concorde de los tres evangelistas; 2.º) por la datación excepcionalmente precisa, unido a la indeterminación del lugar; 3.º) por la inserción armónica en la evolución del ministerio público, en la época de la crisis de confianza por parte de los discípulos y del pueblo; 4.º) por la inverosimilitud de una aparición ficticia de Moisés y Elías; 5.º) por la subrayada orden expresa de silencio; 6.º) por el testimonio de un testigo ocular (2 Pe 1,16-18). Cf. A. Plummer, *An exegetical Commentary on the Gospel according to S. Mattew* (Londres [6]1928) p. 238; J. M. Vosté, o.c., p. 141-151. Acerca de las interpretaciones alegóricas y místicas de la transfiguración, cf. A. R. George, *Communion with God in the New Testament* (Londres 1953) p. 97-100.

4. Lc 9,28 dice solamente "a un monte" (εἰς τὸ ὄρος); Mt 17,1 y Mc 9,2 concretan: "a un monte alto (εἰς ὄρος ὑψηλόν). San Pablo da una cualificación teológica, ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει (2 Pe 1,18) Desde

tando en oración, se transfiguró ante sus ojos [5]: Su rostro se hizo un ascua de luz, sus vestidos se tornaron resplandecientes; aparecía dentro de un esplendor maravilloso. Lo que se revela momentáneamente es la auténtica μορφή (Flp 2,16); su esplendor es semejante a la luz del día, "rayos salen de sus costados" (Hab 3,4). Pero Cristo, que ha de venir con toda la gloria de su Padre (Mt 16,27), es en sí mismo ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστασεως αὐτοῦ (Heb 1,3). Por consiguiente, es normal que la divinidad resplandezca a través del velo de su carne y que, al menos una vez durante su vida mortal, se manifieste a sus Apóstoles en su verdadera condición —su μεγαλειότης (2 Pe 1,16; cf. Lc 9,43)—, tal como se mostrará al vidente de Patmos: "Su aspecto era como el sol cuando resplandece en toda su fuerza" [6].

Durante este estado propiamente celestial, Jesús conversa con Moisés y Elías aparecidos a sus lados [7]. Pedro no

---

el siglo IV se le identifica con el Tabor, en Galilea, pero la mayoría de los modernos lo identifican con el gran Hermón, haciendo valer que los acontecimientos precedentes se desarrollan en la región de Cesarea de Filipo y que la cima del Tabor estaba habitada. Es cierto que la escena probablemente tuvo lugar de noche (cf. Lc 9,32; W. E. EWILL, *The Son of Man and the Transfiguration* [Londres 1925] p. 125; TH. NICKLIN, *Gospel Gleanings* [Londres 1950] p. 130-136).

5. El verbo raro y tardío μεταμορφόω, empleado por Mt y Mc, significa: cambiar de substancia o de corporeidad. San Lucas lo evita, porque los lectores griegos hubieran podido imaginar alguna analogía con las "metamorfosis" de la mitología pagana. Pero si bien evoca un cambio profundo, radical, y hasta decisivo cuando es aplicado a la renovación espiritual de los cristianos (Rom 12,2; 2 Cor 3,18), es poco más o menos sinónimo de μετασχηματίζω: "cambiar de forma, de calidad, de aspecto exterior" (2 Cor 11,13.14); este último verbo se emplea a propósito de la transformación del cuerpo mortal a semejanza del cuerpo glorioso de Jesús (Flp 3,21).

6. Ap 1,16. "Este cambio demuestra que Jesús tiene derecho desde ahora a la gloria celestial, que será más tarde su estado normal" (M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* [Paris ⁴1929] p. 228).

7. Moisés, representando a la Ley, y Elías, a los profetas (cf. F. J. BADCOCK, *The Transfiguration*: Journal of Theological Studies [1921] 321-326), son los prototipos y como los precursores del Mesías (según Mal 3,24; Eclo 48,10). Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (Paris 1934) I p. 357-359; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar* IV 2 p. 779-798; J. JEREMIAS, art. Ἠλίας, en G. KITTEL, *Th. Wört.* II p. 933-943; ID., art. Μωυσῆς: ib., IV p. 860-878. Sobre la asociación de Moisés con el Tesbita en los tiempos mesiánicos, cf. J. GIBLET, *Prophétisme et Attente d'un Messie prophète dans l'ancien Judaïsme*, en *L'Attente du Messie* (Paris 1954)

teme interrumpir esa conversación para proponer la erección de tres tiendas [8]. Pero él mismo es interrumpido, ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος [9]. "Aún estaba hablando él cuando los cubrió una nube resplandeciente" (Mt 17,5). ¡Dios está allí! Esta llegada repentina es el punto culminante de todo el relato [10]. Yahvé jamás aparece personalmente. Se manifiesta por medio de la *Shekinah* —νεφέλη, que es a la vez el símbolo de su presencia [11] y de su protección [12]. Cuando, en el bautismo de Jesús, el cielo se abre simplemente y el Espíritu Santo desciende de él, la proximidad de esta nube "magnífica" —ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης (2 Pe 1,17)— es tan inmediata, que los asistentes quedan cubiertos y envueltos en ella, y se comprende que los tres apóstoles estuvieran "terriblemente atemorizados" [13]. Mediante esta nube, efectivamente, se manifestaba Dios en su templo. Este lugar de su presencia en medio de su pueblo era de tal manera sagrado e inaccesible a los hombres, que sólo el sumo sacer-

p. 113ss; P. DABECK, *Siehe, es erschienen Moses und Elias* (Mt 17,3): Biblica (1942) 175-189.

8. La intempestiva reflexión del Apóstol: κύριε (Mc ῥαββί; Lc ἐπιστάτα) καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι (Mt 17,4; *Vulg.* bonum est nos hic esse) puede interpretarse de cuatro maneras: 1.º) como una exclamación de gozo: Es bueno para nosotros estar aquí (pero ἡμῖν sería preferible a ἡμᾶς); 2.º) como la respuesta a un escrúpulo de discreción: ¿Tenemos derecho a quedarnos, a ser admitidos a contemplar este misterio? Cf. el asombro de 2 Pe 1,16: ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος; 3.º) como una oferta de servicio: Es una suerte el que nosotros estemos aquí; vamos a ayudarte y a levantar tres tiendas; 4.º) como una indicación para prolongar la estancia (εἶναι con el sentido de "quedar", como en 2,13): ¡Mejor (καλόν con matiz comparativo: Es mejor) es que nos quedemos aquí... antes que exponernos a las persecuciones de los escribas y de los sumos sacerdotes! Esta última interpretación iría bien con la glosa de Mc 9,6: οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ; Lc 9,33: μὴ εἰδὼς ὃ λέγει.

9. Mt 17,5; cf. Lc 9,34: ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος...

10. Cf. E. KOLSTERMANN, *Das Markus-Evangelium* p. 87.

11. Cf. Ex 40,35; Lev 16,2; Núm 11,25; 1 Re 8,10; Is 6,1.4; Ez 10, 1-22; 2 Mac 2,8. La nube es asimilada también al trono de Dios: Núm. *R.* XIV 3,451.

12. Sal 105,39; Sab 19,7; Is 4,5ss. Cf. J. HEHN, Ἐπισκιάζειν, *Lk.* 1,35: Biblische Zeitschrift (1917) 146-152; A. ALLGEIER, Ἐπισκιάζειν, *Lk.* 1,35: ib., 338-343; ST. LOSCH, *Dietas Jesu und antike Apotheose* (Rottenbour 1933) p. 106-121.

13 Lc 9,34: ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέτην; cf. Mt 17,6: ἐφοβήθησαν σφόδρα; Mc 9,6: ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο.

dote, una vez en el año, y no sin estar provisto de la sangre de la expiación de las víctimas, podía entrar en el santo de los santos (Heb 9,7). Por consiguiente, la visibilidad de la presencia divina sobre la montaña está mucho más acentuada que en las orillas del Jordán; la manifestación de Dios es más próxima, más intensa, más solemne y también más activa; porque esta teofanía tiene lugar al final de la revelación: Dios no viene más que para hablar; de la nube "sale" una voz [14], o, como se expresará estupendamente el mismo San Pedro: "Por la magnífica gloria le fue traída (φέρεσθαι) semejante voz: Este es mi Hijo, mi muy amado"... [15].

Es innegable que la voz que sale de la nube tiene el mismo origen, es de la misma naturaleza que la del bautismo. Se expresa de la misma manera, pero ¿tiene exactamente el mismo significado o el mismo acento? Con seguridad, el Padre afirma de nuevo la relación excepcional y amorosa que le une con su Hijo: "Este es mi Hijo muy amado" [16]. Verdad demasiado profunda para que resulte superfluo el repetirla [17]. Sólo una reiterada insistencia puede excitar la atención de los hombres acerca de este misterio, del que, en último término, depende su salvación y su acceso al cielo.

14. Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35: φυνὴ ἐκ τῆς νεφέλης.

15. 2 Pe 1,17: φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιᾶσδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρενοῦς δόξης. La voz no viene del seno de la gloria, es traída por esa gloria. La δόξα hace oír su voz. La mayor parte de los *mss.* omiten μου después de ἀγαπητός (ℵ, *A, C, K, L*), para armonizarlo con Mt y Mc, e incluso con Lc, pero es necesario incluirlo con *B, P*, y, eso supuesto, traducir: "Mi Hijo, muy Amado" (J. Chaine, *Les Épîtres Catholiques* [Paris 1939] *in h.l.*); cf. variante de la *Syrcur.* sobre Lc 9,35 "y mi Amado".

16. "*Hic est,* quasi singularis Filius; alii sunt filii per adoptionem... *Dilectus.* Dilectio nostra est ex bonitate creaturae. Non enim est res bona, quia diligo eam; sed quia res bona est, diligo eam. Sed dilectio Dei est causa bonitatis rerum. Et sicut Deus perfudit bonitatem in creaturis per creationem, sic in Filio per generationem, quia totam Filio communicat bonitatem; unde creaturae benedicuntur per participationem, sed Filio totum dedit (Io 3,35). Unde ipse Amor procedit a Patre diligente Filium et a Filio diligente Patrem" (Santo Tomás).

17. "Aquel que eternamente engendra a su Verbo con una sola palabra perpetuamente inmutable no tiene por qué cambiar su discurso cuando se digna revelarnos el misterio de su generación. De una vez, nos da parte del tema de su contemplación infinita y de su bienaventuranza: Contempla a su Hijo muy amado y se complace en El" (D. Buzy, *Évangile selon saint Matthieu* [Paris 1935] p. 228).

Además, desde el momento en que Dios no se dirige ya al hombre humillado entre los pecadores que va hacia Juan el Bautista, sino al Κύριος (2 Pe 1,16), con todo el esplendor del poder y de la gloria divinos, queda bien demostrado que Jesús no es simplemente el Mesías[18], sino "el Hijo único" en sentido propio, una persona divina. Por consiguiente, la complacencia de amor que une al Padre y al Hijo debe entenderse en un plano de estricta igualdad; y puede incluso añadirse, según Mt 11,27, de reciprocidad.

La oportunidad de la declaración del Padre en el Tabor queda esclarecida si se tiene en cuenta, por una parte, que la voz celestial glorificará al Hijo una tercera vez, poco antes de la pasión (Jn 12,27-33), y, por otra, que cada uno de los sinópticos introduce el propio relato con una precisión cronológica enteramente excepcional[19], en función de la confesión de Cesarea y del primer anuncio de la muerte de Jesús[20]. En adelante, éste va por el camino de la cruz y "toma resueltamente la dirección de Jerusalén"[21]. Ahora

---

18. H. Riesenfeld observa: "El título de Hijo de Dios fue poco usado en la mesianología judía... No se puede ya defender que el término υἱὸς τοῦ θεοῦ del Nuevo Testamento deba explicarse partiendo de ideas helenísticas" (o.c., p. 252). V. Taylor (*The Gospel according to St. Mark* [Londres 1952] p. 392) entiende la proclamación del Padre como una "declaración de la filiación mesiánica de Jesús", y la relaciona con la confesión de Pedro en Cesarea (Mc 8,29). Pero precisamente Pedro y los demás apóstoles creían y proclamaban que Jesús era el Ungido, el hijo de Dios. Sería muy extraño que fuese organizada toda una teofanía para dar un simple *confirmatur* a tres discípulos, tanto más cuanto que la fe en la mesianidad —al decir del Maestro— estaba ya inspirada, revelada por el mismo Dios al alma de Pedro.

19. Mt 17,1: μεθ' ἡμέρας ἕξ; cf. Mc 9,2; Lc 9,28 es menos preciso, μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ. R. Eisler (Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας [Heidelberg 1930] II p. 274) supone una lectura errónea de un *digamma* en vez de una *eta*. R. A. Hoffmann (*Das Markusevangelium und seine Quellen* [Königsberg 1904] p. 350) piensa que Lc habría leído —en su fuente aramea— un *waw* en lugar de una *hé*. Sobre este desacuerdo insignificante, cf. J. Höller, o.c., p. 10-22.

20. "A partir de ese día, comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén y sufrir mucho de parte de los ancianos, de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas, ser muerto y, al tercer día, resucitar" (Mt 16,21; cf. Mc 8,31; Lc 9,22).

21. Lc 9,51: αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ. El giro "dar la cara para hacer alguna cosa" tal vez se refiera a Is 50,7; cf. J. Starcky, *Obfirmavit faciem suam ut iret*

bien, San Lucas, al referir el tema de la conversación de Moisés y Elías con Cristo, da la explicación de la aparición de los mismos: "Hablaban de su partida (ἔξοδος), que había de cumplirse en Jerusalén" (Lc 9,31), es decir, de su próxima pasión. Esto permite interpretar la intervención del Padre en un sentido análogo al del bautismo; en este último caso, Dios recompensaba de una manera esplendorosa el abatimiento de su Hijo en medio de los pecadores; en el Tabor le exalta y le glorifica cuando Jesús acepta toda la ignominia de la pasión[22]. En los dos casos le declara su amor, y en el segundo le reconforta con esa misma seguridad en orden a todas las pruebas que tendrá que sufrir[23]. Revestido de la δόξα, cubierto de la nube, Cristo paciente recibe la seguridad de la protección y del socorro omnipotente de su Padre, movido por su amor infinito[24].

Pero es preciso no descuidar la conclusión, común a los tres sinópticos: ἀκούετε αὐτοῦ (cf. Dt 18,15). A diferencia del aoristo ἀκούσατε (Mt 13,18), que reclama una atención

---

Jerusalem. Sens et portée de Lc 9,51, en *Melanges J. Lebreton* (Paris 1951) I p. 197-202.

22. Así entendió San Pedro la escena: λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν, 2 Pe 1,17; E. Dabroswki, o.c., p. 45.

23. Lc 12,50 y Jn 12,27: νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, dicen sin lugar a dudas que Jesús se angustió ante la perspectiva de esa muerte: "No era indiferente a Jesús en cuanto hombre oír decir en la decoración del éxtasis que El era el Hijo muy amado del Padre y verse envuelto con una luz *transfigurante,* en la víspera de ser *desfigurado* por las ignominias de la pasión. El Padre, invocado con potente clamor durante la noche de Getsemaní, no responderá; y eso por haber respondido con anterioridad en el Tabor. Nos es lícito mirar la transfiguración como el estímulo del Padre a su Hijo en previsión de la pasión, muy próxima desde ese momento". D. Buzy, o.c., p. 229). Cf. G. B. Caird, *The Transfiguration*: The Expository Times LXVII, 10 (1956) 291-294.

24. De donde la "complacencia" activa del Padre (= *hen.*); cf. *Prolégomènes* p. 148 n. 4. Ni que decir tiene que ese aliento personal no excluye otros "motivos" en la transfiguración: su significación mesiánica, por ejemplo, valorada por H. Riesenfeld (o.c.; cf. P. Seidelin, *Der 'Ebed Iahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum*: ZNTW [1936] 194-231), la gloria de Cristo preexistente (J. B. Bernardin, *The Transfiguration*: Journal of Biblical Literature [1933] 181-189), y, sobre todo, la anticipación de la gloria de la segunda venida sobre las nubes del cielo (cf. 2 Pe 1,16-17; *Extractos de Teodoto* IV 1-3; G. H. Boobyer, *St Mark and the Transfiguration*: The Journal of Theological Studies [1940] 119-140; cf. J. Höller, o.c., p. 216-222).

inmediata de los oyentes, el imperativo presente ἀκούετε pide una obediencia y una atención continua: Escuchadle siempre[25]. Dios, al dirigirse a los tres apóstoles, aprueba toda la predicación de su Hijo muy amado, en especial su anuncio de la pasión. Es conocida la incomprensión y hasta la indignación de los discípulos —que esperan la manifestación esplendorosa del reino— ante la perspectiva de la muerte del Mesías[26]. Es posible que el miedo que sintieron en el Tabor (Mc 9,6) proviniese de la conversación de Moisés y Elías acerca de los sufrimientos que aguardaban al Maestro. De hecho, después de la bajada del monte, se muestran inquietos por la vuelta de Elías, y Jesús les confirma que, por haber vuelto ya el profeta en la persona de Juan Bautista, la pasión del Hijo del hombre no podía demorarse. Finalmente, los tres apóstoles escogidos como testigos de la transfiguración serán igualmente los admitidos al espectáculo de la agonía (Mc 14,33), durante el cual sus ojos se tornaron pesados por el sueño (v. 37), como en el Tabor (Lc 9,32). Por consiguiente, es cierto, como ya lo hizo notar San Juan Crisóstomo, que toda la visión sobre el monte —τὰ ὅραμα (Mt 17,9)—, que comprende la aparición de Moisés y Elías, la transfiguración, la nube y la voz divinas, tiene por finalidad autenticar los sufrimientos del Mesías y la profecía de Jesús: "escuchadle"; y, simultáneamente, fortalecer la fe de los discípulos. Ahí está la clave del relato. Al escándalo suscitado en sus almas, en Cesarea de Filipo, por el anuncio de la muerte de Jesús, suce-

25. Compárese con Heb 3,12: "Mirad constantemente...". Por esta razón no puede aceptarse el comentario de Mc Neile (o.c., p. 251), que entiende la escena del Tabor como la quintaesencia de la doctrina cristiana sobre la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: Moisés y Elías, la Ley y los Profetas, son transitorios; es necesario abandonarlos por Jesús. En realidad, la orden de obedecer dada por el Padre no recae sobre la visión, que no es una instrucción, sino sobre el conjunto de la doctrina de Cristo durante su ministerio, especialmente el de los últimos días. "*Ipsum audite.* Unde insinuat eum datum doctorem omnium" (SANTO TOMÁS).

26. "¡No lo quiera Dios! No, eso no te sucederá" (Mt 16,22); "Pedro, tomándole aparte, se puso a hacerle toda clase de recomendaciones" (Mc 8,32). Cf. A. VON HARNACK, *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus* (*1 Kor XV, 3 s.v.*) *und die beiden Christusvisionem des Petrus*, en *Sitzungsbericht der Berliner Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. (Klasse 1922) p. 62-80.

de la seguridad de que ese Mesías paciente es el Hijo único de Dios, objeto del amor infinito del Padre. Si Cristo fue rechazado por su pueblo, nunca lo será por Dios, que honrará siempre a su muy Amado. En otros términos, la voz celeste pide a los tres apóstoles que tengan confianza en Jesús hasta el fin, suceda lo que sucediere. Esa voz les proporciona el testimonio irrecusable de la autoridad divina y, más concretamente, de la caridad de Dios para con su Hijo. Incluso la pasión debe entenderse dentro de este misterio de amor. De este modo, la declaración del Tabor insiste más que la del bautismo en la ἀγάπη del Padre, que se revela como inmutable y compasivo al no abandonar a su elegido en las angustias de la muerte.

Se puede añadir que los tres apóstoles, iluminados por el Espíritu Santo en Pentecostés, comprendieron perfectamente esta revelación: Pedro, que debía confirmar a sus hermanos en la fe y que tanto amaba a su Maestro [27], fundamentará su autoridad de testigo ocular en la visión de la transfiguración (2 Pe 1,16). Juan, el discípulo amado (Jn 21,20), recordará al principio de su evangelio [28] que él contempló la gloria del Verbo en la carne, y comprenderá que la muerte de un testigo de Cristo es una glorificación de Dios (Jn 21,19) por el mismo título que la pasión del Hijo [29]. Santiago será el primero que derramará su sangre por el Señor y el primero que, de este modo, confesará su

27. ¿Se puede adelantar que, si Pedro proclama con tanta fuerza su amor por Jesús, pero no empleando más que el verbo φιλέω (Jn 21,15-17), sin atreverse a expresarse por medio de ἀγαπάω, es porque había oído al Padre traducir su amor personal, privilegiado, hacia su Hijo mediante este último término, pareciéndole imposible que lo pronuncien labios humanos? Quede claro que ni en el Tabor ni en la orilla del lago fue pronunciado el vocablo griego, pero los evangelistas hubieran traducido con exactitud los matices del pensamiento y de la realidad en uno y otro caso.

28. Jn 1,14; cf. 1 Jn 1,1-4; A. N. Jannaris, *Who wrote the fourth Gospel*: The Expository Times XIV (1903) 462.

29. Según J. Blinzler, San Juan se hallaría en el origen de la "Sonderquelle", estado presinóptico del relato de la transfiguración, en el que se habrían inspirado San Marcos y San Lucas. Sin duda que este último vio en esta escena una prefiguración de la ascensión (cf. J. . Davies, *The Prefigurement of the Ascension in the third Gospel*: The Journal of Theological Studies [1955] 229-233); esto es, lo que resulta del *Apocalipsis de Pedro* (en M. R. James, *The Apocryphal New Testament* [Oxford 1950] p. 519).

ción del mismo Dios en el bautismo [6]. Por imperativo de este amor, el *'Ebéd* (παῖς) no es ya el Siervo de Yahvé, ni siquiera simplemente el Mesías, sino el propio Hijo de Dios [7]. Es un hermoso caso de enriquecimiento y de cristianización del Antiguo Testamento por la nueva revelación. En adelante Jesús será identificado como el objeto privilegiado de la caridad divina [8]. Ninguna designación pudiera ser más obvia ni menos equívoca. Es el equivalente de un título oficial: Jesús es aquel a quien el Padre ama. Este

---

interpretación de los *logia* en lengua hebrea reunidos por Mt (EUSEBIO *Hist. Eccl.* III 39,16). En este sentido podría entenderse la traducción "targumizada" propuesta hábilmente por K. Stendahl (*The School of St. Matthew* [Uppsal 1954] p. 107-115). L. Cerfaux sería sin duda favorable a ella (*Les sources scripturaires de Mt 11,25-30*: Ephemerides Theologicae Lovanienses [1955] 334-337).

6. Quizá se ha dejado influenciar por el empleo de ἀιρετίζω en los Setenta de 1 Cr 28,6, donde Dios declara a propósito de Salomón: "Yo le he elegido por hijo, y yo seré Padre para él"; texto mesiánico (cf. el texto paralelo de 1 Cr 17,13, citado por Heb 1,5; y C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* I: *Introduction* [Paris 1952] p. 342-344). De cualquier modo, este verbo tiene repetidas veces en el AT el sentido de: comportarse como un padre frente a su hijo (cf. Mal 3,17: ὃν τρόπον αἱρητίζει ἄνθρωπος τὸν υἱόν); tiene el mismo matiz de manifestación externa, de fidelidad concreta que ἀγαπάω; la elección que expresa es la del amor, e implica un tierno cuidado; así es como se aseguró Lía de que su marido la elegiría —la querría— porque ella le dio seis hijos (Gén 30,20; cf. G. KAIBEL, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta* [Berlin 1878] 252: αἱρετίσας δὲ πατὴρ στοργαῖ φύσιν ἐπροτέρησιν). αἱρέτης tiene el sentido de "favorito" en VETTIUS VALENS, II 1). En una nota de gastos notariales, del 150 de nuestra era, se entrega diez óbolos al "investigador de archivos del bibliotecario gubernamental de Alejandría: αἱρέτῃ ἡγεμονικῆς βιβλιοθήκης (*P. Oxy.* XIV 1654, 7; único empleo en los papiros).

7. Cf. J. DILLERSBERGER, *Matthäus* (Salzburg 1953) III p. 92. La fórmula παῖς θεοῦ es desconocida del NT. Παῖς se emplea siempre con el pronombre posesivo μου (Mt 12,18), σου (Act 4,24.27.30), αὐτοῦ (Lc 1,54,69; Act 3,13.26), refiriéndose siempre a Dios. Una vez designa a Israel (Lc 1,54; cf. Is 41,8); dos a David (Lc 1,69; Act 4,25), y cinco a Jesús; de ellas sólo una en el Evangelio (Mt 12,18); las otras cuatro en los *Hechos* (Act 3,13.26; 4,27.30). J. Jeremias (l.c.) ha demostrado que esta denominación, ignorada por las iglesias de la gentilidad .(cf. W. GRUNDEMANN, *Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde*: ZNTW [1939] 53), era el eco de una antigua tradición palestinense.

8. Ef 1,6; Col 1,13. "*Dilectus meus*: Si enim aliquos diligit, multo magis unigenitum suum... Et si diligat aliquos, istum tamen speciali dilectione; unde dicit: *In quo complacuit animae meae*, id est voluntati meae: et haec est specialis dilectio, quia voluntas non quiescit nisi ubi invenit placitum" (SANTO TOMÁS).

amor es de una calidad tan excepcional que San Mateo no podía conservar el προσδέχομαι (רָצְתָה) de los Setenta, mucho más desvaído; por significar este verbo "acoger, aceptar de buena gana, prestar acogida favorable"[9], resultaba apto tratándose de un ἐκλεκτός. Pero cuando el Padre revela su predilección por el Hijo que El ha engendrado, esta caridad no se puede traducir más que por medio de la complacencia y del gozo, la perfecta εὐδοκία.

Incluso con esta transformación, el versículo de Isaías no parece, a primera vista, singularmente adaptado al contexto. En todo caso, el evangelista no piensa particularmente en el Siervo "paciente". Pero, si se estudia más de cerca el pasaje Mt 12, que podría titularse "la lucha con los fariseos"[10], se comprende que Jesús, rechazado por la élite de Israel, fue prácticamente excomulgado por la sinagoga; hasta se siente obligado a huir[11]. ¿No hay en ella una insinuación de que, a causa de esa repulsa, el pueblo elegido pierde el derecho a su denominación honorífica de: Παῖς θεοῦ; debiendo pasar este título —con los privilegios que lleva anejos— al nuevo pueblo que está formándose y que será fiel al Siervo escogido por Dios, al muy Amado? Tal interpretación daría un vigor excepcional a la indicación profética que hoy ha tenido su cumplimiento: "...Sucedió esto para que se cumpliera el anuncio del profeta Isaías, que dice: *He aquí* a mi Siervo... mi muy Amado". Así como en el bautismo y en la transfiguración el Padre, al declarar su amor a Jesús, reparaba las humillaciones de su Hijo y le exaltaba, aquí, al odio de las autoridades judías, opone San Mateo la caridad y la complacencia de Dios: El fugitivo perseguido es el ἀγαπητός del Padre.

Mas esta identificación se desarrolla a través de un retrato de Jesús, caracterizado por una mansedumbre radiante y por un tacto exquisito que conmueve los corazones.

---

9. Por ejemplo, a los pecadores, Lc 15,2.

10. Cf. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Mattäus* (Göttingen 1937) p. 151; D. M. Albertz, *Die Botschaft des Neuen Testamentes* (Zürich 1947) p. 215ss.

11. La fórmula redaccional ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν, de Mt 12,15, está expresamente relacionada con la detención con miras a la muerte intentada por los fariseos; cf. 14,13.

evoca la autoridad de la ley antigua más que para rebasar el alcance de sus preceptos y para fundar una moral inspirada en un espíritu nuevo. Por una parte, la "caridad" tiene un objeto ilimitado; no se circunscribe al "prójimo" por razón de familia, raza o religión; se extiende también a los enemigos y a los pobres anónimos (19,21); lo cual equivale a decir que abarca la totalidad de los hombres [7]. Por otra —y en íntima unión con esta extensión—, el motivo de la caridad fraterna será amar como Dios ama. Pero es cosa sabida que Dios es bueno (19,17) y que, Padre de todos los hombres, a todos les concede sus beneficios. Por consiguiente, a ejemplo suyo, será necesario extender la caridad a todos los que Dios ama y colma; gratificarlos, si es posible, con dones análogos; al menos pedir por ellos [8]. Esta realidad de la paternidad providencial de Dios es el secreto de la universalidad del cristianismo (cf. Mt 29,8-9; Gál 3,28), y en particular de esa forma eminente de la caridad que es la misericordia para con los necesitados [9].

Puesto que los discípulos de Jesús deben reproducir la calidad y las dimensiones del amor divino, se esforzarán

---

tía del cristiano con respecto al prójimo, síguese que es un amor voluntario y libre, independiente de la sensibilidad y de las reacciones o de las preferencias de la "naturaleza".

7. Puesto que esta clase de amor no establece distinción alguna entre el amigo y el enemigo, porque honra y sirve, debe sacarse la conclusión de que es puro don y hasta sacrificio de sí mismo. Esta es la razón de que no espere ventaja o recompensa (Lc 6,35) por su generosidad. La gratuidad es esencial a ella. Lo que tiene de particular o de superior (περισσόν, Mt 5,47) con relación a los demás afectos humanos, es ¡ser semejante a la bondad de Dios!

8. Como en el griego clásico y en los Setenta, ἀγαπάω implica siempre una manifestación, una expresión de amor. En el caso de Dios, se considera que su caridad se revela en la beneficencia; así, por lo que a los cristianos se refiere, su amor fraterno va más allá de la ausencia de odio o de la exclusión de los malos procedimientos —no herir, no matar, no robar...—; es necesario hacer positivamente el bien. Toda la perícopa entiende el verbo ἀγαπάω en el sentido de mostrarse amable, dar pruebas de amor para con el prójimo, hacer el bien.

9. Mt 19,21. Aunque no fuese más que por este capítulo, la doctrina evangélica difiere *toto coelo* del principio estoico de la *imitatio Dei,* tal como la formula, por ejemplo, Séneca: "Si deos imitaris, da et ingratis beneficia: nam et sceleratis sol oritur, et piratis patent maria" (*De benef.* IV 26; cf. otros textos en WETTSTEIN, acerca de Mt 5,44-48).

por instruirse con ese ejemplo, del que Jesús evoca algunas características: La caridad universal del Padre es a la vez individual y liberal: Dios conoce a cada uno de sus hijos (Mt 6,4.6; 10,29.31). No se olvida de ninguno (18,10); sabe de antemano aquello de que tienen necesidad (6,8.32) y desea su verdadera dicha (5,3-10). Por ser omnipotente "el Padre que está en los cielos", la caridad de los cristianos nada puede hace mejor que dirigirse a El en favor de los hombres, aun cuando fuesen perseguidores [10]. De esta manera su amor al prójimo se inserta en el amor divino, no formando más que una sola cosa con él [11]. De esta forma se llega a comprender el sentido en que se puede y se debe amar a los hombres "como" Dios los ama. Efectivamente, el Padre celestial no tiene más que un solo objeto digno de su amor, Jesús, el ἀγαπητός por excelencia; por eso se complace en El. Los demás hombres son los enemigos, los malvados, los ingratos, es decir, los seres desprovistos de amabalidad por sí mismos, al menos de una amabilidad perceptible y conocida. También a éstos les ama Dios, pero no por complacencia, sino por generosidad y beneficencia. De manera semejante, los cristianos deben amar a estos objetos de la caridad divina bajo la misma modalidad, *demostrándoles* un amor respetuoso y liberal. No deben amar al prójimo por el bien que hay y puede descubrirse en él —eso sería filantropía—, sino bajo la forma de un don puramente gratuito y porque esos hombres son objeto de la caridad divina.

De esta semejanza —que trata de ser exacta— entre la bondad universal de Dios y la voluntad y conducta de los cristianos resultan relaciones enteramente nuevas y misteriosas entre éstos y aquélla. Dios se convierte en Padre de

10. Debe observarse que Mt no emplea jamás ἀγαπᾶν para el amor de Dios a los hombres. Esta omisión de la "caridad descendente" en el primer evangelio dice mucho sobre la tesis de Nygren.

11. También San Esteban imitará a Jesús pidiendo por sus verdugos (Lc 23,34; Act 7,60). K. Bornhaüser comenta así Mt 5,47: "La superioridad (περισσόν) del cristiano (con relación a los paganos) está en la cruz, que eleva al cristiano por encima del mundo y así le da la victoria sobre el mismo. La *passio* en el amor al crucificado constituye lo *extraordinario* de la vida del cristiano" (*Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung* [Gütersloh 1923] p. 95).

los discípulos de Jesús por un título especialísimo; primero, como el modelo cuyos rasgos auténticos reproducen sus hijos; pero, además, como un verdadero Padre, que adopta a sus amados hijos en quienes El se reconoce [12]. La semejanza en los sentimientos y en las obras realiza una unión, una sociedad de tipo familiar; más exactamente, la supone: Nadie podrá amar a su prójimo con caridad si no tiene a Dios por Padre y no ha sido adoptado por El. Este es, por lo menos, el sentido en que los Apóstoles comprendieron la filiación divina de los cristianos; está insinuada desde el sermón de la montaña, donde Jesús deja entender que no se puede amar indistintamente a todos los hombres y hacerles el bien sin poseer, a título de hijo, el mismo amor que Dios les manifiesta [13]. En todo caso, la caridad entendida de esta manera es una plenitud, una perfección sobrehumana. Se ha dicho que Dios la posee y que todo el que ama a sus hermanos con caridad, es perfecto, como es perfecto su Padre celestial [14].

---

12. El ideal moral prescrito por Jesús es ser como Dios es, perfecto como es perfecto Dios, amante a la manera en que ama Dios; manifestando bondad como irradia Dios la suya. Esta "imitación" es especialmente pura en la caridad para con los enemigos, pero de todos modos la perfección se resume en el amor. Cf. W. H. CADMAN, *The Rule of the Father*: The Expository Times (1951) LXII 324; A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le christianisme primitif* (Louvain 1950) p. 187-199.

13. Cf. Mt 25,15: παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. Este realismo ha sido subrayado por H. Priesker (*Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes* [Giessen 1930] p. 26.45; M. Fuerth (*Caritas und Humanitas* [Stuttgart 1933] p. 47; G. Wehrung (*Welt und Reich. Grundlegung und Aufbau der Ethik* [Stuttgart 1952] p. 275ss).

14. De esta doctrina resulta que, en el plano semántico, el verbo ἀγαπάω reviste, desde su primer uso en el Evangelio, una acepción nueva, aunque homogénea con la antigua. Cuando Jesús opone al precepto del Levítico ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου, su mandamiento de amar a los enemigos, reasume el mismo verbo para el amor: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν; pero, al darle un nuevo objeto, con nuevos actos, un nuevo motivo y una nueva norma, modifica de manera especial su contenido. Desde el punto de vista lingüístico, Mt 5,44-48 podría considerarse como la definición del verbo ἀγαπᾶν en el léxico cristiano; de tal suerte que, si se traduce ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου del v. 43: "Amarás a tu prójimo", sería necesario precisar así la traducción del v. 44: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, "Pero yo os digo: Debéis tener caridad para con vuestros enemigos". ἀγαπᾶω no tiene el mismo significado en los v. 43-44; en el segundo empleo, está enriquecido con toda la perfec-

4. *Los grados y la muerte de la caridad.* — Amar al prójimo por caridad no es un ideal o una obra de supererogación, sino un precepto estricto cuya observancia se requiere para conseguir la vida eterna (Mt 19,16-21). Sin embargo, por una llamada del Señor y con miras a una perfección más elevada, puede uno sentirse obligado a despojarse de todo lo que posee en beneficio de los pobres. Esto equivale a decir que la consagración radical de sí mismo al servicio de Dios, que es la misma aspiración del ἀγαπᾶν (6,24), lleva consigo correlativamente un acto eminente de misericordia y de beneficencia hacia el prójimo. Amar a Dios a la perfección exige la liberación de toda traba para pertenecerle exclusivamente, y por ello reclama también la ausencia de toda duda en renunciar a las propias riquezas en favor de los necesitados. En este grado tampoco se ama al prójimo ὡς σεαυτόν, sino más a que a sí mismo. De lo que puede concluirse, por una parte, que el acto de la caridad es un don, y que cuanto más elevada sea esta "virtud" tanto más total será el don; por otra, que el amor al prójimo, por seguir el mismo ritmo y pudiendo llegar al mismo heroísmo que el amor para con Dios, la ἀγάπη —a pesar de esta diferencia de objeto— debe ser única y debe fundarse solamente sobre la consideración de la bondad divina[15]. La prueba de esto se encuentra en que, a continuación de la renuncia benéfica, el pobre voluntario —por

---

ción divina por la que la justicia interior de los cristianos supera a la justicia legal de la antigua alianza y de los escribas. Al precisar τί περισσὸν ποιεῖτε (v. 47), San Mateo se da perfecta cuenta de que se refiere al ἐὰν μὴ περισσεύσῃ de 5,20, e insinúa que la ventaja de la nueva ley se cumple sobre todo en la concepción *cristiana* de la caridad. Incluso podría verse en el modo de la caridad —no resistencia al mal— una alusión a la conducta del Siervo profetizado por el Déutero-Isaías. La comparación entre Mt 5,39-40 e Is 50,6-8 (LXX) sugeriría que el ejemplo de Jesucristo, hasta en su heroísmo, es determinante para los discípulos y constituye su norma inmediata de vida.

15. Según Mt 5,46, la caridad puede considerarse como una forma de la amistad que une a los hermanos o a aquellos que están aproximados por afinidades naturales; bajo este aspecto, implica reciprocidad, ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς. Pero en el caso recordado por Mt 19,16-21, la ἀγάπη se manifiesta para con seres tan alejados y tan desproporcionados que no puede dar satisfacción a las exigencias de "igualdad" exigidas por la φιλία.

amor a Dios— entra en relación más estrecha con Cristo y, por consiguiente, con el mismo Dios, del que se le puede considerar como un hijo privilegiado. Hay, por lo tanto, grados en la ἀγάπη.

Será preciso todo el desbordamiento de la iniquidad, caracterizando tal o cual época del final de los tiempos, para explicar que la caridad, amor estable [16], hecha para perdurar, pueda perecer. El Señor anuncia, efectivamente, que bajo el escándalo del mal que invade y predomina, en el mismo seno de la Iglesia, la caridad de un gran número se resfriará; los discípulos romperán el lazo que les une con Dios y con los hermanos (Mt 24,12). La ἀγάπη, por ser semejante al fuego, necesita ser alimentada y mantenida por medio de la "edificación" fraterna; necesita un clima favorable; nada la daña tanto como el espectáculo y las sevicias del odio de la mayoría. No se puede hacer frente a esta atmósfera "refrigerada" más que por medio de una fidelidad absoluta y constante.

5. *La moral del amor.* —Unos días antes de su muerte, el Señor resume la enseñanza dispensada a lo largo de su ministerio y fija el espíritu de la misma. Reúne en una sola y misma categoría los dos preceptos de la caridad, para con Dios y para con el prójimo, separados al tiempo de la promulgación de la ley antigua (Mt 22,37-39). Declara que son el único fundamento de la legislación y de toda la doctrina moral del reino de los cielos; lo que equivale a decir que son el resumen de la religión. Son, efectivamente, algo aparte, trascendentes, en el sentido de que están por encima y fuera de "toda la Ley y los Profetas"; pero, a la inversa, "toda la Ley y los Profetas" dependen de ellos, porque no tienen fuerza obligatoria ni significación religiosa más que por ellos. Trate el prójimo o uno mismo de rectificarse frente a Dios; sea cual fuere la actitud a adoptar y las ceremonias a cumplir, la caridad será siempre la única que inspire en primer lugar, la norma más elevada tanto del pensar interior cuanto del comportamiento práctico; en caso de conflicto entre diversas obligaciones, ella

16. Cf. *Prolégomènes* p. 218, s.v. Persevérance.

será la que dirima; ninguna cualidad podrá tomarse por virtud si no es en la medida en que se relaciona con la ἀγάπη [17].

Es evidente que semejante concepción supone una total innovación frente al paganismo esencialmente antropocéntrico, del que el sofista Protágoras había dado la fórmula más exacta: "El hombre es la medida de todas las cosas". En adelante, la norma de la conducta humana estará formada por el amor a Dios y al prójimo. Incluso con relación al Antiguo Testamento, el Señor aporta una modificación considerable a la moral revelada. La caridad viejotestamentaria consistía, sobre todo, en adorar a Dios y en guardar fidelidad en la obediencia. Al asimilar a esta consagración la entrega al prójimo, Jesús matiza la noción principalmente "religiosa" de ἀγάπη con un elemento afectivo. Si el amor manifestado al pobre es, efectivamente, de la misma naturaleza que el que une con Dios, no será sólo —frente a este último objeto— un culto y una aclamación, sino una adhesión cordial. Efectivamente, Dios es padre, y los discípulos de Cristo son sus hijos. Estos, como tales, amarán a sus hermanos; y así como Dios obra por amor con repecto a los hombres, los cristianos deberán manifestar de mil modos su caridad para con el prójimo. Toda su moral está "suspendida" de este amor.

17. Esta observación aniquila todas las discusiones sobre el carácter "practicable" del sermón de la montaña. Es necesario poner caridad en todo; desde el momento en que se ama, se cumple la nueva ley, bajo cualquier forma que se presente: *Dilige et quod vis fac!* J. Dupont (*Les Béatitudes* p. 35-36) ha demostrado que ese sermón enuncia la moral cristiana para toda la Iglesia, aunque primitivamente haya sido dirigido solamente a los Apóstoles, que acababan de ser instituidos en su cargo; pero los Doce representaban al conjunto de los discípulos de Cristo, el origen de la comunidad creyente.

CAPÍTULO II

LA CARIDAD EN EL EVANGELIO DE SAN MARCOS

San Marcos, que no relata el sermón de la montaña[1], desconoce el sustantivo ἀγάπη y no usa más que cinco veces el verbo ἀγαπᾶν[2]; si el primero de estos usos es característico (10,21), los otros cuatro están contenidos en la perícopa relativa al primer concepto (12,30-33), paralela a Mt 22,37-40, pero que no tiene el mismo alcance doctrinal.

---

1. Marcos omite voluntariamente ese sermón, que conocía y cuya introducción histórica ha conservado. Cf. L. VAGANAY, *L'absence du Sermon sur la montagne chez Marc*: RB (1951) 5-46.

2. En la discusión con los fariseos y escribas sobre la tradición de los antiguos (Mc 7,6), Jesús cita a Is 29,13 con la frase οὗτος ὁ λαὸς μου τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ (*hebr.* כִּבְּדוּנִי), bastante alejada de los Setenta y que probablemente viene de un florilegio de profecías del AT. Pero *D, W* leen ἀγαπᾷ; *a, b, c,* Tertuliano: *diligit* (cf. S. C. E. LEGG, *Evangelium secundum Marcum* [Oxford 1935] *in h.l;* A. JÜLICHER, *Itala* II [Berlin 1940] *in h.l.*). Variante sin valor textual, pero interesante desde el punto de vista semántico, porque subraya, por una parte, la preponderancia de las manifestaciones exteriores sobre los sentimientos íntimos, del respeto sobre la afectividad (el corazón está lejos del Señor, a quien aclaman los labios); y, por otra, los matices de honor, de culto y de aclamaciones contenidas en el ἀγαπᾶν para con Dios; τιμᾷ-ἀγαπᾷ está en paralelismo con σέβονταί.

A. *El verbo* ἀγαπᾶν

I. *El amor de Jesús al joven rico.* Mc 10,21: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν.

El episodio del joven acaudalado invitado a vender todos sus bienes para seguir a Jesús es paralelo al de Mt 19, 16-30; Lc 18,18-30; pero entre los mandamientos cuyo cumplimiento es necesario para tener por herencia la vida eterna [1], San Marcos omite la prescripción del amor al prójimo; sin embargo, en contrapartida, añade que, ante la respuesta del joven: Maestro, todo esto lo he guardado desde mi juventud, *Jesús poniendo en él los ojos, le amó,* y le dijo: Una sola cosa te falta...".

Es el único caso en los Sinópticos en que el verbo ἀγαπάω se encuentra inserto en una narración propiamente dicha; es también la única vez en que este verbo se emplea para expresar un sentimiento, un afecto experimentado por el propio Jesús [2]. Da la impresión de que el contexto permite fijar con facilidad su significado. En el diálogo existen, efectivamente, tres momentos sucesivos estrechamente ligados. El joven afirma que ha sido *fiel* a todos los mandamientos; ante esta afirmación, Jesús fija *sus ojos* sobre su interlocutor, y le *ama.* Visiblemente, el Maestro ha quedado sorprendido e impresionado por esa obediencia íntegra y perseverante a la Ley. A partir de ese momento considera

---

1. Cf. CHR. SENFT, *Jésus et les commandements dans les Évangiles synoptiques,* en *Hommage et Reconnaissance. Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantieme anniversaire de K. Bart* (Neuchâtel-Paris 1946) p. 239-244; A. PELLETIER, *Le Vocabulaire du Commandement dans le Pentateuque des LXX et dans le Nouveau Testament:* Recherches de Science Religieuse (1953) 519-524.

2. Compárese con el cuarto evangelio: "El discípulo a quien Jesús amaba" Jn 13,23).

al joven de una nueva manera [3]; no sólo le mira, es que su mirada debe de tornarse más atenta, debe de fijar los ojos en el joven y penetrar dentro de su alma, para discernir su rectitud y sus sentimientos profundos. Se cerciora de que no ha respondido a la ligera ni para darse pisto. Al terminar este examen, o mejor esta investigación del corazón, Jesús no puede por menos de amar a este joven en el que distingue y admira un amor sincero —y en verdad excepcional— a Dios, ἠγάπησεν αὐτὸν.

Sin embargo, sería insuficiente traducir: Jesús "sintió amor por él" [4] o entender ἀγαπᾶν por el simple impulso interior de un afecto lleno de estima, sintiéndose Jesús instintivamente atraído hacia ese carácter serio y puro [5]. Por una parte, en efecto, el evangelista no tiene la intención de revelarnos los sentimientos íntimos del Maestro; transcribe la observación de un testigo ocular —San Pedro en concreto [6]— que ha notado a través de ciertas señales este amor repentino de Jesús; por otra, el verbo ἀγαπάω expresa siempre una manifestación de afecto, un amor que se demuestra y que actúa. Es, pues, necesario entender que hubo, no sólo en la mirada de Cristo, sino en su fisonomía, en el tono de su voz, en su actitud, una expresión muy notable de afecto, de dulzura afectuosa [7].

---

3. No resulta fácil determinar el matiz exacto de ἐμβλέπω, que podría traducirse por: "mirar de frente" (cf. Platón, *Cárm.* 162*d*; cf. 155*c*), pero con la precisión de "atentamente, de una manera penetrante" (*Alcib.* 133*a*), lo que puede permitir descubrir algo que no se había visto antes. Así miraba Jesús a sus discípulos (Mt 19,26; Mc 10,27) o a sus adversarios (Lc 20,17) cuando les enseñaba una verdad de especial trascendencia. Esta mirada profunda fue la que atrajo a Pedro cuando le invitó a seguirle (Jn 1,42) y cuando le convirtió después de la traición (Mc 14,67; Lc 22,61). Ha de tenerse aquí presente el aoristo ingresivo: Jesús comienza a mirar atentamente al joven.

4. P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Paris 1930).

5. J. Moffatt, *Love in the New Testament* (Londres 1929), p. 76. Si el relato fuese de San Lucas, el significado clásico de ἀγαπάω, "estimar, apreciar", tendría todas las posibilidades de ser auténtico.

6. Sobre el carácter específicamente marciano de esta perícopa, cf. L. Vaganay, o.c., p. 157.214.261.

7. Cf. Bengel: "amavit intuitu et quodam risu oculorum. ἓν διὰ δυοῖν, *amanter aspexit;* ut signum ei daret amoris in posterum, si sequeretur Jesum". La *Syr. sin.* traduce ἠγάπησεν αὐτόν (omitido

Cabe imaginar que "Jesús, al fijarse en él, le hizo un gesto de amistad" [8]; pero resulta, en cambio, temerario suponer, con numerosos autores modernos, que Jesús "le acarició" [9], aun cuando esta acepción de ἀγαπᾶν esté bien atestiguada en el griego profano. Algunos comentaristas, apoyándose en la interpretación de dos códices latinos (*b*, *q*): *osculatus est eum* [10], entienden que el Maestro dio un beso al joven, a la manera en que los rabinos besaban al discípulo que les había dado una respuesta excelente. Pero si ἀγάπη vino a designar el acto litúrgico del "beso de paz", el verbo correspondiente no tuvo esa significación hasta muy tarde [11]. Si el gesto de Jesús hubiera consistido en eso, San Marcos hubiera escrito κατεφίλησεν [12] o ἐναγκαλισάμενος αὐτόν (Mc 10,16).

El error o el atrevimiento de estos exegetas proviene de la confusión entre ἀγαπᾶν y φιλειν. No se dice que Cristo experimentó un tierno afecto, sino amistad hacia aquel joven israelita; ἀγαπάω, en el griego profano y también en el

por el manusc. 579) = *amanter*. R. Thibaut (*Le sens des Paroles du Christ* [Bruselles-Paris 1940] p. 196-197) ha distinguido hábilmente las diferentes expresiones de la mirada de Jesús.

8. H. Pernot, *Pages choisies des Évangiles* (Paris 1925) p. 155. J. J. Wettstein comenta con mucha sobriedad y muy inteligentemente: "signum aliquod approbationis dedit".

9. Fue Fr. Field (*Otium Norvicense* [Oxford 1881] III p. 25) quien emitió por primera vez la posibilidad de esta traducción, citando a Plutarco (*Pericles* I 1): "César, viendo un día en Roma a algunos extranjeros muy ricos que llevaban en brazos perritos y pequeños monos y que los acariciaban (ἀγαπῶντας), les preguntó si las mujeres de sus países no tenían hijos"; puede recordarse igualmente la tierna acogida dispensada por los griegos a los hircanos, según Jenofonte, *Cyr.* VII 5,50: ἐν ταῖς ἀγκάλαις περιεφέρομεν αὐτοὺς ἀγαπῶντες, y los primeros empleos de ἀγαπᾶν en Homero (J. J. Wettstein cita *Od.* XXIII 214, que da el sentido de "obsequiar"); cf. *Prolégomènes* p. 38ss. B. B. Warfield (*The Terminology of Love in the New Testament*: The Princenton Theological Review [1918] 26) entiende ἠγάπησεν, "no de un sentimiento de amor, sino de un acto cariñoso"; lo mismo E. Klostermann (*Das Markus-Evangelium* [Tübingen [4]1950] *liebkoste ihn*) y E. Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus* [Göttingen [11]1951] p. 211 n. 2, *eine liebkosende Gebärde*).

10. *l. dilexit.* El traductor de Orígenes a Mt 15,14 entendió: "dilexit eum, vel: osculatus est eum" (PG 13, 1293-94).

11. No la tiene todavía en las *Cartas* de San Ignacio de Antioquía, como lo ha dejado bien probado Th. Camelot. En griego moderno, el verbo que significa "besar" es φιλεῖν.

12. Cf. Mc 14,45; sobre φίλημα, cf. Lc 7,45; 22,48; Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12, etc.

bíblico, expresa primordialmente un juicio de estima que puede llegar hasta la admiración. Por eso es necesario interpretar que, ante la nobleza de esta alma, ante la generosidad de que había dado prueba en su fidelidad a Dios, Cristo quedó embargado de respeto; *valora* el bien que descubre en ella y manifiesta su estima tratando al joven con más cordialidad que la demostrada hasta ese momento [13]. La observación de San Marcos: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν señala un rodeo en el diálogo. Después que Jesús responde con frialdad y casi con severidad a este desconocido que corre hacia El y se arrodilla a sus pies (v. 17): ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios. Guarda los mandamientos; tú los conoces...; el Maestro viene a descubrir un alma profundamente religiosa y humilde, porque está insatisfecha; queda conquistado por su fervor; le dispensa luego una buena acogida, y ἀγαπάω conserva aquí con toda seguridad su primitivo sentido de hospitalidad, de "recibir cordialmente", que tiene originariamente. En adelante, Jesús "trata amablemente" a su interlocutor, con benignidad o con una "excepcional cortesía", como lo entendió Clemente Alejandrino [14]; su rostro debió de iluminarse con una sonrisa de aprobación y de benevolencia, que invitaba al joven a la confianza; ἀγαπάω tiene con frecuencia este matiz de alegría [15].

La predilección de Jesús, fundada en la estima, está mencionada especialmente para explicar lo que sigue [16]. Por

---

13. *Loved him*, literally: esteemed him (G. F. MACLEAR, *The Gospel according to St. Mark*, Cambridge 1882).

14. ἀγαπᾷ καὶ ὑπερασπάζεται. *Quis dives salv.*: PG 9,613.

15. San Epifanio subraya el gozo de Cristo, Εἶτά φησι· Ταῦτα πάντα ἐποίησα ἐκ νεότητός μου. Καὶ ἀκούσας ἐχάρη... διὰ γὰρ τοῦ εἰπεῖν ὅτι ἐχάρη (*Adv. haer.* II 2,69; PG 42,137). Lo mismo San Efrén: "Sed cum observator legis monstrasset se legem diligenter servasse, tunc legislator de eo gavisus est, et exultavit" (*Evangelii Expositio* 15 [Ed. G. MOESINGER, 1876] p. 168). El Señor habría experimentado al contacto con esta alma generosa un sentimiento análogo al referido por Lc 10,21.

16. "Jesús aprecia lo que ha hecho el desconocido, le ama, y, porque le ama, querría que todavía fuese más perfecto" (M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, Paris 41929). "Jesús pudo llamar al rico a la pobreza, porque le había dado su amor... Jesús le da la prueba de su amor por eso mismo que exige de él" (A. SCHLATER, *Die Evangelien nach Markus und Lukas* [Stuttgart 1947] p. 105). "Amat

haber concedido el Padre todo poder a su Cristo, éste propone al joven un lugar privilegiado en su reino; le invita a seguirle. No cabe duda de que es preciso conservar a ἀγαπάω el matiz de "elección divina" que tiene en los Setenta. Así como Cristo-hombre se sintió sorprendido por la fe del centurión, y concibió admiración por ella; de la misma manera, el descubrimiento que hace del alma del joven, suscita su afición y su predilección, que va a traducirse por una donación de la gracia. Según San Marcos, la ἀγάπη de Jesús explica la vocación del joven [17].

Pero la conclusión es un desencanto: El llamado —al gozo de su Señor— retorna a sus riquezas terrenas y se va completamente triste. Cuando los otros discípulos, por haberlo dejado todo, han conseguido la vida eterna (Mc 10, 28-30), éste se sustrae al amor de predilección que el Maestro le había otorgado. Esta formidable negativa es una de las escenas más dolorosas del Evangelio [18].

II. *El mayor de los mandamientos es amar.* Mc 12,28-33: [28] Ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων; [29] ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστὶν Ἄκουε, Ἰσραήλ Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν, [30] καὶ ἀγαπήσεις Κύριον τόν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου· [31] δευτέρα αὕτη ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν. [32] Καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεύς. Καλῶς διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες ὅτι εἷς ἐστὶν καὶ οὐκ ἐστὶν ἄλλος πλὴν

Christus non virtutes tantum sed et semina virtutum" (Grotius, citado por H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark*, Londres 1909). La misma observación en Fr. Grant, *The Gospel according to St. Mark* (New York 1952).

17. Compárese en 2 Cr 18,2: ἠγάπα αὐτὸν τοῦ συναναβῆναι (*A, B*) = le obligó a subir.

18. Ed. A. Abbott (*Johannine Vocabulary* [Londres 1905] p. 275ss) la encuentra tan escandalosa que por este motivo justifica la omisión de la ἀγάπη de Jesús por Mt y Lc. Pero esta libertad del hombre ante la proposición de la gracia y de la elección divina es absolutamente conforme al conjunto de la doctrina evangélica; Judas será el caso extremo de esto. Cf. Tertuliano: "Discessit et ille dives... Nec ideo duritia imputabitur Christo de arbitrii cuiuscumque liberi vitio" (*De monog.* 14: PL 2,1000).

οὗτοῦ. [33] καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότηρόν ἐστιν πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.

La cuestión relativa al mayor de los mandamientos y a la respuesta de Jesús están ya analizados a propósito del relato de Mt 22,34ss. Lucas (10,25ss) se servirá de este episodio para introducir la parábola del buen samaritano. El primer evangelista ha descubierto en él el fundamento de toda la moral neo-testamentaria, "que depende" de la caridad para con Dios y para con el prójimo. El relato de San Marcos, mucho más preciso en la evocación de los detalles históricos, pero menos elaborado desde el punto de vista doctrinal, tiene todas las probabilidades de reproducir aquí la tradición más antigua y más auténtica [1].

A diferencia del νομικός fariseo de Mt que aborda a Jesús con intenciones hostiles, el γραμματεὺς de Mc es un escriba de buena voluntad, a semejanza de aquel de 8,19. Está repleto de admiración por el Maestro, cuya sabiduría y autoridad reducen al silencio a los adversarios. Buen conocedor de las ideas dialécticas, es quizá consciente de sus propios recursos intelectuales y se interesa por discutir de igual a igual con un διδάσκαλος consumado; de todos modos, él quiere, a su vez, plantearle una cuestión: Cuál es el primero de todos los mandamientos [2].

1. Lo justifican con argumentos diversos Bultmann, Albertz, Taylor. Pero esta discusión del final del ministerio jerosolimitano debía de estar ya redactada antes de su inserción en la tradición sinóptica (cf. L. Vaganay, o.c., p. 45.119.138.166.258). En todo caso, el relato referente al mayor de los mandamientos debió de circular de manera independiente, sin tener un lugar fijo en la tradición. Marcos lo encontró en su fuente agregado ya a otros "relatos de conflictos" (cf. W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* [Cambridge 1953] I p. 85-92). Estas cuestiones (Mc 12,13-37) corresponderían a un esquema rabínico cuatripartito (cf. D. Daube, *Four Types of Question*: Journal of Theological Studies [1951] 45-48). G. Bornkamm (*Das Doppelgebot der Liebe*: Neutestamentliche Studien für Bultmann [Berlin 1954] 85-93) descubre en la redacción de Mc un color helenístico, ¡y hasta la utilización de conceptos más intelectuales en la cita de Dt 6,5!

2. Mc 12,28. Compárese con Mt 22,34: Ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ. "Se ha explicado la expresión πρώτη πάντων (en lugar de

Según los tres evangelistas, Jesús responde invocando Dt 4,44ss, y Lev 19,18, es decir, los mandamientos de la caridad para con Dios y para con el prójimo. San Marcos es el único que da la cita completa, haciendo preceder al primer precepto del amor la profesión de fe monoteísta: "Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor". Esta cláusula no sólo determina el objeto de la caridad que va a exigir, sino que lo justifica racionalmente: Si Yahvé es el Dios de Israel, que le ha escogido como a pueblo suyo particular, que se ha revelado a él y le ha colmado de bienes y de promesas, la *redamatio* es una exigencia de justicia, la aportación de Israel a la alianza y lo que le prohibe ligarse a los ídolos y a los otros dioses del paganismo[3]; desde ese momento ἀγαπάω significa adoración y fidelidad. La precisión: con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente, con todas tus fuerzas[4] añade una exigencia de totalidad. Respecto del único Señor, el amor debe ser absoluto y total; nada hay en el hombre que éste pueda reservarse para sí mismo; todas sus facultades, su vida entera, están consagradas a Dios y caen bajo la empresa de la caridad. La ἀγάπη para con Dios no es sólo el cumplimiento de un precepto, un deber, es la demanda fundamental de la gratitud y, por consiguiente, una exigencia natural. Además, si Yahvé ordena tan enérgicamente ser amado por los su-

---

πασῶν) como una especie de superlativo: "Lo primero de todas las cosas". Blass (110) duda de que la lección sea cierta, porque los textos llamados occidentales (I, W, Θ, 565, Ant. Lat., Syrsin, Arm., Geórg.) han omitido πάντων: pero su omisión sólo prueba que se han extrañado de la incorrección, debida al giro semítico, que se contenta con el masculino por el femenino, sobre todo en plural. Podría pensarse también en el giro latino, *unus omnium* (M. J. LAGRANGE, *in h.v.*).

3. Cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen [11]1911) p. 258; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (Londres 1952) p. 486.

4. El Deuteronomio no menciona más que la tricotomía καρδία (*B* r, διάνοια, variante frecuente en los mss. de los Setenta), ψυχή, δύναμις. Mt 22,37 pone: καρδία, ψυχή, διάνοια. Mc 12,29 y Lc 10,27 ponen en boca de Jesús: καρδία, ψυχή, διάνοια, ἰσχύς (más popular, pero sinónimo de δύναμις); el escriba vuelve a emplear: καρδία, σύνεσις, ἰσχύς (Mc 13,33). Esta excesiva libertad en la elección de los términos prueba que ninguno de ellos tiene un valor propio; lo significativo es su redundancia: Todo lo que el hombre tiene de inteligencia, fuerza y vitalidad debe someterse, por medio del amor, al señorío de Yahvé. Cf. *Prolégomènes* p. 96.

yos, y no el ser temido u obedecido, se puede conjeturar que este sentimiento le es particularmente querido; la formulación de este precepto es en sí misma una revelación de la naturaleza de Dios [5].

Dados este exclusivismo y la transcendencia de la caridad para con Dios, resulta imposible no sorprenderse cuando añade el Señor: "El segundo es éste: Amarás a tu prójimo..." [6]. Marcos es el único que comenta: "Mayor que éstos no hay mandamiento alguno" (v. 31); la unión del singular ἐντολή οὐκ ἔστιν y del plural τούτων conserva la distinción respectiva de los dos preceptos, pero eleva a ambos a una categoría especial. Ningún otro mandamiento los iguala en importancia, en excelencia y, por consiguiente, en fuerza obligatoria y aún en extensión, como lo entendió San Mateo [7]. No se puede evocar el primado de la caridad sobre cualquier otra virtud afirmada por el Apóstol, μείζων δέ τούτων ἡ ἀγάπη [8]; sino que, según San Marcos, el Señor tiene la intención de elevar los preceptos de la caridad por encima de todos los demás cuya gravedad aumentaba el judaísmo contemporáneo [9]. Sin duda que Jesús no ha sido

5. "He requires of men what is consonant with his own being" (E. P. Gould, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark* [Edimbourg 1897] p. 232).

6. En Lc 10,27, el amor del prójimo está anexionado al amor de Dios, sin ser introducido por ninguna fórmula. Mc 12,31 dice simplemente, δευτέρα αὕτη; Mt 22,39, que sin duda se ha dado cuenta de la dificultad, matiza: δευτέρα ὁμοία αὕτη. Influenciados por este último texto, un cierto número de *mss.* (A, X, Γ, Θ, Π, Σ, Φ) insertan ὁμοία en Mt 12,31, seguido por la Vulgata: "Secundum autem simile est ille", y varios Padres.

7. Cuando μείζων se refiere a una construcción, significa "más amplio" (Lc 12,18); en la comparación establecida entre cosas, califica el valor o la eficacia: El santuario supera al oro que él santifica, y el altar aventaja a la ofrenda que sobre él se deposita (Mt 23,17.19). Cuando se trata de personas, μείζων designa al más digno (Mt 12,6), y en primer lugar al primogénito (Rom 9,12); comparar Mc 12,28: ἐντολὴ πρώτη; Mt 22,34, ἐντολὴ μεγάλη); luego, la precedencia y el primado en la jerarquía (Mt 18,1 = Mc 4,32; Lc 9,46; Mt 23,11; Lc 22,24-27); y, por consiguiente, la aptitud para el mandato; de ahí el poder y los dones excepcionales (Jn 4,12; 8,53). A este respecto, nadie es superior a Dios (Jn 10,29; 14,28; Heb 6,13); ὁ μείζων se opone a ὁ μικρότερος (Mt 11,11; Lc 7,28).

8. 1 Cor 13,13; cf. 12,31: τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα; Jn 15,13: μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει...

9. "El *Talmud* atribuía la misma recompensa a la obediencia a los padres y a la acción de quitar un nido de pájaros sin coger a la

el primero en señalar la importancia de la caridad, ni tampoco en unir el amor de Dios y el amor del prójimo [10]; pero, por una parte, esta alianza no es ocasional en su enseñanza, y la subraya no como un *rabbi* cualquiera y debido a las necesidades de la controversia, sino como intérprete de la voluntad de Dios, con su autoridad de Mesías y de profeta, órgano de la revelación; por otra, no se ha notado lo suficiente que, en virtud de la unión constante que El establece entre todos los preceptos, fija de una manera absolutamente nueva la naturaleza de la caridad fraterna. Se sabe ya que ésta se extiende al enemigo y al pecador; el prójimo ya no es solamente el vecino, el compatriota o el amigo, sino cualquier hombre. Se le debe amar "como a sí mismo", mientras que Dios ha de ser amado sin medida. Pero, al asociar de hecho Jesús literaria y doctrinalmente ἀγαπήσεις κύριον y ἀγαπήσεις τὸν πλησίον [11], se impone la conclusión de que el amor que se profese al prójimo ha de ser del mismo tipo, de la misma naturaleza que el que se tenga a Dios. Ahora bien, éste es una adhesión tan total y definitiva que equivale a una consagración religiosa; se expande en servicios y se prueba mediante la fidelidad; por consiguiente, el amor al prójimo prescrito por el Maestro será la donación profunda y sincera de sí mismo; lejos de ser ocasional y pasajera, se caracterizará por la constancia, de tal manera que toda la vida del discípulo quedará comprometida con los lazos de la caridad; ésta no consiste en sentimientos, está ansiosa de dar pruebas; el cristiano puede definirse: El hombre que se consagra a sus hermanos. De cualquier manera, les pertenece como pertenece al propio Dios; en todo caso, los actos y modales de este amor estarán inspirados y regulados por la misma caridad que le une con Dios. Esto es lo que concretará Jesús: "Amaos unos a otros como yo os he amado" (Jn 15,12), y lo que practicará el Apóstol: "Yo, de

---

madre" (L. PIROT, *Évangile selon saint Marc* [Paris 1935] p. 552). La obligación de llevar borlas a las puntas del manto parecía tan estricta como la de amar a Dios, etc...

10. Cf. *supra* p. 58-59.

11. Lc 10,27 no repite el verbo: ἀγαπήσεις κύριον... καὶ τὸν πλησίον...

muy buena gana, me gastaré y me desgastaré hasta agotarme por vuestras almas" (2 Cor 12,15).

El escriba —cuya reacción sólo nos ha conservado San Marcos— queda entusiasmado con esta respuesta y felicita por ello a Jesús: "Has respondido perfectamente", o "Perfecto; has respondido exactamente" [12]. De acuerdo con la costumbre semítica, reasume las palabras del Maestro [13] y separa correctísimamente de la letra el espíritu que Jesús había querido poner en claro. La caridad, resumen de la ley moral, supera al culto [14], vale mucho más que todos los holocaustos y sacrificios [15]. En la diáspora y después de la destrucción del templo tal sentencia no hubiera chocado [16]. Incluso en Palestina, por la época de Jesús, tal o cual rabino ha podido enunciar sentencias semejantes [17]. Pero en ese caso se trataría "de obras de beneficencia" más que de caridad propiamente dicha, y de eficacia meritoria o expia-

---

12. "επ' ἀληθείας, no "según la verdad de los hechos", *egregie secundum veritatem, verissime* (Knabenbauer), sino más bien "verdaderamente muy bien" (Swete, Holtzmann, etc.)" (M. J. Lagrange, *in h.v.*). Cf. la amplia discusión sobre esta locución por G. Wohlenberg, *Das Evangelium des Markus* (Leipzig [3]1930).

13. A diferencia de Jesús, y de acuerdo con la costumbre rabínica, el escriba omite la pronunciación del nombre inefable —según los mejores testimonios griegos—; ¡sólo evoca al Unico!

14. Verdad enunciada ya en 1 Sam 15,22; Os 6,6; Jer 7,21-23; Sal 40,7; Prov 21,3; Ecl 4,17. Lo que el escriba admira es, sin duda, el que Jesús haya discernido el sentido profundo del Decálogo a la luz de la revelación subsiguiente. En vez de añadir una exégesis nueva a la maraña de las interpretaciones rabínicas y casuísticas, el Maestro determina el espíritu auténtico de un texto de la Escritura en homogeneidad con el conjunto de los demás textos inspirados. Es un modelo de teología bíblica.

15. V. 33. El escriba vuelve a tomar, bajo forma positiva, la aserción de Jesús (μείζων... οὐκ ἔστιν) en el v. 31. El positivo περισσόν expresa ya la idea de exceso y de enmienda con relación a otras cosas; el comparativo περισσότερον, "mucho más" (Mc 12,40; 1 Cor 12,23-24; 15,10), señala el alto grado de esta cualidad, y debe traducirse "desproporcionado, más allá de toda medida", como en Mc 7,36; 2 Cor 10,8; con la idea de paso de un orden a otro, "además"; tal, por ejemplo, Juan el Bautista, que es más que un profeta (Mt 11,9; Lc 7,26).

16. Cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaïsm* (Londres 1948) p. 258; Strack-Billerbeck, o.c., I p. 500.

17. Sin embargo, en el siglo siguiente, R. ben Zoma ponía por encima de todos los preceptos la obligación de sacrificar cada día dos corderos de un año; cf. Núm 28,4.

toria más que de virtud y excelencia intrínseca[18]. El escriba del Evangelio se ha dado cuenta de que Jesús no establece una jerarquía cualquiera de valores: estando la misericordia por encima de los sacrificios, el amor es todavía de un orden aparte, superior a lo que existe de más sagrado: el culto a Dios. De manera más profunda, la interioridad de la moral de la caridad lleva ventaja a la cualidad objetiva de las obras.

Al decir esto, el escriba ha dado prueba de una excepcional inteligencia y de perspicacia religiosa (νουνεχῶς, *hap. b*). A su vez, Jesús admira la sabiduría de su interlocutor (cf. v. 28) porque se da cuenta de la primacía de la caridad. Que obre en consecuencia[19] y entrará en el reino de los cielos (cf. Lc 10,28). Al esperar, no está lejos de él[20], y Jesús le invita a que se considere como un prosélito: "¡que se acerque!".

18. Cf. *Prolégomènes* p. 143-163.

19. El νουνεχής debe convertirse en un πρακτικός, como sugiere Polibio, uniendo estos dos términos (XXVII 13,1; cf. II 13,1).

20. Los judíos desterrados (Is 57,19), lo mismo que los gentiles (Ef 2,13), son designados como οἱ μακράν. Evidentemente, la *basiléia* no es aquí escatológica, sino presente y accesible. El escriba está en el umbral. ¿Ha avanzado? ¿O ha rechazado la invitación como el joven rico de Mc 10,17? Son muchos los llamados y pocos los elegidos.

B. *El adjetivo* ἀγαπητός

Jesús amado de su Padre. Mc 12,6. — San Marcos emplea ἀγαπητός tres veces, en los relatos del bautismo y de la transfiguración [1], y en la parábola de los viñadores homicidas: ἔτι ἕνα εἶχεν, υἱὸν ἀγαπητόν ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς [2]. Lc 20,13, en el relato paralelo, que comentaremos simultáneamente, escribe πέμψω τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν [3].

Esta parábola alegorizante, elemento decisivo de la predicación jerosolimitana y preludio de la pasión [4], es la única —con la del sembrador y la del grano de mostaza— referida por los tres sinópticos. En ella se compara a Dios con

---

1. Cf. *supra* p. 85.

2. Es preciso conservar εἶχεν con *A*, *B*, *C*², *L*, Δ, Ψ, 33,517,579,892, 1071,1342, contra ἔχων (*A*, *C**, *D*, Θ, *N*, *W*, *X*, Γ, Π, Σ, Φ, 28,157,543, 565, 700), pero hay que omitir αὐτοῦ después de ἀγαπητόν (א, *B*, *C*, *D*, *L*, Δ, Θ, Ψ, 565, 700, 892, 1342), *Ital.*, *Vulg.*, *Syrsin.*, *Pesh.*, *Copt.*, *Georg.*, *Arm*), y καὶ después de ἀπέστειλεν (א, *B*, *L*, *X*², Δ, Θ, etc.).

3. Mt 21,37 escribe simplemente ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ. Para la comparación de los tres relatos, cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (Zürich 1947) p. 45-49; S. M. GOZZO, *Disquisitio critico-exegetica in Parabolam Novi Testamenti de Perfidis Vinitoribus* (Romae 1949) p. 48ss.

4. Cf. J. PIROT, *Paraboles et allégories évangéliques* (Paris 1949) p. 377. Muchos críticos, tales como A. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu* I-II, Tübingen 1910), R. Bultmann (*Die Geschichte der synoptischen Tradition* [Göttingen ²1931] p. 9), M. Goguel (*Jésus et les origines de l'universalisme chrétien*: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses [1932] 197), W. G. Kümmel (*Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, Mark, 12,1-9*, en *Mélanges M. Goguel* [Paris 1950] p. 120-131), rehúsan admitir este texto como auténtico, bajo pretexto de que Jesús no pudo reclamar una filiación tan excepcional ni predecir una exaltación semejante después de su muerte: El *Sitz im Leben* ha sido sutilmente recordado por Ch. W. F. Smith (*The Jesus of the Parables* [Philadelphie 1948] p. 23-24.46), quien, sin embargo, atribuye su forma actual a la Iglesia primitiva (p. 186-197); pero F. C. Burkitt (*The Gospel History and its Transmission*, Edimbourg ³1911) y A. E. J. Rawlinson (*The Gospel according to St. Mark* [Londres ⁷1949] p. 161-162) subrayan que, si la primitiva comunidad palestinense hubiera creído este "apotegma", hubiera puesto más de relieve la resurrección del Heredero.

el propietario de una viña, que simboliza al pueblo elegido, al cual ha colmado de bienes mediante intervenciones sucesivas y gratuitas en el curso de la historia [5]. Exige las rentas de la misma, es decir, el reconocimiento de sus derechos soberanos, por la docilidad a los mensajes de sus profetas y la observancia de sus mandamientos.

Dios se relaciona con sus viñadores mediante sus representantes. Primero envía uno, luego dos, después tres, por fin muchos otros criados (πολλοὺς ἄλλους). Estos δοῦλοι, literalmente esclavos, son todos los profetas y santos de Dios del Antiguo Testamento [6]. Por este título, y como representantes de Yahvé, estos δοῦλοι θεοῦ son personajes altamente honorables y están revestidos de un carácter sagrado [7]. Sin embargo, de Elías a Juan Bautista, pocas veces han sido bien recibidos; antes bien, han sido menospreciados, rechazados, golpeados, insultados, y hasta asesinados y ajusticiados [8]. Jesús recuerda la ignominia y la constancia de estos malos tratos, que se renuevan y se agravan a cada nueva embajada. A todo ἀποστέλλω de Dios corresponde la ferocidad creciente de los viñadores, sin que el propietario de la finca dé la impresión de pensar en castigar ni exigir una reparación por los ultrajes; hasta el extremo de que los viñadores parecen tomar esta mansedumbre por debilidad y abusan de la impunidad.

En realidad, esta paciencia es tan inverosímil, que no corresponde a ningún caso humano, y no puede revelar más que la μακροθυμία, la longanimidad divina [9]. En su conduc-

5. Cf. D. Buzy, *Les Paraboles* (Paris 1927) p. 403ss; E. Lohmeyer, *Das Gleichnis von den bösen Weingartnern (Mark 12,1,12)*: Zeitschrift für systematische Theologie (1941) 243-259 (reeditada en *Urchristliche Mystik* [Darmstadt 1956] p. 161-181); M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu* (Münster ⁴1948) p. 22-24; A. Feuillet, *Les ouvriers de la vigne et la théologie de l'Alliance*: Recherches de science religieuse (1947) 303-327.

6. Cf. la expresión: "Mis siervos, los profetas" (Am 3,17; Jer 7,25; 25,4; 44,4; Zac 1,6).

7. Sobre todo Moisés (Jos 14,7; Sal 105,26) y David (2 Sam 3,18; 7,4); cf. la oposición profetas-Hijo, en un contexto análogo, Heb 1,1-2.

8. 1 Re 18,13; 19,1; 22,24-27; 2 Re 6,31; 21,16; 2 Cr 24,19-22; 36,15-16; Neh 9,26; Jer 37,15; cf. Mt 23,29-37; Act 7,52; Heb 11,36-38; Ap 16,6; 18,20.

9. Cf. San Juan Crisóstomo, *In Mt. hom.* 68: PG 58, 640.

ta para con los hombres, Dios no tiene en cuenta la injuria hecha contra El por su desobediencia y rebelión; no hace respetar sus derechos soberanos; en vez de castigar en seguida a los culpables, les deja tiempo para que se conviertan. Esta es la manera en que el Propietario parece confiar en los viñadores. Sin hacer caso de la experiencia pasada, a pesar de su perseverante perversidad, envía servidores tras servidores, dando por descontado un chispazo de buena voluntad siempre posible. Ningún hombre actuaría de esta manera, pero las decisiones del amor divino desconciertan a la humana sabiduría (Is 55,8-9). Luego, la primera enseñanza de la parábola es resaltar en esta paciencia y en esta magnanimidad la extraordinaria bondad de Dios. Jesús hace conocer la caridad divina manifestando la longanimidad y los agasajos incansables de su providencia respecto del pueblo elegido. Frente a esta increíble maldad de los hombres, y, preciso es decirlo, frente a su estupidez [10], el amor generoso de Dios se manifiesta con luz más intensa y bajo una forma trágica. No se trata sólo del efecto retórico de los rasgos parabólicos felizmente escogidos, sino de la misma lección de los hechos a lo largo de una historia milenaria; y, sin embargo, la paciencia divina, lejos de cansarse y agotarse, ensaya las diligencias más atrevidas...

Fracasadas todas las embajadas de los servidores, Dios se decide por la elección de su Hijo; resolución cuyo patetismo ha captado San Marcos. Siempre es el Señor de la viña quien toma la iniciativa; es El quien se decide a enviar una nueva embajada, pero cambiando la calidad del embajador; éste será de tal categoría, que los viñadores no se atreverán a poner la mano sobre él ni podrán devolverle con las manos vacías; de haber sucedido así las cosas, se saca la impresión de que los crímenes anteriores habrían sido olvidados o tácitamente perdonados. Las palabras con que se designa al último enviado manifiestan el respeto y el amor que Dios le tiene. No tenia más que otro, un Hijo muy ama-

10. Según la moral israelita, el virtuoso es inteligente, el pecador carece de juicio, el pecado es una necedad; cf. C. Spicq, *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament*: RB (1933) 187-210.

do; se lo envió en calidad de postrero"[11]. En vez de un *esclavo*, es el *Hijo;* en lugar de los δοῦλοι numerosos, es el Hijo único; en vez de criados anónimos y sin personalidad, es el Hijo amadísimo. La expresión es matemáticamente idéntica a la del bautismo y a la de la transfiguración, pero en el contexto presente está revestida de un especial vigor. Por una parte, está comprobado que el υἱός ἀγαπητός no puede ser un siervo privilegiado de Dios, ni siquiera el Mesías. San Marcos precisa que este Hijo es el único engendrado por el Padre, ἕνα; cosa que no puede entenderse más que de la generación eterna[12]. Si Dios le envía en misión, "en calidad de postrero", no tendrá la posibilidad de enviar a nadie más, porque es el único mensajero que le queda "todavía", ἔτι. El Hijo, único y muy amado, que es el heredero[13], no puede tener sucesor ni sustituto[14]. Por otra parte, esta designación del muy-amado está relacionada con la pasión con mayor claridad todavía que en la transfiguración. Aquí, como allí, se puede traducir υἱός ἀγαπητός por "Hijo único", pero en la parábola se carga el acento sobre el amor excepcional de que éste es objeto. El Señor de la viña, que no teme exponer nuevos siervos a las sevicias, sacrifica ahora el ser más querido para él, su amado. Sin duda da por descontado en la parábola que los recalcitrantes respetarán a su Unico, y que se dejarán "ablandar por sus

11. Mc 12,6. Esta presentación del Hijo es también enteramente dramática en Lc 20,13: "Entonces el amo de la viña se dijo: ¿Qué hacer? Voy a enviarles a mi hijo muy amado; espero que lo respetarán". El amo da la impresión de dudar, en razón de los peligros que va a correr *su* muy amado, *manibus tradi nocentium!*

12. Nunca se subrayará demasiado la importancia cristológica de este texto alegorizante: ἕνα referido a υἱόν designa a Cristo como μονογενής. En cuanto tal, Jesús se opone a toda la serie de los δοῦλοι anteriores, incluido Moisés, el mediador de la antigua alianza. Esos no tienen ningún interés personal en la viña. Este tiene todos los derechos del Padre; él es el único heredero, porque es el único Hijo. Comparar con Lc 2,49, donde Jesús distingue la paternidad de Dios de la que comúnmente se le atribuía, ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου se opone a "tu padre y yo" (v. 48).

13. Cf. Heb 1,2: ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων. L. CERFAUX, *L'Église et le Regne de Dieu d'après saint Paul*: Ephemerides Theologicae Lovanienses (1925) 181-187.

14. El envío del Hijo, reservado para el final (ἔσχατον), señala la última época de la economía religiosa del mundo. Cf. Heb 1,2.

buenos procedimientos"[15]; pero El, señor de la historia, sabe bien a qué destino consagra a su Hijo y que su decisión equivale a una condenación a muerte. "Jamás hombre alguno, especialmente un padre, a menos que se trate de circunstancias extraordinarias, como las de una guerra, hubiera tenido valor para arriesgar a un hijo suyo en tales condiciones; para que así haya sucedido, ha sido verdaderamente necesario que ese hombre sea Dios y que ese Hijo sea Jesús... *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret!* Al Señor le queda todavía uno, *¡un Hijo muy amado!*, y a este Hijo amadísimo le enviará solo después de todos, y el Hijo irá valerosamente al destino que conoce; tal es, en dos palabras, la historia dolorosa de nuestra redención, la prueba esplendorosa del amor divino a favor del pueblo judío y a favor de la humanidad"[16].

En otros términos, ἀγαπητός es una de las palabras clave del relato. No es éste simplemente un llamamiento sobre la historia de las relaciones entre Yahvé e Israel, ni una profecía sobre la pasión inminente, sino la explicación teológica de esa historia y de esa pasión, cuyo secreto revela: Dios ha obrado, y obrará todavía, por amor hacia su viña. La quiere tanto, que manifiesta en favor suyo una paciencia incansable y una generosidad sin límites; desea de tal modo el bien para ella, que está decidido a sacrificar en su favor lo que tiene de más querido, su muy-amado. ¡Hasta el Hijo único es entregado a los viñadores![17]

Pero al venir este último a los suyos, éstos no le recibieron (Jn 1,11). Los viñadores, incapaces de captar la infinitud del amor de Dios[18], no piensan más que en sí mismos

15. M. J. Lagrange, *In Mc* 12,6.

16. L. Pirot, *Évangile selon saint Marc* (1935) p. 544.

17. Amo de la viña, siervos, Hijo, todos los personajes de la alegoría están evocados y actúan en función de los viñadores. "La vida de un hijo único es infinitamente más preciosa que todos los frutos de los vergeles. Aquí —cosa inaudita—, de común acuerdo, los Sinópticos dan por supuesta la preeminencia de la viña. Esta parece más amada que el hijo. Hemos repetido lo suficiente que tal cosa no podría convenir más que a la alegoría de la redención" (D. Buzy, o.c., p. 412).

18. Cf. Miq 6,8: "Se te ha indicado, ¡oh hombre!, lo que es bueno y lo que Yahvé pide de ti: sólo cumplir el derecho, amar el bien y conducirte con humildad hacia tu Dios".

y en apropiarse de la heredad. Matan al Hijo[19]. Τί ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος (v. 9)? Esta pregunta introduce la clave de la parábola: El Señor de la viña, que no ha hecho caso de todas las demás fechorías, impone por fin su autoridad y sus derechos. Se siente tocado personalmente por el único crimen que cuenta a sus ojos, el asesinato de su muy-amado, y se dispone a vengarle. Su cólera está en proporción con la predilección que tiene por su Hijo. Lo cual quiere decir que la ἀγάπη divina se alía con la justicia y no puede perdonar a los pecadores obstinados. Cuanto es longánime en sus dádivas y en su misericordia tanto es severa cuando está perdida toda esperanza de conversión: Viene Dios personalmente. Hace morir a los asesinos de su Hijo y rechaza a la nación judía[20]; luego da su reino a los gentiles, que fructificarán[21]; finalmente, su muy-amado se

---

19. Cuanto eran detalladas las crueldades de que fueron víctimas los siervos, tanto es Jesús discreto acerca del suplicio que le está reservado. El hecho de la condena a muerte del hijo no hay necesidad de comentarla; el pensamiento está unido a los homicidas, ¡que se han atrevido a eso!

20. Cf. P. Benoit, en RB (1954) 140.

21. Cf. 1 Cor 3,10: "Dei agricultura estis". *Const. Apost.* I *proem.* (PG I 558): "Ecclesia catholica, plantatio Dei est, et vinea eius electa"). E. H. Minns ha publicado (*Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan*: The Journal of Hellenic Studies [1915] 30) el contrato de arrendamiento enfitéutico de un viñedo de Kopanis en el año 22-21 antes de nuestra era. Βασιλεύοντος βασιλέων Ἀρσάκου εὐεργέτου δικαίου... ἐν κώμη Κωράνει ἐν ὑπαρκείαι Βασιραόροις... ἐπὶ τῶν ὑπογεγραμμένων μαρτύρων, ἐξωμολογήσατο καὶ συνεγράψατο Ἀσπωμάκης Γαάκου ἔχειν παρὰ Δήνης τοῦ Γαθάκου ἀργυρίου δραχμὰς πεντήκοντα πέντε, καὶ δεδωκέναι αὐτῷ ἄμπελον ἐν ψειλοφύτῳ τὴν ἐπικαλουμένην Δαδβακαβὰγ σὺν εἰσόδω καὶ ἐξόδω καὶ ὕδασι, τοῖς ὑπάρχουσι μετὰ τῶν συνκλήρων· ὅρια καὶ γειτνίαι καθὼς ἐν τῇ παλαιᾶι συνγραφῇ· τελέσουσιν δέ κατ' ἐνιαυτὸν ἐμβάθρου δραχμήν, ἄρτων κα', βοῦς πέντε, σκέλος δραχμὴν μίαν σκέλος· βεβαιώτὴν δὲ κατέστησεν Ἀσθάτην Δαργήνου· ὅς καὶ πάρων ἐξωμολογήσατο βεβαιώσειν... δύο κοτύλας προγεγραμμένας· ἐξάξονται δ' ὅ τε πεπρακὼς καὶ ὅ βεβαιωτής, ἐάν τις ἐμποιήθη τῆς πεπραμμένης ἀμπέλου τρόπῳ μηδενὶ μηδενὶ μηδὲ παρευρέσει μηδεμιᾷ, εἰ δὲ μή, τὴν τε ἀθέτησιν εἶναι αὐτὴν ἀκύρην καὶ τὸν ἀθετήσαντα ἐκτείσειν ἄνευ δίκης καὶ κρίσεως δραχμὰς διακοσίας καὶ εἰς τὸ βασιλικὸν τὰς ἴσας, μάρτυρες, κ. τ. λ. Sobre los contratos israelitas, cf. Strack-Billerbeck, I p. 869.

convertirá en la "piedra angular" (Sal 117) del nuevo edificio. El reinará sobre la Iglesia [22].

La caridad de Dios, lejos de haber sido conducida al fracaso por la repulsa de sus primeros beneficiarios, se manifestará más esplendorosamente en la redención universal y en la exaltación de Jesús.

---

22. Cf. los comentarios patrísticos citados por Fr. QUIEVREUX, *Les Paraboles* (Paris 1946) p. 118-121; y S. M. Gozzo, o.c., p. 155ss. 157ss.

CONCLUSIÓN

1. Quien lea el evangelio según San Marcos queda avisado de que el Dios del cristianismo es un Dios amante. Por una parte, quiere de una manera privilegiada a su Hijo único y proclama este amor en dos circunstancias solemnes, en el Jordán y en el Tabor. En la parábola de los viñadores homicidas, los matices de honor, complacencia y afecto que incluye el verbo ἀγαπᾶν en los Sinópticos, se completan con los de precio y ternura. El hijo amado de Mc 12,6 aparece presentado como especialmente "querido" de su Padre —se distingue de los siervos particularmente por esta predilección—, aunque la verdadera traducción de ἀγαπητός en este contexto sería la de *carus* y por más que en adelante esté permitido atribuir a Dios la *caritas*, en el sentido teológico preciso de esta palabra. Una de las grandes novedades de la parábola es hacer que el propio Jesús revele ese amor divino. El Hijo es consciente de ser objeto de un amor privilegiado. Puesto que la parábola es alegorizante, hay fundamento para interpretar la docilidad de Cristo respecto a la orden de misión por parte del Padre como la expresión de su amor totalmente espiritual, productor de la identidad de voluntades, *idem velle*. Por lo tanto, está insinuado que el Hijo, objeto de la predilección divina, ama a su Padre con idéntico amor [1].

Por otra parte, Dios ama a los hombres y tiene especial afecto al pueblo elegido, manifestando a lo largo de los siglos la generosidad de su caridad por medio de una solicitud

---

1. Los matices de intimidad y de complacencia, implicados en la designación de Cristo como ἀγαπητός, adquieren mayor relieve si se recuerda la invocación *Abba* en labios de Jesús; cf. J. JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, en *Mélanges A. Wikenhauser, Synoptischen Studien* (Munich 1953) p. 86-93.

providencial enteramente gratuita y mediante una longanimidad incansable. Todas las relaciones de Dios con Israel están presentadas como inspiradas por el amor y lo descubren a través de hechos y actitudes indiscutibles. Esta es, al menos, la interpretación que hace Jesús de la "historia sagrada".

2. San Marcos es el único de los Sinópticos en señalar expresamente que Jesús tuvo predilección por un hombre Ante la fidelidad a la voluntad de Dios de que da pruebas el joven de 10,21, Cristo se siente impresionado de respeto hacia esta obra de la gracia en un alma humana, y le dispensa una buena acogida, le trata con cordialidad. Por ser ἀγαπᾶν un amor de elección, el Señor propone a ese hombre un puesto y un papel privilegiado en su reino, el más alto don que podía concederle. Si, pues, Dios ama a los hombres que colma de bienes, y si tiene una predilección única por su Hijo, éste tiene para con su Padre no sólo la *redamatio,* sino que manifiesta, si llega el caso y de una manera insigne, una caridad "motivada" por los hombres que son objeto de la ἀγάπη divina.

3. Esto supuesto, se concibe que Jesús haya podido exigir a sus discípulos que adoren a Dios y que le sean fieles, es decir, que le amen con toda su alma y con todas sus fuerzas (12,30-33). El ἀγαπᾶν auténtico toma afecto sólo al verdadero Dios; su primera reacción es confesarle como tal, y parece que se deriva normalmente de la fe [2]. Pero se sabe en lo sucesivo que el Dios de Jesús es un Dios que ama, y que la caridad de los creyentes no se origina sólo por el mandato y por la palabra revelada, sino por el conocimiento de la bondad divina, que se ha manifestado de una manera tan esplendorosa hacia el pueblo elegido, especialmente con el envío de su Hijo. Desde entonces, la caridad cristiana ya no será sólo sinónimo de afecto exclusivo, de obediencia y de servicio (cf. Mt 6,24), sino de amor propiamente dicho, de

2. El mandato de amar a Dios sigue al de escucharle (ἀκούειν, v. 29) y al de reconocerle como único Dios. Pero la fe se deriva de la ἀκοή (Rom 10,17).

predilección. Los discípulos de Cristo son invitados a amar a Dios por encima de todo porque El es infinitamente digno de ser amado.

De manera semejante reciben la invitación de amar al prójimo. El precepto que les impone está formulado con el mismo absolutismo que el precedente, e incluso está unido a éste de una manera tan íntima, que la caridad fraterna se halla elevada al primer puesto entre todos los deberes. Ningún otro mandamiento, ninguna otra virtud la iguala en excelencia y en gravedad. Hasta el culto a Dios, expresión auténtica de la religión, está subordinado al amor fraterno. Quiere esto decir que el cristiano se definirá, ante todo, como un ser que ama. No será cristiano, no tendrá acceso al reino de Jesús más que en la medida en que esté efectivamente unido a Dios y a los hombres mediante un amor muy interior y muy activo a la vez.

Capítulo III

LA CARIDAD EN EL EVANGELIO DE SAN LUCAS

San Lucas no emplea más que una sola vez el sustantivo ἀγάπη (11,42), a la manera de San Mateo (24,12), pero con distinto sentido. Sólo usa dos veces el adjetivo ἀγαπητός (*); pero, en cambio, es el que más se sirve del verbo ἀγαπᾶν: trece veces, seis de ellas en el sermón de la montaña.

A. *El verbo* ἀγαπᾶν

I. *La caridad fraterna.* Lc 6,27.28.32.35.36: [27] Ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν· Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐσχθοὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, [28] εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν επηρεαζόντων ὑμᾶς... [32] Καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶν τας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν... [35] Πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες· καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ Ὑψίστου, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστίν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς. [36] Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.

---

* Lc 3,22; 20,13; analizados *supra* p. 75-121.

Los veintinueve versículos, que bastan a San Lucas para resumir el sermón de la montaña, corresponden a los tres capítulos de Mt 5-7, que contienen la suma de la enseñanza del Señor, en su oposición a la ley y a la justicia del Antiguo Testamento, tal como las entendían los rabinos contemporáneos. Ambos evangelistas han modificado el sermón original, incluyendo en él sentencias pronunciadas por Jesús en otras circunstancias; pero el relato de Mt, por reflejar la actitud histórica de Cristo frente al judaísmo contemporáneo, es ciertamente el más aproximado al tenor primitivo del sermón. San Lucas orienta su exposición en función de los lectores, griegos convertidos, pertenecientes a las clases inferiores de la sociedad [1]; ha "reconstruido" todavía más el sermón, que presenta con una unidad más lograda; sobre todo ha extraído mejor el espíritu, elaborando la doctrina del Maestro sobre la caridad para con el prójimo [2], y ahí está su aportación propia a la teología de la ἀγάπη en el Nuevo Testamento.

v. 27. Jesús, elegidos sus doce apóstoles, a los que destina a convertirse en jefes del nuevo Israel, define las disposiciones que deben tener sus discípulos: "A vosotros que me escucháis, os digo: Amad..." [3]. La exigencia es absoluta, tanto en su formulación imperativa como en la presentación excitante de los ejemplos para la puesta en práctica de la caridad, y que serán su comentario concreto [4]. La antítesis —ἀλλά en posición enfática, reforzado por

1. E. Percy, *Die Botschaft Jesu. Eine Traditionskritische und exegetische Untersuchung* (Lund 1953) p. 106-108 *et passim*.

2. "La idea dominante en Mateo es, con toda certeza, la espiritualidad de la nueva justicia en oposición al carácter exterior de la antigua. El tema, en Lucas, es la caridad, base del nuevo orden de cosas" (F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc* [Neuchâtel [3]1888] I p. 424-425; Cf. J. Dupont, *Les Béatitudes* p. 43ss. 76-77.219ss.

3. τοῖς ἀκούουσιν ha sido entendido (Eutimio, Weiss, Keil, Schanz, Plummer) como sinónimo de τοῖς πειθομένοις, "vosotros que sois dóciles" o "que escucháis atentamente"; pero tal participio está unido, por encima de las maldiciones, con los pobres, hambrientos, con los despreciados por los dichosos de este mundo, y que se han reunido en torno a Jesús para escucharle, οἳ ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ (v. 18).

4. "La raíz de todas las instrucciones es una auténtica caridad, que no es una simple emoción o un sentimiento pasivo, sino una rea-

ὑμῖν[5]— está intensamente acentuada frente al espíritu del mundo, que ha constituido el objeto de cuatro maldiciones (v. 24-26). El discípulo, proclamado feliz en función de su pobreza, del hambre, de las lágrimas y de las persecuciones —*ter quaterque beatus* (v. 20-23)— es invitado a reaccionar en este mundo ingrato y hostil con una incansable, paciente y misericordiosa caridad (v. 27-38). Amar constituye la única virtud indispensable, al menos la única que es característica del discípulo de Jesús[6].

A través de la omisión de toda referencia a los preceptos del Pentateuco, Lc presenta la prescripción de la caridad como una novedad y como una enseñanza absolutamente personal de Jesús. No es así como había formulado el Maestro su doctrina, pero en realidad ésta contenía una innovación radical, que el evangelista ha percibido y ha querido evidenciar. Esto es lo que resulta de la confrontación de su texto con el de San Mateo. Mientras que éste, después de la

---

lización activa en todas las circunstancias prácticas de la vida" (N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* [Londres 1950] p. 211).

5. Mientras que en Mt 5,44, el acento recae sobre ἐγώ para oponer a Jesús a las autoridades admitidas; en Lc 6,27 carga sobre ὑμῖν, con el fin de distinguir a los discípulos de los incrédulos. Cf. E. Klostermann, *Das Lukas-Evangelium* (Tübingen ²1929) *in h.v.*

6. "¿Qué harán los discípulos? Practicarán la caridad más heróica. El cuerpo del discurso no habla más que de la caridad, pero no en las circunstancias ordinarias. A cada instante surge la cuestión de los enemigos, y el amor que es preciso tenerlos rompe con esa benevolencia trivial que las gentes del mundo guardan entre sí. Por consiguiente, el cuerpo del discurso supone que los discípulos estarán expuestos a caer en esa hostilidad que el principio hacía prever. En cuanto individuos, los fieles tendrán que practicar la mayoría de las veces virtudes más humildes y menos heróicas; Jesús les dicta su actitud como cristianos, y ésta es la razón de que parezca proponerles una perfección sobrehumana, con desprendimiento absoluto de todo lo que es terreno... El discípulo, desligado de todos los bienes terrenales, feliz en la angustia y el dolor por medio de la esperanza de los bienes futuros, practicará, para con un mundo hostil, una caridad sin límites, la bondad, la compasión, la indulgencia, la liberalidad, y, no obstante todo esto, ha de guardarse bien de creerse superior a los demás y de juzgarles. Sin embargo, le pertenece hacer el bien a sus hermanos, y para ello deberá guiarles, es decir, señalarles los defectos. Pero debe comenzar por reformarse a sí mismo. La conclusión es que es imprescindible ponerse a la tarea. No basta con escuchar a Jesús y con seguirle, ni con llamarle Maestro; se requiere practicar lo que El dice" (M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc* [Paris ⁴1927] p. 183-184).

introducción a las bienaventuranzas, había constituido el cuerpo del sermón con numerosos y muy diversos *logia*: La sal y la lámpara, la justicia nueva, el perjurio, etc., y no había insertado la enseñanza sobre el amor fraterno más que como una sentencia entre las demás (5,43ss), San Lucas no entiende esta carta del reino de los cielos más que en función de la caridad; el Evangelio se resume en una sola palabra: ¡Amad! Además, esta palabra no sólo es presentada como primera figura, de una forma llamativa, al principio del "sermón" propiamente dicho; sino que será reasumida en el v. 35, que constituirá la "recapitulación" de la enseñanza, dando a entender de esta manera que toda la enseñanza intermedia debe entenderse en función del amor al prójimo. Por otra parte, a la simple glosa del imperativo presente ἀγαπᾶτε por προσεύχεσθε en Mt 5,44, San Lucas —que emplea este verbo por primera vez y desea sugerir la densidad del mismo— añade una serie de sinónimos o de equivalentes: καλῶς ποιεῖτε, εὐλογεῖτε (v. 27-28), ἀγαθοποιεῖτε (v. 35), γίνεσθε οἰκτίρμονες (v. 36).

Según San Mateo, Jesús oponía a los preceptos de la ley antigua una justicia superior consistente en amar, además de a los prójimos, a los mismos enemigos. Según San Lucas, el Maestro distingue del mundo pagano a sus discípulos, que se caracterizan por la caridad, presentando a ésta de golpe en sus actos extremos y en los más costosos a la naturaleza. En un mundo compuesto de ricos, hartos, reidores y aduladores, los miembros del reino de Dios hacen el papel de pobres, de hambrientos y de desgraciados. Sería normal que éstos alimentasen alguna animosidad o rencor contra estas clases privilegiadas, que recriminasen o se vengasen de las injusticias de que son objeto; porque, de hecho, son perseguidos y odiados (μισοῦσιν) en calidad de cristianos[7]; sus "prójimos" en el mundo son, efectivamente, los

7. Inclinados los Apóstoles a escandalizarse de este odio gratuito, Jesús les dará la explicación del mismo: "Todo el que obra mal, odia la luz" (Jn 3,20); "Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo suyo. Pero porque no sois del mundo y porque, al escogeros, yo os he sacado del mundo, por eso os aborrece el mundo" (15,19); "el mundo les aborreció, porque no son del mundo" (17,14; cf. 1 Jn 3,13).

enemigos de su fe[8], que traducen sus sentimientos hostiles por palabras calumniosas y por maldiciones (καταρωμένους) y aun por mil tratos vejatorios (ἐπηρεαζόντων), molestando y lesionando a los discípulos[9]. Pero, a cada manifestación de malevolencia, los cristianos deben responder con una manifestación de caridad. Se podría decir que toda hostilidad por parte de otro no es para ellos más que una ocasión de dar todavía más pruebas de amor. Ningún ultra-

8. Cf. Lc 14,26. Ni que decir tiene que los ἐχθροί incluyen también a los enemigos personales, a todos aquellos que, de cualquier forma, conscientemente o no, parcial o íntegramente, hacen daño al cristiano; ἐχθροί es el sujeto anónimo y necesario del verbo μισεῖν (cf. Lc 1,71; Sal 18,18; 106,10), que puede significar la simple ausencia de simpatía tanto como el odio más feroz. No debe olvidarse que Jesús se dirige a un pueblo inclinado al fanatismo, al celo sectario, a invocar la maldición divina sobre los adversarios cf. J. MOFFATT, *Love in the New Testament* [Londres 1929] p. 114; cf. el rollo de la *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*, el *Comentario de Habacuc;* el *Documento de Damasco*), y en una época caracterizada por múltiples antagonismos: las sectas religiosas se enfrentan (fariseos-saduceos) tanto como las clases sociales (los publicanos son los parias, cf. Lc 19,7), las escuelas doctrinales rigoristas y laxistas (Hillel-Shammai), la aristocracia y el *'Am-ha-haretz,* los judíos y los samaritanos, etc..., hasta el extremo de que un rabino atribuirá la catástrofe del 70 a un castigo divino por los pecados de Israel: "Los hombres aman a Mammon y se odian unos a otros" (citado por STRACK-BIBBERBECK, I p. 366). En lo referente al invasor y ocupante romano, no se puede pensar que se corrigió en la primera comunidad cristiana por la enseñanza de Jesús (cf. J. T. MILIK, *Une lettre de Siméon Bar Kokhéba*: RB [1953] 288-290).

9. ἐπηρεάζω, derivado de ἐπήρεια, "mala faena" (*P. Fouad* XXVIII 16), más enérgico que καταλαλέω, substituye en Lc al διώκω de Mt 5,44. Significa "lesionar, perjudicar, tratar de hacer daño", y especialmente "insultar, calumniar". Encierra la doble idea de malignidad y de insolencia; de donde el matiz de ultrajar (FILÓN, *C. Fl.* 52). Esta es la forma en que los paganos vituperan a los cristianos y difaman su buena conducta (1 P 3,16). Este verbo es frecuente en los papiros con el sentido de "importunar, marear, molestar", especialmente por parte de funcionarios (*P. Fay.* 123,7; *P. Phil.* I 6; *P. R. Har.* 112,4,6; *B. G. U,* 589,9). Aristóteles (*Ret.* II 2, 1378*b* 18) pone la vejación (ἐπηρεασμός), como una especie del desdén (ἡ ὀλιγωρία), al lado del desprecio (καταφρόνησις) y del ultraje (ὕβρις); este elemento del desdén y del desprecio, gracias al que el insultante o el malhechor hace poco caso de la víctima y la humilla, debe conservarse aquí, porque en la antigüedad clásica, καταφρονεῖν es el tipo opuesto de ἀγαπᾶν, pródigo en respeto y en señales de estimación, incluso en aclamaciones (cf. *Prolégomènes,* p. 44.61.65). Los cristianos, vilipendiados y molestados (cf. ὀνειδισμός y θλῖψις, Heb 10,33), responderán, por el contrario, honrando a los perseguidores y prestándoles servicio.

je ni menosprecio alguno podrá triunfar sobre su paciencia y su benignidad. Jesús debió de proclamar con fervor e incluso con una especie de entusiasmo: ¡Amad. amad, amad! En todo caso, no es posible equívoco alguno. Al sentimiento de odio que se apega a ellos, los discípulos de Cristo deben responder con una beneficencia muy expresiva [10]. A quienes los maldigan, les responderán con bendiciones (ευλογεῖτε), implorando la misericordia divina sobre sus calumniadores [11], e nicluso elogiándolos, por lo menos conservando para con ellos las señales del honor [12]. Cuando un cristiano es escarnecido, vilipendiado, contesta con palabras favorables para su enemigo [13], reacción enteramente natural porque, de suyo, el ἀγαπᾶν prodiga las alabanzas y las señales de respeto [14]. Finalmente, si el odio de los enemigos se desata en persecuciones, en medidas vejatorias contra las que humanamente no se puede reaccionar, estando el cristiano, al parecer, privado de su libertad o demasiado oprimido, tiene todavía la posibilidad de interceder (προσεύχεσθε), traduciendo por medio de la oración el deseo del bien para el enemigo que guarda en el corazón el discípulo de Jesucristo, y que constituye la victoria suprema de la caridad paciente [15].

---

10. Καλῶς ποιεῖν no se halla —en los otros sinópticos— más que aplicado a Jesús y a sus milagros, obras de misericordia eminente (Mt 12,12; Mc 7,37); en otras partes designa una acción virtuosa y oportuna (Act 10,33; 1 Cor 7,37), especialmente cuando se prestan servicios de caridad (Flp 4,14; 3 Jn 6). Según Sant 2,8, κ. π. es precisamente el cumplimiento del precepto real de la caridad fraterna.

11. εὐλογέω, en ese sentido, cf. Gén 14,19; 48,9; Act 3,26.

12. En ese sentido, cf. Lc 1,64; 2,28; Sant 3,9.

13. Cf. Rom 12,14: εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας, ευλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε; 1 Cor 4,12: λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν; 1 Pe 2,23: λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει.

14. Cf. *Prolégomènes* p. 48.52.67-68.80.93-94.103.198. Sobre esta antítesis radical, cf. Sal 62,5: τῷ στόματι αὐτῶν εὐλογούσαν καὶ τῇ καρδίᾳ αὐτῶν κατηρῶντο.

15. En un fragmento del Evangelio no canónico del siglo IV, el precepto "orad por vuestros enemigos" va seguido de la glosa: "porque aquel que no está contra vosotros está con vosotros (cf. Lc 9,50), y aquel que hoy está lejos, mañana estará cerca de vosotros "καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν εχθρῶν ὑμῶν. ὁ γὰρ μὴ ὢ κατὰ ὑμῶν ὑπὲρ ὑμῶν ἐστιν· ὁ σήμερον ὢν μακρὰν αὔριον ἐγγὺς ὑμῶν γενήσεται" (*P. Oxy.* X 1224 frag. II rect. col. 1). Este segundo motivo está tomado de una antigua máxima griega atribuida a Bías por Diógenes Laercio (I 187); ARISTÓTELES, *Ret.* II 1389*b* 23: "Según el precepto

v. 29. "Al que te hiere en una mejilla ofrécele la otra, y a quien te tome el manto no le estorbes [tomar] la túnica". El primer caso evocado es particularmente llamativo, bajo el doble ángulo de injurioso y de doloroso, porque no se trata de una bofetada más o menos grave en la mejilla (παρεία) cuanto de un golpe violento descargado sobre la mandíbula [16]. Si se os toma el *himation*, el manto suelto que se cuelga simplemente sobre el cuerpo [17], deberéis renunciar igualmente al *jiton*, la túnica; el vestido interior requerido por el pudor [18] y que podía ser más precioso [19].

San Lucas sustituye aquí los verbos plurales que preceden y que continuarán en segunda persona singular de imperativo, queriendo sin duda sugerir que estos ejemplos concretos no son preceptos, sino la ilustración de un principio: no hay que resistir al malvado [20]. Poco importa la

---

de Bías, ellos (los ancianos) aman como si debiesen odiar, y odian como si debiesen amar"; cf. 1395*a* 26: "No es necesario, como se dice, amar con la idea de que se odiará, sino más bien odiar con la idea de que se amará"; SÓFOCLES, *Aj.* 679-680: "Acabo de aprender que no se debe odiar a un enemigo más que como si un día debiéramos amarle"; SÉNECA, *Ep.* XCV 63: "Cum monemus aliquem... ut ex inimico cogitet fieri posse amicum".

16. σιαγών; Vulg. *in maxillam;* cf. 1 Re 22,24; Miq 4,14: "con un palo golpean la mandíbula" (trad. A. van Hoonacker); JOSEFO, *Ant* VIII 408. Según Mt 5,39, si el golpe descarga sobre "la mandíbula derecha", se debe presentar la otra; alusión al derecho talmúdico, según el cual, la bofetada dada con el dorso de la mano —y que normalmente alcanza la mejilla derecha del contrario— se expía con un doble golpe dado con la palma de la mano (400 monedas de plata, en lugar de 200), porque se supone mayor el ultraje; *Baba qama* VIII 1 y 6; fol. 90*a;* recogido y comentado por J. WEISMANN, *Zur Erklärung einer Stelle der Bergpredigt*: ZNTW (1913) 175-176.

17. Se quita fácilmente para trabajar (Mc 13,16; Lc 19,36; Jn 21,7; Act 7,57) o para dormir (Act 12,8); no se remienda, y se compra uno nuevo cuando está desgastado (Lc 5,36); se vende para comprar lo necesario (Lc 22,36).

18. Según Dión Crisóstomo (*Or. de corporis cultu* 82), los filósofos se singularizaron no llevando túnica debajo del himation; lo que debía de dejarles el pecho al descubierto.

19. El *jiton* de Jesús era sin costura (Jn 19,23). Cf. C. REPOND, *Le Costume du Christ*: Biblica (1922) 3-14. En Mt 5,40 no se trata de un agresor que trata de arrancar violentamente el *manto*, sino de un proceso en el que un demandante exige la *túnica* (el orden está invertido). La caridad, yendo allende la injusta demanda —bajo capa de legalidad— no opone dificultad en dar además el manto.

20. Como precisa Mt 5,39: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ. Cf. A. PLUMMER, *The Gospel according to S. Luke* (Edimbourg [4]1901) p. 185.

injusticia del agresor, porque la caridad asegura al cristiano el triunfo de la paciencia (μακροθυμία); que no deja curso al θυμός, a la cólera, el resentimiento, la venganza. Es inexacto decir que Jesús prescribe un "espíritu" en el que debe inspirarse la conducta cristiana; El no considera exclusivamente más que los valores morales y la belleza del alma, los sentimientos y las acciones de un hijo de Dios; la prudencia, en ese supuesto, podrá orientar la reacción del discípulo molestado de un modo distinto al prescrito aquí: pero, mediante estos ejemplos paradójicos, el Maestro demuestra el perfecto dominio que El espera de los suyos, que sólo la ἀγάπη tiene semejante poder de dominio sobre sí, y en especial que está intrínsecamente unida a la renuncia y al sacrificio [21]. En el cristianismo resulta imposible amar al prójimo si se carece de disposición para abstraer del propio placer, de las propias comodidades e incluso de los propios derechos [22].

Por consiguiente, no hay que comentar estos versículos en función de una mayor perfección propuesta a título de ideal, pero a la que nadie estaría estrictamente obligado, es decir, en virtud de la distinción posterior de preceptos obligatorios y de consejos facultativos, porque esto equivaldría a desvirtuar completamente la seriedad de la enseñanza del Maestro [23]. Es mejor interpretar que todo cristiano debe estar dispuesto, si se presenta el caso, a renunciar

---

21. "Las cosas de la tierra, incluso las que parecen más indispensables, como el honor o el vestido, son nada comparadas con la caridad. Por consiguiente, cada uno de nosotros debe estar dispuesto a renunciar a ellas, y en caso de defender los propios derechos, se debe actuar impulsado por la estima de un bien general, no por el deseo de venganza, abolido en el alma por la indiferencia con respecto a lo que se posee. Queda por decir que, si estas palabras se pusiesen en práctica con más frecuencia, como lo hicieron los santos, ¿no ganaría la sociedad incomparablemente más con estos ejemplos heróicos de caridad que con el puntual ejercicio de la prudencia humana?" (M. J. LAGRANGE, *in h.v.*).

22. "Nuestros maestros enseñan: Los que siendo insultados no insultan, los que se sienten humillar y no responden, obran por amor y se regocijan en los sufrimientos" (*Sabbab 88b;* cf. *Gittin 36b;* cf. D. DAUBE, *The New Testament and rabbinic Judaism* (Londres 1956) p. 254ss.

23. Subscribimos enteramente las observaciones de M. E. BOISMARD, (RB [1956] 465-468), en su recensión de R. SCHNAKENBURG, *Die sittliche Bostchaft des Neuen Testament* (Munich 1954).

al propio derecho más estricto e incluso a los bienes necesarios. Bajo este aspecto, la orden de Jesús pondría la mira en la *praeparatio cordis*, según la expresión de San Agustín. Pero este texto evangélico precisa bien lo que quiere decir, a saber, que la caridad, el querer el bien ajeno, exige el sacrificio del bien personal, y que no existe más límite en las propias renuncias que el perdón reiterado setenta veces siete[24]. Si pone un término a sus concesiones, no es porque haya agotado sus recursos y sus dones. Sus limitaciones no vienen de fuera, sino de dentro: por caridad se somete el discípulo de Jesús a sus adversarios cuando lo hace, y por caridad resistirá si es preciso resistir. La caridad no tiene otra medida o límite que la propia caridad[25].

v. 30. Otra formulación del mismo pensamiento, pero generalizado: No dar una repulsa a nadie y no reclamar nada[26]. Una casuística instintiva podría intentar rechazar el heroísmo prescrito por Jesús en las fórmulas precedentes, concediendo que pueda darse el caso en que uno se vea obligado a darlo todo, pero reservándose por una parte el derecho a juzgar de la calidad de los beneficiarios de esta liberalidad y, por otra, conservando la esperanza de recuperar el don de que uno se ha desprendido. Jesús rechaza esa escapatoria: "Da a todo el que te pida y no reclames de quien toma lo tuyo"[27]. En el primer miembro, el acento

24. Jesús sólo tiene presentes las relaciones más difíciles con el prójimo, sea por parte del objeto (el enemigo), sea por parte del modo (el más ingrato). Cf. J. F. Rand, *Problems in a Literal Interpretation of the Sermon in the Mount*: Bibliotheca Sacra (1955) 28-38; 125-136.

25. F. Godet, o.c., p. 444.

26. Debe compararse la valoración de estos actos concretos... y ficticios con los ejemplos imaginados por los juristas súmero-akádicos para ilustrar los modos de aplicación de la ley. En vez de una definición abstracta, se muestra la solución de la regla del derecho en casos de las más variadas clases. Cf. G. Boyer, *De la Science juridique et de sa méthode dans l'ancienne Mésopotamie*: Semitica IV (Paris 1951-1952) 5-11.

27. Cuando un desconocido —probablemente seguro de su justo derecho— venga a pedir: "Maestro, di a mi hermano que reparta conmigo la herencia" (Lc 12,13), se comprende el que Jesús se haya negado. El no podía negar las exigencias de la justicia, pero su doctrina sobre el amor le vedaba mantener una reclamación semejante. Según los rabinos, "pueden distinguirse cuatro tipos de hombres. El que dice: Mi bien es mío, y tu bien es tuyo; este modo es el de los

recae sobre παντί, "todo el que"; según el contexto, se trata sobre todo de enemigos: la caridad ha de ser dadivosa para con todos, indistintamente, hasta para con quienes nos resultan antipáticos y contra los que tenemos justas quejas. Añadir que hay que abstenerse de recobrar o reclamar lo que se ha otorgado, equivale a precisar que la caridad da con gusto y a fondo perdido. Los verbos en presente señalan además, si no una acción continua, al menos una práctica habitual. La caridad es la virtud estable de los cristianos; sus exigencias son permanentes, así como superiores a cualquier otra cosa. Todo debe someterse a las demandas del amor fraterno, hasta las obligaciones cultuales para con Dios, como se dice en Mt 5,24; Mc 12,33.

En comparación con la elevación inaudita de esta doctrina, se hallará muy modesta la exhortación que la sigue: "Y tratad a los hombres de la manera en que vosotros queréis ser de ellos tratados"[28]. Ignoramos quién fue el primero que denominó a este axioma "la regla de oro" de la moral cristiana[29]; denominación que se ha hecho tradicional y que se encuentra en todos los comentaristas de este versículo. Sin embargo, resulta enojosa, ya que, por una parte, se explicaría infinitamente mejor por medio del precepto: "Sed perfectos (misericordiosos), como vuestro Pa-

mediocres (otros dicen, el tipo de Sodoma). El que dice: mi bien es tuyo, y tu bien es mío; esto es lo propio del *'am-ha-harez*. El que dice: Mi bien es tuyo, y tu bien es tuyo; éste es el propio del piadoso (*hasid*); tu bien es mío, y mi bien es mío; el impío" (*P. Aboth* V 10).

28. V. 31. Mt 7,12 añade: "Esto es la Ley y los Profetas", y coloca esta sentencia como conclusión de todo el discurso; pero el contexto de Lc, en función de la caridad, es preferible, aunque no sea el primitivo; cf. J. Dupont, *Les Béatitudes* (Louvain 1954) p. 68.

29. Ni J. G. Tasker (*Golden Rule*, en *Dictionary of Christ and the Gospels* I p. 653-655), que trata de justificar esta apelación; ni W. A. Spooner (*Golden Rule*, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VI p. 310-312) dan el origen de la misma. Wettstein y Littré ni siquiera la mencionan. Aparece atestiguada por primera vez en las *Mémoires* de Maréchal de Vieilleville (1509-1517), calificando de ese modo la regla de la guerra, formulada ya por Rabelais, según la cual debe construirse un puente de plata a los enemigos a fin de deshacerse de ellos (cf. L. J. Philippidis, *Die "Goldene Regel"; religionsgeschitlich untersucht* [Leipzig 1939] p. 11-15). Lactancio (*Divinae Institutiones* VI 23) designa a este precepto como *iustitiae summa*. Los mandeos la conocían en forma negativa y la llamaban más exactamente "la regla de plata"; cf. J. Schmitt, art. *Mandéisme*: DBS, V p. 779.

dre celestial es perfecto (misericordioso"; y, por otra, la invitación a comportarse con el prójimo de la misma manera con que desearíamos se portase él con nosotros, es una norma de simple honradez natural, de la que pueden citarse muchas expresiones en la literatura profana[30], viejotestamentaria y de todas las religiones[31].

---

30. "La razón universal que equilibra las pasiones... imprime esta ley en todos los corazones: No hagas lo que no querrías que se te hiciese a ti" (VOLTAIRE, *Oeuvres complètes* II: *Essai sur les Moeurs* [Paris 1878] p. 370).

31. Cf. Tob 4,15: "Lo que tú odias, no lo hagas a nadie" (ms. B). *Carta de Aristea* 207. El texto hebreo del *Testamento de Neftalí*, de fecha incierta (cf. M. DE JONGE, *The Testaments of the twelve Patriarchs* [Assen 1953] p. 52-60), contiene este precepto: "Sus creaturas deben temerle (a Dios); y nadie debe hacer al prójimo lo que no quiere que se la haga a él" (1,6; R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* [Oxford 1913] II p. 361). Hillel, al acoger a un pagano que pedía ser admitido como prosélito, y a quien su rival Shammai había tratado duramente, le dijo: "No hagas a otro lo que a ti te desagrada. Esto es toda la Ley; lo restante no es más que una explicación de la misma. Ve y enseña" (b *Shabbat* 31*a;* cf. STRACK-BILLERBECK, I p. 460). Filón habría escrito: "Lo que detesta un hombre sufrir, no debe hacerlo a los demás" (*Hypothetica,* según EUSEBIO, *Praep. ev.* VIII 7,6). La recensión occidental de Act 15,29 dice: ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν; cf. IRENEO, III 12,14; CIPRIANO, *Test.* III 119. MENANDRO EL EGIPCIO: "Lo que para ti mismo detestas, no trates de hacérselo a tu prójimo" (§40; cf. RB [1952] 69). Hay citas de Afraates, Filoxeno de Hiérapolis, el anónimo siriaco *Libro de las Gradas,* San Efrén (*quod tibi malum videtur ne aliis feceris,* trad. de la versión armenia por los PP. Mekitaristas [Venecia 1893] p. 9), etc.; es muy probable que la formulación negativa de la regla de oro existiese en el *Diatessaron* de Taciano (R. H. CONNOLY, *A negative Form of the golden Rule in the Dietessaron*: Journal of Theological Studies [1934] 351-357; O. E. EVANS, *The negative Form of the Golden Rule in the Diatessaron:* The Expository Times [1951] LXIII 1, 31-32), y, por consiguiente, que coexistiese con la formulación positiva. Del paganismo, puede citarse a ISÓCRATES, *Nicocl.* 61: "Lo que os irrita en la conducta de los demás con respecto a vosotros, no lo hagáis al prójimo" (cf. *Démonicos* 17; *Eginet.* 51); HERÓDOTO, III 142: "Evitaré —cuanto me sea posible— hacer yo mismo lo que reprocho al prójimo" (Maiandros, tirano de Samos); VII 136: "[Jerjes] respondió que él no pagaría en la misma moneda a los lacedemonios..., que él no haría lo que les reprochaba a ellos". PÍTACO: "Ὅσα νεμεσᾷς τῷ πλησίον, αὐτὸς μὴ ποίει" (ESTOBEO, III 1,172 p. 120). A Tsze-Kung, que preguntaba: "¿Hay una palabra que pueda servir de regla práctica para toda la vida?", Confuncio le habría respondido: "¿No es acaso la palabra "reciprocidad"? Lo que te desagradaría si te lo hiciesen a ti, no lo hagas a los demás. Lo que te agrada a ti cuando te lo hacen, hazlo tú a los otros", pero, sin embargo, pedía que no se devolviese bien por mal. Cf. otras referencias griegas y latinas en

La mayor parte de los exegetas comentan que la formulación positiva de Jesús es mucho más expresiva que el giro negativo de sus antepasados[32]; pero se olvidan de la tan conmovedora confesión de Calypso a Ulises: "Lo que pienso, lo que te aconsejo, es todo lo que yo podría desear para mí en tan grave necesidad... Mi corazón es todo compasión (ἐλεήμων)"[33]. Precisamente este paralelismo pone de manifiesto que el precepto de Jesús no debe entenderse en el plano del simple buen sentido o de la justicia, sino del amor que ocupa el lugar del prójimo y que quiere su bien a la manera del nuestro. Cuando la mayor parte de los autores paganos citados ensalzan a sus héroes, porque se niegan a devolver mal por mal, sea por magnanimidad, sea por prudencia, Jesús exige a sus discípulos que fijen su conducta respecto del prójimo en función de un amor tan sincero e ingenioso como el que mantienen respecto de sí mismos. Desde ese momento, este axioma adquiere el valor de regla universal para todas las relaciones con el prójimo. Lo que caracterizará al cristiano será que sus palabras, su comportamiento, sus acciones estarán ordenadas

---

J. J. Wettstein (*in h.v.*); para el islam, el budismo y la India, cf. L. J. Philippidis, o.c., p. 55-95).

32. En la recensión de Strack-Billerbeck hecha por J. Krengel, asegura éste que la formulación negativa de la regla de oro sugiere obligaciones positivas y equivale prácticamente a la de Jesús (*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* [1924] p. 78). I. Abrahams piensa que la regla negativa es más fundamental que la positiva (*Studies in Pharisaims and the Gospels* I serie [Cambridge 1917] p. 18-28). El mejor estudio es el de G. Br. King (*The "Negative" Golden Rule*: The Journal of Religion [1928] 268-279), el cual demuestra que la formulación negativa debe ser un comentario tomado de Lc 19,18 (cf. Rom 13,10; G. Kittel, *Die Problem des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* [Stuttgart 1926] p. 108-110). A la inversa, E. Bischoff (*Jesus und die Rabbinen* [Leipzig 1905] p. 93) contrapone las dos formulaciones como *Neminem laede* y *Omnes iuva*. Sea lo que fuere de las enunciaciones judías y griegas, el mandamiento positivo de Jesús tiene un alcance más amplio que la simple prohibición; en el contexto del sermón de la montaña habría que interpretar la fórmula negativa en función de una moral legal, mientras que el giro inventado por Jesús es el que conviene a la generosidad y a la iniciativa de la ἀγάπη: El prójimo es objeto de la acción moral (cf. W. Caspari, *Die altruistische Gegenseitigkeitsregel und die Bergpredit*: Zeitwende 2 [1928] 161-169; G. Heinrici, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testamentes* [Leipzig 1905] p. 85-88).

33. Homero, *Od.* V 188.

y reguladas por la ἀγάπη. Además, si la designación οἱ ἄνθρωποι es muy general y engloba tanto a los paganos como a los demás cristianos, el contexto orienta el pensamiento especialmente hacia los importunos (v. 30), agresores (v. 29) y enemigos (v. 27-28). Particularmente respecto de éstos será preciso actuar como nosotros desearíamos que ellos nos tratasen, es decir, a la inversa de sus actuales maniobras; en otras palabras, habrá que responder al odio con el amor. Efectivamente, el ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς (v. 31) reasume el καλῶς ποιεῖτε del v. 27 (cf. v. 35), y, por consiguiente, sirve de comentario al imperativo ἀγαπᾶτε de este versículo inicial: Manifestad a cada hombre un amor semejante al que vosotros querríais que él os demostrase. Es necesario repetir que ἀγαπᾶν no es el afecto cordial, sino una voluntad muy activa, amasada de respeto y de indulgencia, generosa en servicios y en buenas obras.

La prueba de que, a partir del v. 27, Jesús tuvo claramente la intención de precisar la actitud afectuosa de sus discípulos, pobres y denostados —pero dichosos por ese mismo motivo (v. 20-23)— con respecto a sus enemigos malditos (v. 24-26), está en que lo confirman los v. 32ss, en los que realza la extensión universal de la caridad y la constancia en sus buenos modales. Amar a los amigos resulta tan natural que no es preciso hablar de ello; en cambio, la bondad para con los enemigos es tan excelente que se entronca con la caridad divina, que es puro don y se dirige a los ingratos. Es imposible decir de forma más clara que la ἀγάπη de los cristianos es desinteresada, y que esta sección corrige la apariencia de cálculo humano que pudiera haber en el precepto del v. 31.

"Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tendréis? Porque los pecadores aman también a quienes les aman[34]. Y si hacéis el bien a los que lo hacen, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores hacen lo mismo" (v. 32-33). El paralelismo de las dos sentencias establece una equivalencia sugestiva entre ἀγαπᾶν y ἀγαθοποιεῖν, y enseña que el amor

34. El texto paralelo de Mt 5,46 pone μισθόν en lugar de χάρις, y τελῶναι en vez de ἁμαρτωλοί. Cf. W. PESCH, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu* (Munich 1955).

de caridad, esencialmente manifiesto y operante, se expande en beneficencia[35], y hasta en misericordia[36]. Pero el Señor no trata de estorbar el afecto espontáneo de que los pecadores dan prueba frente a sus amigos precisamente porque es instintivo, fundado únicamente en motivos de simpatía natural. El rey Demetrio escribía de este modo: "A la nación de los judíos, que son nuestros amigos (φίλοις ἡμῶν) y observan lo que es justo para con nosotros, estamos decididos a favorecerles (ἀγαθοποιῆσαι) a causa de los buenos sentimientos que abrigan respecto de nosotros" (1 Mac 11,33). Tal reciprocidad es la de la justicia y la de la φιλία, pero no la de la ἀγάπη característica de los discípulos de Jesucristo. La distinción entre el amor a los amigos y a los enemigos no es sólo la de una extensión más o menos grande de objetos, sino más profundamente, la que existe entre el amor de sí mismo y el amor a los demás.

---

35. No resulta fácil determinar el sentido exacto de ἀγαθοποιέω, desconocido del griego clásico y empleado con un complemento de objeto sólo esta vez en la Biblia. Empleado en astrología por Artemidoro y Proclo, designará la influencia benéfica de algunos astros, como Júpiter y Venus (cf. GRUNDMANN, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I p. 17). De suyo, significa la realización del bien que resulta de una acción. En 1 Pe 2,15.20; 3,6.19, denota la conducta honesta, correcta, tal como la obediencia a la autoridad (cf. ἀγαθοποιός = el hombre de bien, 2,14; ἀγαθοποιΐα = la buena conducta, 4-19). En función de la misma unión que en Lc 6,33 con χάρις, se sentiría uno tentado a ver en 1 Pe 2,20, un paralelo: "Si habiendo obrado bien (habiéndoos manifestado como buenas personas) tenéis que sufrir y lo lleváis con paciencia, he ahí un título de favor (χάρις) delante de Dios". En este sentido, el Señor, según Lc, habría puesto la vista en la reciprocidad de los buenos modales, en la armonía exacta de las buenas relaciones amistosas. Pero el contexto pone el acento en la caridad misericordiosa; por consiguiente, habrá que dar a ἀγαθοποιεῖν (con un complemento), no el sentido de "obrar bien", sino de "hacer bien"; ésta es la acepción cierta de Lc 6,9 y de 3 Jn 11, donde el participio ὁ ἀγαθοποιῶν significa, en estilo joánico, aquel que practica la caridad (cf. PLUTARCO, *De Is. y Os.* 42, "Οσιρις ἀγαθοποιός· καὶ τοὔνομα πολλὰ φράζει, οὐχ ἥκιστα δὲ κράτος ἐνεργοῦν καὶ ἀγαθοποιὸν ὅ λέγουσι; comentado por H. PRIESKER, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes* (Giessen 1930) p. 11ss). Por consiguiente, este verbo es sinónimo de ἀγαθοεργεῖν (1 Tim 6, 18).

36. La idea de beneficencia pura y simple (καλῶς ποιεῖν) del v. 27 evoluciona, en efecto, hacia la idea de misericordia (γίνεσθε οἰκτίρμονες) que se conservará en la conclusión (v. 36); pero esta última acepción, que es la de ἀγαθοποιεῖν en el v. 35, parece que se halla ya contenida en el uso de ese verbo en el v. 23; si bien uno se sentiría inclinado a traducir ἀγαθ. = "practicar la caridad".

Al querer a los que nos aman, no podemos menos de amarnos nosotros mismos, por relacionar a los "demás" con nuestro propio interés personal; por lo menos el amor sincero que pudiéramos expresar a ese prójimo que nos hace el bien no es evidente; además, carece de ese elemento de elección racional que es esencial al ἀγαπᾶν. El cristiano, por el contrario, que da pruebas de bondad y de generosidad para con los indiferentes y enemigos, practica una auténtica "caridad", es decir, un amor voluntario, puramente gratuito.

Es enteramente claro que el acento está puesto sobre este carácter desinteresado de la ἀγάπη, al menos en el plano humano. El Señor invita a los suyos a no esperar nada aquí abajo a cambio de su afecto y de sus buenos servicios. Da la impresión de que la "caridad" se vicia o empequeñece desde el momento en que acepta cualquier beneficio por su actuación[37]. De donde la triple repetición del interrogante: ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν (v. 32.33.34) dirigido a los discípulos; por oponerse éstos a los ἁμαρτωλοί, que dan con la certeza de ser retribuidos, ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα (v. 34; cf. v. 35). En verdad, el amor cristiano, por puro que sea, no carece de la esperanza de reciprocidad o de fruto; espera recibir un favor o una expresión de gratitud[38], aunque

37. Sea de ello lo que quiera, toda la economía de la salvación está fundada, por una parte, en el amor de Dios a los hombres, y por otra, en la realidad de una recompensa y de una retribución. Dios es justo cuando realiza lo que ha prometido, y el hombre es justo cuando obtiene lo que ha merecido. Si Cristo suprime la ley terrestre del talión, la sustituye con un talión celestial: No le corresponde al hombre vengarse o premiarse; solamente Dios retribuye. Además, el peor engaño sería el ser retribuido con los bienes tan devaluados de este mundo: ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν (6, 24; cf. Mt 6,2.5.16). Los que han cobrado ya su liquidación (ἀποχή, cf. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* [Tübingen [4]1923] p. 88-90), se arriesgan a no tener ya ningún derecho a los bienes celestiales.

38. Es difícil determinar el sentido de la χάρις, qué corresponde al μισθός de Mt 5,46, ciertamente más próximo al original; pero χάρις es una inteligente elaboración teológica de Lucas, que tiene preferencia por este término. No se puede excluir enteramente el matiz de "belleza, encanto objetivo, amabilidad" de ese vocablo, porque es evocado por los καλὰ ἔργα de Mt 5,16 (cf. los λόγοι χάριτος de Lc 4,22 y Jn 10,32), y sobre todo por καλῶς ποιεῖν de Lc 6,27. El sentido de "beneficio" (cf. 2 Cor 1,15) vendría muy bien: "¿Cuál es vuestro don? (puesto que lo recuperáais en agradecimientos o servicios recíprocos)" o "¿Qué habéis hecho de bueno y de bien?";

no por parte de los hombres. Es Dios quien concederá la única recompensa —y de manera sobreabundante— al amor de la caridad (ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, v. 35; cf. v. 38). Esto equivale a decir a la vez que la beneficencia cristiana debe ser desinteresada en su inspiración profunda [39] y que Dios mira como hecho a El mismo lo que se hace por el prójimo; promete recompensar a los que aman gratuitamente a los enemigos, a condición de que su generosidad no esté ordenada más que por el amor para con El [40].

"Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir el equivalente. Por lo que toca a vosotros, amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperanza de remuneración" (v. 34-35a). Como ejemplo de amor paciente y generoso, Jesús había propuesto el de no oponer resistencia a los golpes y el de renunciar a los vestidos (v. 29-30); ahora ilustra la gratuidad de la beneficencia (ἀγαθοποῖεν) por la práctica del préstamo sin interés, tal como se entendía en Israel, es decir, no como una

---

χάρις sería en este caso sinónimo de δῶρα, "presente" (cf. Ap 11,10); en realidad, se usa como término técnico para designar la limosna en 1 Cor 16,3; 2 Cor 8,6.19. Pero el paralelismo con el μισθός de Mt invita a conservar a ese término el significado de "reconocimiento", atestiguado con frecuencia en el NT (cf. Lc 17,9; Rom 6,17; 7,25; 1 Cor 15,57; 2 Cor 2,14; 9,15). Sin embargo, ya que el contexto atribuye esta gratitud a Dios, debe conservarse a χάρις su acepción fundamental de "favor, benevolencia, buena acogida"; la *charis* es un sentimiento de aprobación que se traduce en liberalidad por parte del rey frente a sus súbditos (DITTENBERGER, *O.G.I.*, II 669, 44) y de Dios frente a los hombres. Los cristianos caritativos hallarán gracia delante de Dios, obtendrán su favor; la provocan por medio de su amor fraterno (Lc 1,30; Act 2,47; 1 Pe 2,20). Sobre setas distintas acepciones, cf. P. BONNETAIN, art. *Grace*: DBS, III p. 748 ss. Cae de su peso que ninguno de estos matices excluye a los demás. Entre todos encierran el valor de la "gratuidad" que Lucas ha querido poner en claro; lo que le ha hecho eliminar la palabra μισθός, excesivamente dura y equívoca de Mateo.

39. Así como la caridad de Dios para con lós hombres es absolutamente gratuita, aunque exige en cambio el culto de los hombres, así también la ἀγάπη de los cristianos ama a los enemigos de la manera más desinteresada, pero no sin dar por descontada la recompensa divina. El amor puro no existe.

40. "Cuando amamos a los que nos aman, no hacemos nada por Dios. El amor desinteersado no se explica más que por medio de una caridad practicada con vistas a Dios, que se complace en él". (M. J. LAGRANGE, *in h.v.*).

operación financiera fructífera para el prestamista, aun cuando fuese al más bajo interés, sino como un servicio fraterno: por ser el préstamo una forma de limosna mediante la cual se socorre la necesidad del prójimo[41]. Sólo el impío "presta hoy y exigirá mañana" (Eclo 20,16). Pero si el justo concedía a sus compatriotas préstamos de dinero sin percibir interés[42], los deudores tenían la costumbre de abusar de su bondad[43], de forma que el prestamista, defraudado en su capital, se veía tentado a negar nuevos anticipos.

Ahora bien, Jesús exige a los suyos (πλήν denota una oposición muy fuerte; cf. v. 24) no sólo no prestar a la manera de los mejores judíos, que no reclaman más que la restitución pura y simple de su crédito (τὰ ἴσα), sino la aceptación de no ser pagados jamás, se trate de lo que se trate[44]. La exigencia del desprendimiento es tan nueva y

41. Ex 22,25; Lev 25,35-37; Dt 23,19-20 mandan prestar al compatriota (*lavah*) sin exigirle interés (*nésék*). El verbo *nasak*, "cobrar intereses", significa en primer lugar "morder, oprimir". Por lo que escribe el Eclo 29,1: "El que practica la misericordia presta a su prójimo"; Sal 111,5: "Bienaventurado el hombre que practica la misericordia y presta". Cf. J. Hejcl, *Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz*: Biblische Studien (1907); C. Spicq, *Les péchés d'injustice* (Paris 1935) p. 444-450; S. Stein, *The Laws on Interest in the Old Testament*: The Journal of Theological Studies (1953) 161-170; E. Szlechter, *Le pret dans l'Ancien Testament et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi*, en *La Bible et l'Orient* (Paris 1955), p. 16-25; E. Neufeld, *The Rate of Interest and the Text of Nehemiah* V 11: The Jewish Quart. Review (1954) 194-204.

42. Sal 14,5; Ez 18,17; cf. 22,12.

43. De donde la exhortación del Eclo 29,2-7: "Restituye al prójimo, a su tiempo... Muchos tratan lo prestado como una cosa hallada, y meten en apuros a quienes vinieron en su ayuda... En el momento de la restitución se da largas, y se devuelve con palabras malhumoradas y se alega lo malo de los tiempos... Muchos, por causa de semejante malicia, se han negado a prestar; temen ser robados por las buenas". A esto se refiere Mt 5,42: "No vuelvas la espalda al que quiere pedirte algo prestado"; cf. los imperativos presentes de Lc 6,35: "Amad, haced el bien, prestad *habitualmente*...".

44. Este es el significado claramente exigido por el contexto y bien entendido por la Vulgata, *nihil inde sperantes;* aunque no se pueda citar ningún paralelo con esta acepción de ἀπελπίζω, determinada aquí en función de ἀπολάβωσιν (v. 34) = ἐλπίζοντες ἀπολαβεῖν (Fr. Field, *Otium Norvicense* [Oxford 1881] III p. 40). ἀπελπίζειν, desconocido del griego clásico, seis veces en Josefo, muy raro en los papiros (*P. Zenon Cairo* 59642,4; s. III a. J-C; *B.G.U.* VIII, 1844,

tan heróica como en todos los casos concretos anteriormente evocados. Es claro que el Señor no se coloca de ningún modo en el plano de los "negocios", de las virtudes de la justicia y de la prudencia, ni tampoco en el de la realización concreta de la caridad. Fija, bajo una forma de expresión semítica, la naturaleza propia de ese sentimiento, la absoluta gratuidad y el olvido total de sí que lleva consigo la ἀγάπη; ésta se opone radicalmente a ἐλπίζειν λαβεῖν (cf. v. 30, μὴ ἀπαίτει): No hay amor sin la renuncia de uno mismo y de los propios bienes. En el terreno práctico puede entenderse de este modo: "Renunciar solamente a los intereses guardaría poca conformidad con la disposición de renuncia completa, cuyo ideal traza todo este pasaje. Por consiguiente, no se trata aquí de una orden, sino de un consejo. Si se objeta que, en tal caso, prestar es sinónimo de dar, se desconoce un matiz. El que pide algo prestado se sonrojaría con frecuencia de recibir un regalo. Por eso se le hace el préstamo, con la disposición de recibir el reembolso si es ofrecido; pero se presta totalmente dispuesto a sacrificarlo todo si se presenta la ocasión, *nihil sperantes*" [45].

13; 50 antes de nuestra era) resulta, efectivamente tan ambiguo, que Tt. Reinach ha propuesto —sin ningún apoyo textual— corregirlo por ἀντελπίζοντες (Revue des Études grecques [1894] 52; cf. R.B. [1895] 116). Propiamente significa "desesperar" cf. *Vetus Itala*, nihil desperantes; Eclo 22,21; 27,21; 2 Mac 9,18; Meyer). Algunos autores, adoptando la lección μηδένα ἀπελ. (א, W, Ξ, Π*, 489, *Syrsin, Pesch., Harkl.*), entienden el plural neutro μηδένα (que es una pura ditografía: μηδέν α-πε) de una persona, y traducen: "No desesperéis a nadie", no disgustéis al pobre con vuestra negativa; no le quitéis la esperanza (Merx), o: "No desesperéis de nadie"; dad por descontado que seréis pagados un día, no tengáis ansiedad acerca del resultado (Alford, Burkitt); lo que incluiría la idea enigmática del Ecl 11,1; cf. el comentario de E. Podechard). En realidad es necesario conservar μηδὲν —"nada"— y dar al verbo con la negación el significado, perfectamente atestiguado en Galieno: "sin tener confianza, sin esperar" (cf. W. K. Hobart, *The medical Language of St. Luke* [Londres 1882] p. 119); de donde: No esperéis nada (Schantz, Plummer, Lagrange, Osty); teniendo la preposición ἀπὸ en ἀπελπίζω el mismo sentido de "viniendo de" que en ἀπολαβεῖν = esperar en cambio. La misma secuencia de los verbos διδόναι, ἀπαιτεῖν, λαμβάνειν, αἴρειν, δανείζειν se encuentra en Plutarco (*De vit. aere al.* 4, citado por H. Almquist, *Plutarch und das Neue Testament* [Uppsal 1946] p. 63).

45. M. J. Lagrange, *in h.l.*

v. 35*b*. Si el yugo del Evangelio es suave, el Señor no puede prescribir el amor heróico al prójimo sin prometer en compensación grandes gozos espirituales. Así como había proclamado bienaventurados a los pobres, hambrientos y afligidos, que ponen su confianza en Dios, también hace seguir a la caridad un doble macarismo. Pero mientras que en el v. 23 la alegría de los perseguidos puede expansionarse libremente desde ahora (χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ), la gran recompensa —μισθός πολύς— de los caritativos, que actualmente tienen que sufrir de ese modo, está reservada, pertenece al porvenir (ἔσθαι μισθός, v. 35); sólo la bienaventuranza del cielo será capaz de proporcionar una compensación sobreabundante [46]. Sin embargo, la efectiva puesta en marcha del ἀγαπᾶν obtiene en seguida un fruto sublime, la más inesperada de las recompensas: Todo el que ama a su enemigo con la sinceridad susodicha se convierte en hijo de Dios [47]; efectivamente, al haberse conducido como el mismo Dios, dando pruebas del mismo espíritu, se ha aproximado al Altísimo y merece ser llamado hijo suyo y serlo realmente. Dios es verdaderamente todo benevolencia y liberalidad (χρηστός), en especial para con los ingratos y malvados (ἀχαρίστους καὶ πονηρούς), es decir, para con aquellos que no pueden agradecerle sus beneficios, o que pueden considerarse como enemigos suyos [48]. Ahora bien, es a través de la ἀγάπη, predicada desde el v. 27, como imitarán la divina caridad los que escuchan a Jesús. La primera da la impresión de no tener que ejercitarse más que con los enemigos, como se ejerce la segunda con los pecadores o impíos. Estos dos objetos no están subrayados más que para poner de relieve la gratuidad y la generosidad de este

46. Cf. v. 38. Era una máxima corriente entre los rabinos que si alguien prestaba sin interés, se le contaba (por Dios) como si hubiese observado todos los mandamientos. Cf. STRACK-BILLERBECK, II p. 159.

47. Cf. Mt 5,45, *supra*, p. 29-30. Algunos comentaristas piensan que las buenas obras son la prueba de que se posee la filiación divina (TH. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas* [Leipzig [4]1920] p. 293; H. BALMFORTH, *The Gospel according to Saint Luke* [Oxford 1949] p. 166), pero el contexto exige que se entienda: "y vosotros seréis hijos del Altísimo", en el mismo sentido que la recompensa precedente; hasta podría verse en ello una aposición a ésta.

48. Comparar con FILÓN, *De spec. leg.* III 189-194; *De Provid.* frag. II 2-6.

amor esencialmente dadivoso. Si, efectivamente, la naturaleza de la ἀγάπη es de esta condición, se manifiesta mejor en las circunstancias más ingratas, cuando ningún interés personal puede explicar la actitud del caritativo; cuando su buena acción no puede suscitar tampoco el agradecimiento.

El v. 36 cierra toda la enseñanza. El imperativo presente γίνεσθε (οἰκτίρμονες) corresponde al ἀγαπᾶτε del v. 27; pero en función de los ejemplos y de las precisiones dados, en especial sobre la conducta de Dios, no se trata ya solamente de amar a los enemigos, sino de manifestar respecto de los mismos la forma más elevada del amor, de la misericordia y de la compasión[49]. En este punto, el Señor menciona la filiación divina de sus discípulos. Si les prescribe apiadarse de la miseria de quienes les han perjudicado, es porque los hijos deben parecerse a su Padre y porque Dios tiene piedad de los malvados[50]. Finalmente, la ἀγάπη, en la que se resume la moral evangélica, se coteja con la generosidad de Dios, y es presentada como la virtud-tipo del hijo de Dios. Amar al prójimo es tener en el corazón los mismos sentimientos que el Padre celestial y comportarse como El[51]: "¡Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso!"

---

49. El verbo οἰκτίρω, "tener piedad, compasión" no se emplea más que una vez en el NT, y a propósito de Dios (Rom 9,15), en una cita de Ex 33,19, donde es paralelo de ἐλεέω, "tener misericordia". Dios es celebrado incesantemente en la antigua alianza como misericordioso y compasivo (Ex 34,6; Sal 86,15; 103,8; 111,4; 145,8; cf. Lam 3,32; *Prolégomènes* p. 112ss). El participio οἰκτίρμων no se encuentra —fuera de Lc 6,36— más que en Sant 5,11, donde se dice del Señor que está lleno de ternura y de compasión, ὅτι πολύσπλαγχνός 'εστιν ὁ Κύριος καὶ οἰκτίδμων. La asociación con σπλάγχνα (lit., "entrañas", consideradas como el asiento de la piedad; cf. *Prolégomènes* p. 106 n. 5; 134 n. 1; 136 n. 1; 138, y el endíadis σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, Col 3,12; Flp 2,1) le da una acepción muy tierna, la de compasión maternal. Por referencia al plural hebreo *rahamim*, Dios es designado como "Padre *de las* misericordias" (2 Cor 1,3; cf. Rom 12,1). Χωρὶς οἰκτιρμῶν = despiadadamente (Heb 10,28).

50. Sobre la distinta formulación de San Mateo, cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes* p. 60.

51. "Como nuestro Padre es misericordioso en el cielo, así también vosotros debéis ser misericordiosos en la tierra" (*Targum de Jerusalén* I, acerca de Lev 22,28; STRACK-BILLERBECK, II p. 159). "Dios, en el malvado, ve al desgraciado, mientras que nuestra dureza busca siempre al malvado en el desgraciado" (F. GODET, o.c., p. 448).

El matiz misericordioso de la caridad, que acabamos de señalar, está ilustrado mediante una última aplicación práctica: "No juzguéis y no seréis juzgados; y no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos" [52]. No se trata sólo del perdón de las ofensas personales, sino del juicio misericordioso que debe hacerse sobre las faltas o los defectos del prójimo. El *censor morum* no es cristiano. Jesús debe de fijarse especialmente en el juicio duro, despiadado, cuyo derecho a ejercerlo sobre Israel se arrogaban los fariseos y los escribas, y del que es el mejor ejemplo el episodio de la mujer adúltera (Jn 8,1-11; cf. Lc 5,30, etc.). Prohíbe juzgar el valor moral y la conducta del prójimo, condenar sin escuchar la voz de la piedad o sin tener en cuenta las circunstancias atenuantes. En caso de que uno se vea obligado a emitir un juicio, deberá estar pronto a absolver [53], tener el deseo de absolver, ingeniarse para hallar excusas, declarar inocente al acusado. Todo el que obrare con esta caridad indulgente, se beneficiará con la bienaventuranza de los misericordiosos —*Dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis* (Lc 11,4)—; se le tratará con la misma benevolencia parcial de que él dio muestras: Dios no lo juzgará, no le condenará, le absolverá [54].

La exhortación final —mediante una transición natural de la indulgencia del juicio y del perdón a la beneficencia en general— asegura a la caridad dadivosa una recompensa sobreabundante e inamisible: "Dad y se os dará (δοθήσεται). Una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada (literalmente, dada, δώσουσιν) en vuestro regazo [55]; porque la medida con que vosotros midiereis servirá

52. V. 37. Sobre la armonía con Mt, cf. L. VAGANAY, *Existe-t-il chez Marc quelques traces du Sermon sur la Montagne?*: New Testament Studies (1955) 192-200.

53. ἀπολύειν; Mt 18,27; cf. Act 7,60; 1 Cor 13,5; Sant 2,13; 4,11,12.

54. "Hay emoción en estos imperativos que se suceden, y una notable superabundancia de expresión en la promesa" (F. GODET, o.c., p. 451). "Subiungit autem mensuram retributionis ad mensuram dilectionis... In his enim verbis ostendunt Legislator et Propheta, quoniam ad effectum caritatis, et circumstantias dimissionis, dabitur vobis mensura meriti et retributionis" (SAN ALBERTO MAGNO, *in h.v*).

55. εἰς τὸν κόλπον podría traducirse "en el pliegue de vuestro manto", si no fuera porque de ese modo se esfuma el carácter de

recíprocamente para mediros a vosotros"[56]. El sujeto plural sobrentendido de δώσουσιν —que corresponde exactamente a δοθήσεται— es el pronombre indefinido "se", que evoca al autor y a los instrumentos de la liberalidad celestial, Dios o sus ángeles (cf. 12,20,48); pero está puesto de intento en forma impersonal[57], porque el tema de la enseñanza es el don, su cantidad y su permanencia[58]. Todo lo prescrito sobre la paciencia, generosidad, misericordia y gratuidad acerca de la caridad para con el prójimo se resuelve, en definitiva, en la exigencia de una donación total de uno mismo y de los propios bienes, y tan rigurosa como el exclusivismo del servicio y de la consagración requerido por la caridad para con Dios (Mt 6,24). La aproximación entre los dos preceptos, que hará el mismo Jesús (Mt 22,37,39 y paralelos), demuestra que la ἀγάπη, al acometer una tarea absoluta sobre el hombre, le entrega sin reserva, le liga tan estrictamente a Dios como al prójimo; lo que permite entender perfectamente que en los dos casos se trata de una sola y misma virtud. Pero, dando por supuesto que la pertenencia radical a Dios es normal, pudiera sorprender el que Jesús exija de los suyos una consagración análoga al bien del prójimo, y hasta de los enemigos. El secreto de esta paridad está en la elevación de los discípulos a la categoría de hijos de Dios; desde ese instante, su moral no puede ser inferior al nivel de su dignidad. Un hijo se parece a

---

posesión personalísima, íntima, de la recompensa divina. Entre los griegos, el κόλπος, y el *sinus* entre los romanos, designan el pliegue de la toga (HERODOTO, VI, 125; HORACIO, *Sat.* II, 3, 172). Del mismo modo, en Oriente, el amplio pliegue del vestido por encima del cinturón forma una bolsa en la que se pueden encerrar muchos objetos (cf. Is 65,7; Sal 79,12; Prov 6,27).

56. V. 38. "La buena medida es ya algo más que la cantidad estrictamente exigida; la mercancía es todavía más comprimida para que el recipiente contenga más; sacudida, para que los huecos se llenen si se trata, por ejemplo, de frutas, y hasta rebosa en el momento en que se la vierte" (M. J. LAGRANGE, *in h.v.*).

57. El impersonal pasivo, casi inusitado entre los griegos, frecuente entre los latinos, no es raro en el NT; cf. Mt 7,2; Rom 10,10; 1 Cor 15,42; 1 Pe 4,6.

58. El participio presente ὑπερεκχυμόμενον, al suceder a los participios perfectos πεπιεσμένον, σεσαλευμένον, indica que la plenitud alcanzada gracias a las medidas preparatorias susodichas, permanecerá para siempre.

su Padre; tiene sus mismos sentimientos y le imita en sus actitudes. Por consiguiente, si Dios da y perdona, sus hijos han de ser dadivosos tanto de su persona como de sus bienes.

Sin embargo, los cristianos recibirán a su vez; "se" les dará suntuosamente, porque la caridad de Dios —que corresponde a la caridad de los discípulos— no tiene medida en la donación (Jn 3,34). También la sentencia final —"la medida con que midiereis servirá, recíprocamente, para mediros a vosotros"—, que probablemente es un proverbio corriente [59], no debe entenderse de una reciprocidad matemática: Recuperaréis el equivalente de lo que hayáis sacrificado; no os veréis frustrados en nada; si dais poco, recibiréis poco; si dais mucho, recibiréis mucho. Dejar al discípulo la facultad de fijar su propia medida sería contrario a todo el Evangelio. En realidad no hay más que dos medidas posibles, o —si se quiere— dos modos de comportarse frente al precepto: cumplirlo o rechazarlo. Si no dais nada, nada se os dará; mas esta negación de recompensa equivale a la condenación [60]. Si, por el contrario, sois caritativos, los bienes de que seréis colmados excederán toda proporción con relación a vuestras renuncias (1 Cor 2,9); las medias medidas no son tenidas en cuenta.

De esta manera, el propio Dios, a quien Jesús propone como modelo para la conducta de sus discípulos, se convertirá en su remunerador [61]. La moral de la ἀγάπη, que consiste en vivir en la tierra con las costumbres del cielo, encuentra su remate y su apoyo, y, por consiguiente, su equilibrio, en la recompensa celestial. Por desinteresados que sean los sentimientos de los hijos de Dios, éstos consideran y gustan desde aquí abajo el gozo escatológico de los frutos cosechados. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamen-

59. "Con la medida de que tú te sirves para medir, se medirá para ti" (*Targum de* Is 27,8; cf. *Talmud, Sanhedr.* 100*a*; *Sota* 1,7).

60. Cf. la parábola de los talentos, donde la simple fidelidad consiste en hacer fructificar. El siervo inútil ("bon a rien"), es decir, de ningún rendimiento, es condenado sin piedad; "al que tiene se le dará, y por ello sobreabundará (περισσευθήσεται); al que no tiene, se le quitará incluso lo que pueda tener" (Mt 25,24-30).

61. "Has sido fiel en las cosas pequeñas; yo voy a proponerte para cosas grandes. Entra en el gozo de tu Señor" (Mt 25,23).

te, que el reino de Dios está ya en el corazón de los discípulos, en su posesión[62], y, por consiguiente, que éstos están inspirados por el Espíritu Santo y que obran bajo su moción. En este aspecto equivale a decir que son auténticos hijos de Dios. Por lo tanto, Jesús puede prescribirles costumbres propiamente divinas, sabiendo muy bien que ningún hombre puede alcanzar un ideal semejante. Quiere, sin embargo, que sus discípulos aspiren constantemente a él. El Espíritu que les envía les recuerda continuamente el fin y les estimula a que se aproximen a él cada día más[63].

II. *La estima del centurión por el pueblo judío*. Lc 7,5: ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν.

Inmediatamente después de haber terminado el sermón del monte[1], Jesús desciende y entra en Cafarnaúm[2]. Había en esta ciudad un centurión, ciertamente pagano (cf. v. 9), probablemente romano, uno de cuyos esclavos[3], enfermo,

62. Lc 17,21. C. H. Roberts ("The Harward theological Review" [1948] 1-8) ha demostrado que, en el lenguaje de los papiros, ἐντός significa: "en posesión, bajo el control de alguno". Cita el comentario de Orígenes: "*Intra vos* est, id est in manu, in potestate vestra, si audiatis, si faciatis Dei propositum". Esta acepción está atestiguada en el griego clásico (cf. J. G. Griffiths, ἐντός ὑμῶν; The Expository Times [1951] LXIII 1, 30-31).
63. Cf. A. M. Hunter, *The Meaning of the Sermon on the Mount*: The Expository Times (1925) LXIII 6, 176-179.

1. Es la única vez que se emplea en el NT ἐπειδή con sentido temporal: "luego que". Es preciso retener este término con *A, B, C*, contra ἐπεὶ δὲ (א, *E, H, L*), καὶ ἐγένετο ὅτε (*D*).
2. "Este episodio está expresamente vinculado al sermón de la montaña por medio de la fórmula-soldadura que, en el primitivo discurso, formaba el lazo entre la parte-discurso del primer librito y la parte-relato del librito segundo" (L. Vaganay, en RB [1951] 26).
3. El siervo es llamado δοῦλος en el v. 2 (la lección παῖς de *D* es una corrección armonizante), y παῖς en el v. 7; este último término —que es el de Mt 8-6— era equívoco, porque podía designar a un hijo o a un esclavo. F. H. D. Sparks (*The Centurion's* παῖς: The Journal of Theological Studies [1941] 179-180) piensa que παῖς con sentido de "niño" [= hijo] corresponde a la fuente Q; es la acepción de este término en Lc 8,51.54; 9,42; y Jn 4,46 —que *D. S.*, gratuitamente, tiene por paralela— ha designado al beneficiario del milagro por medio de υἱός. Resulta imposible abstenerse de hallar temeraria una hipótesis que elimina el testimonio inequívoco de Lc 7,2. Es

estaba en las últimas. Mientras el relato paralelo de Mt 8,6 señala que este criado está paralítico y afectado de grandes dolores[4], *Lc*, ordinariamente cuidadoso de hacer constar el diagnóstico, fija aquí su interés en el plano psicológico y observa lo mucho que le quería su señor, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος[5]. Con frecuencia se aplica este adjetivo a las cosas "que son de valor"[6]; en este sentido, el centurión, afligido al ver desaparecer un siervo que le era "precioso"[7], sin el que no podía pasar, presupondría por parte del Señor una curación que le aseguraría los buenos servicios de un criado valorado en su justo precio. Pero, en la pluma de Lucas que escribe para lectores griegos, que consideraban al esclavo como una "cosa", este epíteto de evaluación añadido a δοῦλος: "cosa de valor", resultaría odioso, incluso dulcificado por la traducción: "El le estimaba mucho". Por consiguiente, es necesario dar a ἔντιμος su acepción usual cuando designa a una persona: "considerada, estimada, honrada"[8]. No es el interés lo que liga al centurión con su

---

cierto que D. S. estima que δοῦλος ¡"no es tanto una interpretación cuanto una mala modificación" de la fuente de Lucas!

4. Lucas se presenta como el eco de una tradición oral; Mt abrevió su fuente; es menos detallista. Sobre la ausencia de este episodio en Mc, cf. L. VAGANAY, o.c., p. 41-43; sobre el texto del primer evangelio, cf. G. ZUNTZ, *The "Centurion" of Capernaum and his Authority* (Mt VIII, 5-13): The Journal of Theological Studies (1945) 183-190.

5. D = τιμιος.

6. Cf. 1 Sam 28,21; Is 13,12; 28,10; Tob 13, 17 (*A*, *B*); 1 Pe 2,4.6.

7. "Propter obedientiam" (BENGEL). Así lo habría entendido la Siríaca, de creer a M. Black (*An aramaic Approach to the Gospels and Acts* [Oxford 1946] p. 191). Este observa, efectivamente, que *iaqîr* construido con l^e tiene el sentido de "precioso", pero con *'al* significa "ser gravoso, *molestus*", y aquí sería éste el caso.

8. Cf. Is 43,4; Flp 2,29; οἱ ἔντιμοι designa a las personas de calidad, a los notables, a los de alta categoría (Núm 22,15; Neh 2,16; Is 3,5; Job 34,19), como la única vez que se emplea en los Evangelios, Lc 14,8. En los papiros, ἔντιμος es el epíteto privilegiado de los militares, especialmente de los veteranos que se jubilan con honor; ἔντιμος ἀπόλυσις es la *honesta missio* (*P. Hamb*. I 31,19; *P. Oxy*. XII 1471, 6; 1459, 4; *P. Lond*. 906, 4, etc.). Pero esto no es razón para suponer que el adjetivo ha sido desplazado en Lc 7,2, y que es preciso devolverlo al "noble" centurión "jubilado", hipótesis de E. A. Abbott (*A misplaced Epithet in the Gospel*: The Classical Review [1917] 153-155, citado favorablemente por J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament* [Londres 1949] *in h.v.*).

esclavo, sino la estima y un afecto real: "le era querido"[9]. Sentimientos de humanidad como éstos eran tan raros por esa época —sea lo que fuere de las exhortaciones de Epicteto (*Fragm.* 42) o de Séneca y de algunas realizaciones privilegiadas[10]—, que San Lucas los pone de relieve para sugerir la nobleza del corazón de este oficial. Por muy militar que sea, es un alma delicada[11].

Los ancianos, es decir, los miembros, y quizá los representantes, de la comunidad judía de Cafarnaúm[12] se hacen muy gustosos los intérpretes del centurión ante Jesús. Vienen a pedir al Señor que salve al enfermo (v. 3). Su petición es apremiante: παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως[13], y el testimonio que dan del oficial pagano es más que favorable; es un verdadero elogio, muy bien presentado: "Merece que hagas esto con él[14], porque ama a nuestro pueblo, y él mismo nos ha edificado la sinagoga" (v. 4-5).

Este uso de ἀγαπάω es interesante, como primer testimonio de su acepción profana en el lenguaje del Nuevo Testamento; al ser puesto en labios de judíos galileos recupera el sentido del hebreo *'ahabah* en el Antiguo Testamento y de su correspondiente en los Setenta[15]. A partir de ese

---

9. Es notable que Lc evite el empleo del adjetivo ἀγαπητός que omitió igualmente en el relato de la transfiguración. Como designa al siervo por παῖς en el v. 7, tal vez quiso evitar traspasar al plano profano la denominación sagrada παῖς ἀγαπητός (cf. Mt 12,18).

10. El derecho talmúdico especialmente liberal para con los esclavos. Cf. L. Gulkowitsch, *Die kleine Talmudtraktat über die Sklaven*: Angelos (1925) 87-95.

11. Compárese con el soldado del siglo II de nuestra era que quiere besar la mano a su padre por haberle educado bien, ἵνα σου προσκυνήσω τὴν χέραν, ὅτι με ἐπαίδευσας καλῶς (*B. G. U.*, II 423, 16).

12. Πρεσβύτεροι, sin artículo, indica a un grupo; el número es indefinido.

13. V. 4; A = παρεκάλεσαν.

14. Este es uno de los latinismos de Lucas, conforme al uso helenístico, *dignus est cui hoc praestes;* cf. F. M. Abel, *Grammaire du grec biblique* (Paris 1927) p. XXXV n. 1. Cf. en labios del centurión, οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι (v. 6), οὐδὲ 'εμαυτὸν ἠξίωσα (v. 7); y en los del hijo pródigo, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος (15,21). Sobre ἄξιος con sentido de mérito, digno de ser ayudado u honrado, cf. 2 Mac 15,21; *P. Zen. Cairo* 59527, 11; F. Bilabel, *Sammelbuch* V 7835 6; 8031, 8.

15. Compárese con la inscripción del siglo IV de una dedicatoria al Genio de la colonia de Lepcis en Tripolitania, φιλῖ (= φιλεῖ) σε Ῥώμη "¡Lepcis la Grande, Roma te ama!" (J. M. Reynolds, J. B.

momento, su sentido es perfectamente claro: El amor del centurión es un afecto espléndido con respecto a la nación judía; este pagano está muy favorablemente dispuesto en lo tocante a Israel, al que conoce bien, y cuya fe monoteísta y cuyo culto aprecia, respeta y hasta admira [16]. Además prueba su estima mediante una generosidad insigne [17]. Ha contribuido con sus donativos a la construcción de la sinagoga de Cafarnaúm [18].

Se puede sacar la conclusión de que ese centurión era un hombre de corazón y de sentimientos nobles: Siendo afectuoso para con su esclavo [19]; atrayéndose la simpatía de un pueblo extranjero y contando con fieles amigos, que se aso-

---

WARD PERKINS, *The Inscriptions of Roman Tripolitania* [Roma 1952] n. 282; corregida por J. y L. ROBERT, en" Revue des Études grecques" [1953] p. 203). Los paganos habrían honrado a su benefactor con el título de εὐεργέτης (cf. Lc 22,25; *hap*. N.T.), pero el verbo ἀγαπάω encierra matices más ricos y delicados a la vez. La acepción religiosa, tan clara en los Setenta, no queda aquí excluida, porque el oficial manifiesta su amor con la construcción de un lugar de culto.

16. San Alberto Magno comenta: *diligit enim gentem nostram* "propter reverentiam cultus divini" (*In Ev. Lucae, in h. v.*). Según Fl. Josefo (*C. Ap.* II 4,43), Alejandro Magno "estimaba a nuestra nación —ἐτίμα γὰρ ἡμῶν τὸ ἔθνος— hasta el extremo de que él... añadió a sus posesiones la provincia de Samaría, exenta de tributo".

17. ἀγαπᾶν tiene el sentido de "manifestar amor", como en este epigrama funerario (del s. III) de un viejo militar: Amandos: "¿Quién ha tenido, como yo, una vida tan satisfecha como la mía entre los hombres? ¿O quién ha recibido semejante señal de amor por parte de su patria —ἤ τίς ὑπὸ πάτρης τόσσην ἔσχ' ἀγάπην?" (edic. M. SCHWABE, *Ein griechisches Grabepigramm aus Tiberias*: Journal of the Palestine Oriental Society [1936] 158-165).

18. El artículo τήν delante de συναγωγήν sugiere que esa sinagoga era única y, por consiguiente, preciosa; pero pudiera ser la sinagoga de un barrio de la ciudad, el habitado por los πρεσβύτεροι. Este mecenazgo tiene otros ejemplos por parte de los paganos. Se cita al jefe de la policía de Athribis (ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλατικῶν = ἀρχιφυλακίτης) en el siglo II a. J.C., ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσκης Κλεοπατρας Πτολεμαῖος 'Επικύδου ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν καὶ οἱ ἐν 'Αθρίβει 'Ιουδαῖοι τὴν προσευχὴν Θεῷ 'Υψίστῳ (DITTENBERGER, *O. G. I.*, I 96; cf. 101, 129). En una estela de mármol del tiempo de Nerón, los judíos de Berenike en Cirenaica redactaron la lista de los ἄρχοντες y de otras personas que contribuyeron con sus denarios a la reparación de su sinagoga, εἰς ἐπισκευὴν τῆς συναγωγῆς (G. CAPUTO, *Note su gli edifici teatrali della Cirenaica*, en *Anthemon. Scritti di Archeologia e di antichitá classiche in onore di C. Anti* [Florencia 1955] p. 284).

19. En lo que Plummer (p. 194) descubre un *anima naturaliter christiana*.

cian a su pena[20]; sensible a los valores religiosos y sabiendo manifestar su admiración por la pureza y la trascendencia de la fe judía[21]; liberal, en fin, y de ninguna manera avaro de sus bienes, hace donativos suntuosos. Además es humilde y no se cree digno de acercarse a Jesús (v. 7) ni de recibirle bajo su techo (v. 6). Por eso el Maestro, que sentía amor hacia el joven rico, fiel a los mandamientos de Dios (Mc 10,21), es también presa de admiración al conocer la bondad, a la vez delicada y generosa, de este pagano, ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν[22].

No es ninguna temeridad pensar que cuando escribe ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν, y al esmerarse en pintar el carácter del centurión, San Lucas que ha resaltado tanto la excelencia de ἀγαπᾶν, ha querido relacionar este episodio con el sermón de la montaña[23]. Muestra cómo es Jesús el primero que obraba, a la manera del propio Dios, con benevolencia y misericordia para con los ἐθνικοί. El, que gusta de subrayar tanto que los gentiles están llamados, lo mismo que los judíos, a participar en las bendiciones del reino, ve en este oficial la figura de la fe de los paganos[24]. Frente a Israel, dividido por rivalidades y oposiciones de todas clases, generador de odios y ostracismos, la bondad natural de este extranjero hace un contraste sugestivo, porque le dispone de corrido a creer en la bondad del Salvador. *Gratia supponit naturam!* οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον![25].

---

20. V. 6: ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατονάρχος; cf. Act 10, 24.

21. "Id quod rarum in milite romano" comenta Bengel. Pero el NT presenta siempre a los centuriones con una luz favorable (Lc 23,47; Act 10,22; 22,26; 23,17; 24,23; 27,43).

22. V. 9; sentimiento señalado igualmente por Mt 8,10, pero con el matiz de sorpresa; compárese con la extrañeza de Jesús ante la incredulidad de Israel (Mc 6,6).

23. Lc 7,1 es a la vez la conclusión histórica del sermón y la introducción al relato de la curación del siervo.

24. Cf. v. 9. Comparar con los griegos que desean ver a Jesús, Jn 12,20.

25. A la εὐεργεσία del centurión, inspirada por el amor (Act 4,9; 1 Tim 6,2; cf. ἀγαθοποιεῖν, Lc 6,33.35), Jesús responde con un beneficio; ejerciéndose su "manera de hacer el bien" sobre todo bajo forma de milagros (Act 10,38: εὐεργετεῖν).

III. *La caridad de la pecadora.* Lc 7,42,47: "36 Le invitó
un fariseo a comer con él, y entrando en su casa, se puso
a la mesa. 37 ¡Y *querrá usted creer que* llegó una mujer que
era una pecadora famosa! Habiendo sabido que estaba ya
a la mesa del fariseo, trajo un frasco de perfume; 38 y po-
niéndose detrás, junto a sus pies, llorando, bañaba sus
pies, inundándoles, con sus lágrimas; luego los enjugaba
con los cabellos de su cabeza, y cubría de besos sus pies
y los ungía con perfume. 39 Viendo lo cual, el fariseo que le
había invitado dijo para sí: "Este hombre, si fuera pro-
feta [1], conocería quién y de qué clase es la mujer que le toca,
porque es una pecadora". 40 Entonces, tomando Jesús la pa-
labra, le dijo: "Simón, tengo una cosa que decirte". "Maes-
tro, habla", contestó él. 41 Un prestamista tenía dos deudo-
res, al que uno debía quinientos denarios; el otro cincuenta.
42 No teniendo ellos con qué pagar, se lo condonó a ambos.
¿Quién, pues, de entre ellos le amará más —τίς οὖν αὐτῶν
πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν"— 43 Simón respondió: "Supongo
que aquel a quien condonó más". Díjole: "Has juzgado
bien". 44 Luego, volviéndose hacia la mujer, dijo a Simón:
"¿Ves a esta mujer? He venido a tu casa, y no me has dado
agua para los pies; ella, por el contrario, ha regado mis
pies con sus lágrimas y los ha enjugado con sus cabellos.
45 Tú no me has besado; ella, desde que entró [2], ha besado
continuamente mis pies. 46 No ungiste mi cabeza con óleo;
ella, en cambio, ha ungido mis pies con perfume [3]. 47 Por lo

---

1. El artículo ὁ delante de προφήτης, añadido por *B*, 482, es ciertamente interpolado según Dt 18,15; cf. Jn 1,21; Act 3,22.

2. Después de muchas dudas, conservamos la lección mucho mejor atestiguada, εἰσῆλθον; aun cuando este verbo en primera persona haya podido ser introducido según el v. 44. Lógicamente, por haber llegado la mujer después de Jesús (v. 37), era de esperar εἰσῆλθεν (después que ella llegó), atestiguado por *L*, 13, 69, 346, *Vulg.* (*ex quo intravit*), Peschitta, Coptos, y adoptado por Pernot (*Études sur la Langue des Évangiles* [Paris 1927] p. 201), P. Joüon (*L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ* [Paris 1930] p. 343), A. O'Rahilli (*The Family at Bethany* [Oxford 1949] p. 2). Pero el matiz está en que Jesús quiere reprender a Simón por no haberle recibido, *desde su llegada*, con los honores que tenía derecho a esperar por parte de su huésped.

3. *D, W*, 079, *b, q, Arm.* omiten el final τοὺς πόδας μου, en el que K. Weiss ve una glosa que depende de Jn 12,3 (*Der westliche Text von Lc VII, 46 und sein Wert*: ZNTW [1955] 241-245).

cual te digo que sus pecados, numerosos, por cierto, le son perdonados porque ha demostrado mucho amor. Por el contrario, aquel a quien se le ha perdonado poco, manifiesta poco amor —ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ— [48] A ella le dijo: "Tus pecados están perdonados". [49] Entonces los convidados comenzaron a decir entre sí: "¿Quién es éste que llega incluso a perdonar los pecados?" [50] Pero él dijo a la mujer: "Tu fe te ha salvado. Vete en paz".

El sentido de ἀγαπάω, repetido tres veces en esta perícopa, depende tan estrechamente del contexto, que ha sido necesario citar íntegramente el episodio[4]. No se trata ya de la beneficencia de Jesús tal como se ejercía frente a almas virtuosas, como el centurión de Cafarnaúm (7,1-10), sino de su misericordia con respecto a una grandísima pecadora. El Maestro era afamado por su bondad para con los publicanos y para con los hombres que habían perdido su reputación (v. 34), pero su caridad es universal, se opone a todo ostracismo, y entabla también relaciones con las clases altas de la sociedad[5] y con hombres de virtud experimentada, como son los fariseos, de quienes acepta invitaciones a comer[6].

---

4. No tenemos por qué tomar partido en la discusión referente a la identificación de esta pecadora innominada con María de Magdala y con María de Betania. La distinción entre estas tres mujeres nos parece siempre lo más probable; y cada día es más admitida por los exegetas; cf. M. J. LAGRANGE, *Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes?*: RB (1912) 504-532; U. HOLZMEISTER, *Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Ueberlieferung*: Zeitschrift für katholische Theologie (1922) 402-422.556-584; J. SICKENBERGER, *Ist die Magdalenenfrage wirklich unlösbar?*, Biblische Zeitschrift (1926) 63-74; J. A. FINDLAY, *Luke* (New York 1929); D. BUZY, *Les Paraboles* (Paris 1932) 239-242; CH. GORE, *The Gospel according to St. Luke* (New Yor 1945); J. PIROT, *Paraboles et Allégories évangéliques* (Paris 1949) p. 83-87; R. GINNS, *The Gospel of Jesus Christ according to St. Luke* (Londres 1953).

5. Cf. Nicodemo (Jn 3,1), Lázaro (11,19.31.45), José de Arimatea (Mt 27, 57-60).

6. Cf. 11,37; 14,1. Da la impresión de que Simón el fariseo tiene más curiosidad que simpatía por Jesús. Le invita más para informarse sobre él y observarle que para honrarle. Quizá el Señor no asiente de golpe porque conoce estos sentimientos; al menos el imperfecto de acción continuada, ἠρώτα (v. 36; *D*, ἐρώτησεν sugiere que el fariseo había insistido para que comiese en su casa. De hecho, la actitud del fariseo es reservada, y su recepción muy fría. Tan pron-

Jesús, recibido en casa del fariseo Simón[7], toma asiento a la mesa (κατεκλίθη), es decir, se tiende sobre un lecho un poco elevado, cubierto de alfombras y de cojines; apoyado sobre el codo izquierdo, quitadas las sandalias (cf. Jn 1,27), tiene los pies desnudos del lado del espacio libre por donde circulan los servidores.

Las primeras palabras del v. 37 indican la más viva sorpresa. Se presenta una mujer, y ¡qué mujer! Una pecadora pública. Toda la ciudad conocía sus desórdenes[8]. Sin embargo, esto no quiere decir que fuese una prostituta[9]; una tal "no hubiera sido admitida por la servidumbre, y hay en la actitud de la pecadora una distinción que no pueden tener esas mujeres, aun las arrepentidas"[10]. Es una mujer de sociedad, de costumbres libres, "desordenadas"[11], de múl-

---

to como entró en la casa, se pone a la mesa, sin previa conversación y sin ninguna de las ceremonias usuales de hospitalidad que Jesús evocará luego; por eso hemos traducido el presente κατακεῖται del v. 37: "estaba *ya* a la mesa".

7. La escena tiene lugar, ciertamente, en Galilea, sin que sea posible determinar si se trata de Tiberíades, de Cafarnaúm o de una villa de menor importancia. Es una fantasía localizarla en los alrededores de Jerusalén en la casa de Simón el fariseo, identificado con Simón Iscariote, padre de Judas (cf. TH. NICKLIN, *Gospel Gleanings* [Londres 1950] p. 353-356). La invitación ἵνα φάγῃ corresponde al árabe: *lazim takul ma'ana*, "debes comer con nosotros"; cf. E. F. BISHOP, *Jesus of Palestine* (Londres 1955) p. 113.

8. Καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός. No es necesario relacionar ἐν τῇ πόλει (cf. Lc 18,2; 23,19; 24,49) con γυνή, como si el evangelista quisiera indicar que, en lugar de ser una extranjera desconocida, esta ciudadana era de la misma ciudad —que no nombra— que Simón. Al concretar "pecadora en la ciudad", es decir, "públicamente", Lc —bien informado por la tradición oral— señala la notoriedad de sus costumbres: Toda la ciudad la tenía por una pecadora; cf. Am 7,17: "Tu mujer será ultrajada (prostituida) en la ciudad" = con conocimiento de todos; PLUTARCO, *Timol.* 3, ἦν μὲν οὖν γονέων ἐπιφανῶν ἐν τῇ πόλει.

9. Opinión común desde Eutimio y Alberto Magno; cf. Wettstein, Plummer, Schanz, Godet, O. Holtzmann, Strack-Billerbeck, H. Balmforth, Klostermann, J. Schmid, M. L. Gilmour, Pallis, que interpretan γυνή... ἐν τῇ πόλει = γυνή πολιτική = prostituta (*Notes on St. Luke and the Acts* p. 15). Pero ἁμαρτωλός no es sinónimo de πόρνη.

10. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc* (Paris [3]1927) *in h.v.*

11. Esta es la traducción de ἁμαρτωλός en Mc 2,15-16 por H. Pernot (*Pages choisies des Évangiles* [Paris 1925] p. 91): En oposición al justo, que lo es porque vive en conformidad con la regla de la Ley, el pecador vive de manera habitual contrariamente a la regla divina.

tiples aventuras, cuya reputación no tiene ya nada que perder. Unicamente su categoría social la conserva un cierto respeto por parte de sus conciudadanos, y no se atreven a prohibirle el acceso a la sala.

Esta mujer, que ha perdido por completo la vergüenza[12], quiere tributar a Jesús un homenaje corriente en el Oriente para con un personaje distinguido, y trae un frasco[13] de aceite perfumado[14]. Normalmente hubiera debido ungir la cabeza del Señor[15]; si prefiere derramar su perfume sobre los pies, esto no puede obedecer más que a la conciencia de su indignidad. Esta intención, unida a la de honrar al Maestro, revela a la vez la calidad de esta alma, que junta la discreción con el fervor; traduce la profundidad de su respeto por su propia humillación y, en consecuencia, la confesión de su miseria. La pecadora se coloca, pues, detrás de la mesa, a la altura de Jesús, y se pone de rodillas. Sucede entonces algo que ella no tenía previsto. Estalla en sollozos[16] y se entrega a las lágrimas un tiempo

---

12. Esta clase de mujeres se cuidan poco del qué dirán y no retroceden ante osadías provocadoras frente a personas honestas por las que se saben condenadas. Sin embargo, esta gestión de la pecadora frente a quien ella consideraba por lo menos como un profeta, era especialmente humillante y debió de costarle mucho, pero ¿dónde y cuándo hallar otra ocasión de abordar a Jesús y manifestarle sus sentimientos? "Amor eam impulit, ut non exspectaret commodiorem occasionem alibi" (BENGEL).

13. *Alabastron* es la designación común de los frascos de perfume (cf. Mt 26,7; Mc 14,3); incluso cuando éstos no son de alabastro (cf. HERODOTO, III, 20,1; PLINIO, *Hist. nat.* XIII 3; XXXVI 12). Son botellitas alargadas, en forma de pera, con un cuello y un orificio muy estrechos; la mayor parte no rebasan los veninticinco centímetros.

14. El árbol de mirra, semejante al balsamero, produce una resina perfumada, μύρον; pero este vocablo llega a designar todo jugo vegetal oloroso; aquí se trata de aceite perfumado. La tarifa de Palmira tasa el aceite aromático en "veinticinco denarios la carga de camello de aceite perfumado (mirra) metido en alabastros" (cf. J. STARCKY, *Palmyre* [Paris 1952] p. 79).

15. Cf. v. 46; Mt 26,7; A. LEMONNYER, *L'Onction de Béthanie*: Recherches de Science religieuse (1928) 105-117.

16. Κλαίειν puede designar, además de los sollozos, las lamentaciones; cf. Mt 2,18; Mc 5,38; Lc 7,32; 23,28; Jn 16,20; Act 21,13; Sant 4,9; 5,1; Ap 18,11.15.19. Aquí no puede por menos de recordarse la bienaventuranza de los que lloran, Lc 6,21. La pecadora galilea ha podido oír algún eco del sermón de la montaña; en todo caso, sus lágrimas no pueden ser otras que las del arrepentimiento y la vergüenza.

suficientemente largo para que los pies del Maestro sean bañados con ellas.

Esta "inundación" [17] era una incorrección. Además, esta mujer no ha podido menos de descubrir a la primera ojeada un detalle de tocador: antes de comer no habían sido lavados los pies de Jesús, recubiertos de ese polvo fino, como la harina, que se recoge en los caminos de Palestina; y nada indigna más a las mujeres que ver tratar sin consideración al que ellas aman y reverencian. Entonces, la pecadora improvisa un hermoso acto: en vez de coger su velo, sus amplias mangas o el ruedo de su manto, suelta su peinado —acto extraordinariamente humillante en público— desata sus largos cabellos y se sirve de ellos como de un paño para secar los pies del Maestro. Es una invención admirable, cuyo secreto sólo posee un corazón femenino; y como una invención llama a otra, se pone también a besar una y otra vez los pies del Señor, κατεφίλει [18]. El verbo compuesto y el cambio de tiempo son significativos: "Ella los asía y continuaba besándolos" [19]. Para el evangelista, que dispone la composición de un cuadro para sugerir los sentimientos de los personajes, esta actitud señala el punto culminante de la escena; revela fe, reverencia muy profunda, humildad, gratitud y amor [20]. Finalmente, la pecadora vuelve a su proyecto: unge los pies.

---

17. Traducir "húmedos por sus lágrimas" sería, más que un eufemismo, un contrasentido. El verbo βρέχειν, "mojar", es aquí fuerte en extremo; las otras cinco veces que se emplea en el NT designa siempre la lluvia que Dios derrama sobre la tierra (Mt 5,45; Lc 17,29; Sant 5,17; Ap 11,6; cf. *P. Oxy.* XII 1482, 6: ὁ Ζεὺς γὰρ ἔβρεχε). En los papiros se emplea constantemente refiriéndose a tierras cubiertas por la inundación del Nilo, *P. Hib.* XC 8; *P. Lille* V 22; XXVI 3; *P. Tebt.* XXIV 31; LX 52; LXXI 2,6,10; XVI 19.

18. Cf. Ps. Basilio, De virg.: "No los besaba como los de un hombre, sino como los del Señor, οὐχ ὡς ἀνδρὸς πόδας, ἀλλ' ὡς Κυρίου ἐφίλει (PG 30,776).

19. "Amor eam docuit facere, quod non amanti videretur ineptum" (Bengel).

20. Cf. Lc 15,20; Act 20,37. En la Biblia, besar los pies de un superior, del rey, de un hombre de Dios, es señal de la más humilde sumisión, la confesión de la subordinación (cf. 2 Re 4,27; cf. Is 49,23: "Los reyes lamerán el polvo de tus pies") Cf. A. Wünsche, *Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch* (1911); K. M. Hofmann, *Philema Hagion* (Gütersloh 1938) p. 47ss; J. Marty, *Contribution a l'ètude des Fragments épistolaires antiques conservés principalement dans la*

Ninguno de los asistentes, encerrados en su mutismo, ha osado hacer la menor reflexión. Pero el fariseo, "separado", que no entiende la virtud más que en función de la pureza legal, no puede menos de extrañarse, y saca esta conclusión: Jesús no es un profeta —como muchos piensan (cf. Mc 6,15)—. Para dejarse tratar de esta manera, tiene que ignorar la identidad de esa mujer[21]; ¡de haberla conocido, no hubiera podido soportar que le tocase! [22] Sin embargo, correcto hasta el fin, Simón no tropieza y deja hacer (v. 39).

Inmediatamente va a recibir la prueba del don profético de Jesús, que discierne los pensamientos de los corazones[23]. El Señor pide cortésmente a su huésped[24] permiso para hablar; éste se lo concede fríamente, y el Maestro le propone "un caso" tan claro como posible: Dos deudores[25] estaban empeñados frente a un mismo prestamista, uno en quinien-

---

Bible hébraïque. Les formules de salutation, en *Mélanges Syriens offerts a R. Dussaud* (Paris 1939) p. 853-854.

21. ὅτι después de γινώσκω es explicativo.

22. El presente de acción continuada ἅπτεται indica más que "tocar" o "tener contacto"; significa también "entregarse": Esa mujer le toma afecto... De manera que Simón se indignaría no sólo porque una pecadora pone la mano sobre Jesús, sino porque se atreve a dirigirse a él y trata de entrar en relación con el mismo; se indigna de que ¡"se ate" a un rabbi o a un profeta! La incongruencia sería tanto moral como física. Compárese con la extrañeza de los Apóstoles: Jn 4,27, ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει. Algún rabino enseñaba que la distancia a guardar frente a una cortesana era la de cuatro codos (= dos metros); pero, como observa San Alberto Magno: "Non peccatrix mulier Sanctum Sanctorum potuit tangere ad inquinationem sanctitatis, sed potius ad emundationem peccatorum" (*In Ev. Lucae, in h.v.*).

23. "Audivit Dominus phariseum cogitantem" (S. AGUSTÍN, *Sermo* 99,3: PL 38,596). Sobre esta lectura profética, cf. 1 Re 13,18ss; 2 Re 5,26; Jn 4,17-19.

24. V. 40. Es el único caso en que Jesús interpela por su nombre a uno de sus adversarios; lo que pone de relieve el contraste con el anonimato de la mujer.

25. Χρεοφιλέτης (como Lc 16,5; cf. Job 31,37; Prov 29,13) se opone a εὐεργέτης en PLUTARCO, *Galba* 8.

26. El último es el salario corriente de la jornada de un obrero, cf. Mt 20,2; equivaldría a 1,07 francos (oro), según F. Prat (*Le cours des monnaies en Palestine au temps de Jésus-Christ*: Recherches de Science religieuse [1925] 443). En la época ptolemaica, el interés legal es del 24 por 100; cf. en Egipto, el año 29 d. J.-C., *P. Lond*, III 1273 (W. L. WESTERMAN, C. W. KEYES, H. LIEBESNY, comentando el *P. Columbia Zenón* II 83 p. 79-80; CL. PRÉAUX, *Pret de blé et d'argent de Pathyris, Chronique d'Egypte* [1950] p. 277-282). Pero Tiberio

tos denarios, el otro en cincuenta[26]; la diferencia de las deudas es bastante notable, pero la situación de los dos es idéntica: ni el uno ni el otro pueden pagar. Se supone que la fecha de la restitución está vencida. A partir de entonces, el acreedor tenía un medio legal para recuperar sus fondos: la ejecución forzosa sobre la persona de los deudores[27]. La práctica jurídica corriente en Palestina autorizaba, en efecto, la vía del apremio[28]. El prestamista de la parábola hubiera debido, pues, dirigirse al magistrado (Lc 12,58), hacer detener a los insolventes[29], echar mano de sus bienes[30], o hacer vender esos mismos bienes en provecho suyo, y hasta obligarles a trabajar para él, como esclavos[31], lo

---

lo redujo al 12 por 100; cf. A. SEGRE, *Il mutuo e il tasso d'interesse nell'Egitto greco-romano, Atene e Roma* (1924) p. 119-138.

27. Compárese con el deudor de los diez mil talentos, Mt 18,23-35.

28. Cf. R. SUGRANYES DE FRANCH, *Études sur le Droit palestinien a l'époque évangelique* (Fribourg 1946) p. 17-48.82 *et passim*. Sobre el derecho egipcio en la época ptolemaica, cf. *P. Tebt.* V 221-230; *P. Cairo Zenon* 59173, 59182; 59310; *P. Columb. Zenon* 270 y 480; *P. Oxy.* II 259 (23 a. J.-C.); XIV 1471 (81 d. J.-C.).

29. La prisión por deudas tiene por efecto obligar al deudor o a los miembros de su familia a satisfacer el crédito (Mt 5,26). Podía ir acompañada de sevicias o torturas (Mt 18,34; cf. FILÓN, *De Josep.* 81-86; *De spec. leg.* II 93-95; *Flac.* 95-96; HAEFELI, *Im Gefängnis, Schweizerische Kirchenzeitung* [1942] p. 512-513) para obligar al prevenido a descubrir sus recursos ocultos (cf. *P. Tebt.* 785; 789, 15; *B. G. U.*, VII 1847, 16 = 51-50 a. J.-C.). En Egipto, todo acreedor podía hacer poner en prisión a los deudores renitentes (cf. *P. Hib.* XXXIV; LXXIII) hasta que, en el 69 de nuestra era, fue prohibido este aprecio corporal: Edicto del prefecto de Egipto, Tiberio Julio Alejandro (DITTENBERGER, *O.G.I.*, II p. 669).

30. Cf. Ex 22,25ss; Dt 24,17; Am 2,8; Hab 2,6; Job 22,6; H. M. WEIL, *Gage et Cautionnement dans la Bible, Archives d'Histoire du Droit oriental* (1938) II p. 171-241; J. PIRENNE, *Les Institutions du Peuple hébreu*: ib (1953) p. 144-149.

31. Am 2,6; 8,6; Prov 22,7; I. MENDELSOHN, *The conditional Sale into Slavery of free-born Daughters in Nuzi and the Law of Ex 21, 7-11*: Journal of the American Oriental Society (1935) p. 194. Si el deudor insolvente es vendido en esclavitud, no se convierte en un esclavo propiamente dicho, sino que es tratado como un mercenario y *ad tempus*, antes de ser liberado pasados seis años (cf. Ex 21,2-6; Dt 15,12-18); es "una situación próxima a la esclavitud" (R. SUGRANYES, o.c., p. 84). Por otra parte, es muy dudoso que tal deudor, incluso en Egipto, haya sido vendido como esclavo. Cf. W. L. WESTERMANN, *Upon Slavery in Ptolemaic Egypt* (New York 1929); R. TAUBENSCHLAG, *Das Sklavenrecht im Rechte der Papyri, Zeitschrift der Savingny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (1930) p. 147; y, sobre todo, CL. PRÉAUX, *L'Économie royale des lagides* (Bruxelles 1939) p. 533-543. Acerca de la esclavitud por deudas en las legislaciones orientales, cf. ED. CUQ.

mismo que a sus mujeres y sus hijos [32]. Se comprende que un acreedor, escéptico acerca de la recuperación íntegra de sus anticipos, ahorra hacer encarcelar a sus deudores y prefiere emplearlos en su servicio [33]; cabe también imaginar que un prestamista, opuesto a recurrir al procedimiento ejecutivo, otorgue una condonación parcial a sus deudores renitentes a prorrata del total de sus deudas; al renunciar totalmente a una parte de su crédito, abriga la esperanza de no ser enteramente frustrado y exige el reconocimiento de su derecho. Pero el acreedor de la parábola, a la manera del Señor del mayordomo infiel (Lc 16,1-2), parece muy despegado del dinero y poco amigo de procesos. Ante la insolvencia manifiesta de su deudores, en lugar de recurrir a la justicia, renuncia a su crédito. Más exactamente, perdona por completo a sus dos deudores. La gratitud de esta condonación está claramente subrayada (ἐχαρίσατο, v. 42-43); es un acto de benevolencia y de generosidad que se opone a los requerimientos de la justicia; pero, sobre todo, la bondad del prestamista se dirige a la persona misma de los deudores. No se trata ya de dinero, de derecho o de bienes; se trata de hombres presentes y cuyas relaciones están reguladas en adelante por la liberalidad magnífica de un acreedor [34].

De donde la clave de la parábola: "¿Cuál de los dos deberá amarle más?" Evidentísimamente, según el contexto, ἀγαπᾶν no tiene aquí, por lo menos directamente, el sentido de afecto, de fidelidad, ni aun de estima, sino —como es frecuente en el griego clásico— el de "amar con grati-

---

Études sur le Droit babylonien, les Lois assyriennes et le Droit Hittite (Paris 1929) p. 227ss; E. Szlechter, *L'Affranchissement en droit suméro-akkadien, Archives d'Histoire du Droit oriental* (1912) I p. 146ss.

32. Cf. Ex 21,3; Lev 25,54. *P. Mich. Zénon* 87: "¿Duermes para abandonarme así en la prisión? Piensa en tu ganado. Sabe que, si continúan allí, las cabras de Demetrio morirán... Si quieres, yo dejaré a mi mujer en prisión, que responderá por mí".

33. Thamous hace valer ante Zenón la inanidad de la vía de apremio: "Te ruego que hagas libertar a mis hijos de la prisión y realizaremos para ti, en vez del pago, los trabajos que tú ordenes. Mientras estemos en prisión, efectivamente, tú no tendrás nada de más, por dejar que nos aburramos esperando" (*P.S.I.*, V 532).

34. Compárese con el caso recordado por Aristóteles (*Prolégomènes* p. 57).

tud". Frente a la extraordinaria χάρις del prestamista, Jesús pregunta cuál es la actitud respectiva que deben tomar ambos deudores. Nosotros diríamos: "¿Quién será el que le esté más agradecido?" Pero la palabra "gratitud" no existe ni en hebreo ni en arameo; ahora bien, el verbo ἀγαπάω es especialmente apto para expresar este matiz, porque implica un afecto muy consciente de sus motivos, provocado particularmente por un favor o por un servicio concedido; lo mismo en el lenguaje profano que en los Setenta, ἀγαπάω designa la *redamatio* que se dirige a un bienhechor amante y liberal. Además, la gratitud del ἀγαπᾶν se expresa normalmente con aclamaciones; activa, procura cumplir con deberes o con solicitud, dar señales de su lealtad, "reconocer" el don recibido.

La reciprocidad de la *agape* frente a la *charis* preveniente es tal que Simón parece molesto por tener que responder a una cuestión tan sencilla, y declara con una indiferencia altanera, si no con cierto desprecio: "Supongo (ὑπολαμβάνω, cf. Act 2,15) que aquel a quien condonó más" [35]. Jesús, después de aprobar, con una palabra no exenta de cierta ironía, el fallo de su huésped [36], debió de volverse —para señalarla [37]— hacia la pecadora, a la que parece no haber prestado hasta ahora ninguna atención. Expone deta-

---

35. V. 43. El giro es notable y hace honor a la inteligencia del fariseo. Efectivamente, era de esperar: "aquel a quien más ha sido perdonado"; pero Simón entendió claramente que Jesús había puesto el énfasis en la χάρις del acreedor, y él reasume el mismo término del Maestro, subrayando el derecho del donante a ser amado a cambio". Compárese con Platón: "Si los favores deben otorgarse (χαρίζεσθαι) a aquellos cuya demanda es más apremiante, en ese caso tampoco conviene beneficiar a los que más valen, sino a los que están más necesitados: porque, efectivamente, cuanto de mayores males hayan sido liberados, tanto mayor será su gratitud para con nosotros, πλείστην χάριν αὐτοῖς εἴσονται" (*Fedro* 233*e*).

36. Godet, Plummer, Bultmann comparan el ὀρθῶς ἔκρινας con el πάνυ ὀρθῶς de Sócrates, cuando éste ha llevado a su interlocutor a admitir una verdad o una sentencia que es fatal para él: Muy bien, te has condenado a ti mismo.

37. Al decir a Simón: "Mira a esta mujer, ¿la ves (βλέπεις)?, Jesús debió de poner en el tono de su voz un acento que añadía a la interrogación una orden, una invitación, no sólo a mirar, sino también a reflexionar.

lladamente los homenajes que ha recibido de ella[38], oponiéndolos a la falta de atenciones por parte de Simón[39]. Quien le ha honrado no es el fariseo justo, sino esta mujer culpable y despreciada. De este contraste minuciosamente subrayado (v. 44-46), se puede sacar ya la conclusión de que Jesús identifica a los dos deudores con la pecadora y con el fariseo; representando El mismo o Dios al acreedor liberal, sujeto del verbo ἐχαρίσατο. La diferencia de actitud entre los deudores es la indiferencia, la frialdad, por una parte; y las manifestaciones de respeto, de honor, de veneración, por otra. La sentencia final añade incluso que los actos de la mujer son la expresión de un amor ferviente[40]: "Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque ha demostrado mucho amor. Por el contrario, aquel a quien se le perdona poco, manifiesta poco amor"[41]. Los verbos en presente dan a este fallo un alcance general, que permite perfectamente hacer una aplicación inmediata a la pecadora y a Simón. Lo mismo ἠγάπησεν que ἀγαπᾷ deben entenderse de un amor manifestado, de un afecto que se expresa y da sus pruebas[42]. Se observará, sin em-

38. El agua para los pies (cf. Gén 18,4; Jue 19,21; 1 Sam 25,41: Abigail, prosternada rostro a tierra, dijo: He aquí que tu sierva se convertirá en una esclava para lavar los pies a los servidores de mi señor"; 1 Tim 5,10); el beso de acogida (Gén 33,4; Ex 18,7; 2 Sam 15,5; 19,40; 20,9); la unción de la cabeza con aceite, cortesía para con un huésped (STRACK-BILLERBECK, I, p. 426ss. 986.995).

39. Cf. la insistencia sobre οὐκ ἔδωκας, vv. 44-45.

40. El códice Λ glosa así el v. 45: "No me has dado el beso de amor"; la precisión φίλημα ἀγάπης viene de 1 Pe 5,14.

41. V. 47. El pecado es asimilado a una deuda de dinero (Mt 6,12). "Nuestro Señor, en esta ocasión, habló ciertamente en arameo, porque la mujer, la mayor parte de los convidados y la mayoría de los discípulos no entendían más que esta lengua. Pero en arameo (no hebreo), la noción de "pecado" se expresa por deuda (*hôba*), y la noción de "perdonar" por "remitir" (propiamente, "dejar allí, abandonar": *shebaq*) la deuda". Del mismo modo, el pecador es un "deudor", y San Lucas (13,4) emplea ὀφειλέται, "deudores", para designar a los pecadores. La parábola de los deudores a quienes les son perdonadas las deudas, para ilustrar el perdón de los pecados, tenía, pues, en arameo un a propósito muy particular, por estar sugerido por la misma lengua" (P. JOÜON, *La Parabole des deux débiteurs*: Recherches de Science religieuse [1939] 616).

42. Cf. Jn 3,16; 15,13. "Devotionem ostendebat" (S. AGUSTÍN, *Serm.* 99,1: PL 38,596). Th. Zahn (*Das Evangelium des Lucas* [Leipzig[4] p. 325] ha señalado bien este matiz; del mismo modo E. Osty (*L'Évangile selon saint Luc*, Paris 1948), que glosa su traducción: ...Ella ha de-

bargo, que, a diferencia del v. 42 (ἀγαπήσει αὐτόν), los dos empleos de ἀγαπάω en el v. 47 son absolutos, sin complemento directo, y, por consiguiente, susceptibles de una acepción diferente[43] que sólo el contexto permite determinar. Podría tratarse de afecto propiamente dicho, de dilección; nuestro Señor, por discreción y para evitar todo equívoco, se abstiene de determinar más el fervor de los sentimientos de esta mujer, que, por otra parte, se dirige tanto al Padre de las misericordias como a El mismo; en este caso, ἀγαπᾶν conservaría el valor religioso de adoración y de preferencia que tiene en los Setenta. Pero pudiendo significar también este verbo "desear, aspirar", podría evocar el llamamiento intenso de esta alma a la purificación y al perdón[44]; de hecho, la "absolución" que, finalmente, le es concedida, parece sancionar su deseo y responder a su profunda súplica. No hay que excluir ninguno de estos matices, dada la complejidad de sentimientos en el alma que se arrepiente y que

---

mostrado mucho amor; aquel a quien se perdona poco manifiesta poco amor, "nos parece que se armoniza mejor con el conjunto de la situación y es la única que responde a la actitud interior del fariseo" (p. 61).

43. El empleo de una misma palabra bajo distintas acepciones está en absoluta conformidad con el espíritu griego, y especialmente con la retórica platónica. S. Antoniadis (*L'Évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style* [Paris 1930] p. 373-374) cita a *Lisis* 214e-215b, que traduce así: "¿En qué puede el semejante socorrer o dañar a su semejante, si no es en aquello que puede hacerse a sí mismo, o puede sentir cosa distinta de lo que se ocasionaría a sí mismo? ¿Podrían *desearse* mutuamente (ὑπ' ἀλλήλων ἀγαπηθείη) los (seres) que no se completan en nada? ¿Es esto posible? —No. ¿Puede ser querido, por consiguiente, lo que no puede *ser objeto de ninguna aspiración?* (ὃ δὲ μὴ ἀγαπῷτο, πῶς φίλον) —De ninguna manera. Por tanto, el semejante no es amigo de su semejante; y el virtuoso es amigo del virtuoso, no en cuanto semejante. —Tal vez. Entonces qué, ¿el virtuoso en cuanto tal no se basta? —Sí. Luego el suficiente no necesita de nada, en vista de su suficiencia. —Es claro. Y el que de nada tiene necesidad *tampoco* aspirará a nada (ἀγαπῴη).— ¡Pues no! Y el que *no aspira a nada,* nada ama al mismo tiempo (μὴ ἀγαπῶν οὐδ' ἂν φιλοῖ). —No por cierto. De seguro, quien no ama no conoce la amistad (ὁ δὲ μὴ φιλῶν γε οὐ φίλος)". Compárese con nuestros *Prolégomènes* p. 50.

44. S. Antoniadis (o.c., p. 375) traduce Lc 7,47: "Sus numerosos pecados le son perdonados, porque ardientemente ha aspirado a una satisfacción superior; (en efecto) se perdona poco justamente a quien no ha deseado nada con fervor". Es difícil negar que ese perdón —que sigue a la actitud de la mujer para con el Salvador— no implique la divinidad de éste.

aseguran su retorno a Dios. Pero la interpretación obvia de los actos de la pecadora —para un oriental— es, desde luego, la de un homenaje; por consiguiente, hay que entender el aoristo ἠγάπησεν πολύ como una referencia a la escena precedente, y hay que interpretarlo, con los primeros expositores, en el sentido de honrar, venerar, testimoniar respeto [45]; teniendo entendido que este homenaje de perfume, de besos y de lágrimas no hace más que traducir la fe, la confianza, la humildad, el temor, el amor y la veneración del alma.

Conseguida esta determinación de la ἀγάπη, resulta más difícil precisar la relación entre el amor y el perdón: οὗ χάριν, λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ. Por una primera lectura, y de acuerdo con la lógica de la situación, se entiende que Jesús —al interpretar los actos de la pecadora como manifestaciones de amor, en el sentido susodicho [46]— declara que la "caridad" obtiene la remisión de los pecados, merece el perdón [47]. Esta es la interpretación de la Vulgata [48], de los Padres y de numerosos autores modernos [49]. Pero, si se tiene en cuenta la

---

45. Clemente de Alejandría (*Paedag.* II 8: PG 8,465) comenta: "Honró (τετίμηκε) al Maestro por medio del perfume", y, al hacer esto, le encantó, le regocijó (καὶ ἧσεν αὐτόν; el verbo ἀγαπάω tiene también la acepción de: festejar, contentar); lo mismo S. Jerónimo: "honoravit unguento" (*Prólogo del Comentario a Oseas*: PL 25, 817). S. Ambrosio (*Expositio in Lc*: PL 15, 1758) explica primeramente: "Deum quippe honorat bonum fragrans odorem vita iustorum", luego "osculum pignus est charitatis" (col. 1759); "Non ergo unguentum Dominus, sed charitatem dilexit, fidem suscipit, humilitatem probavit" (col. 1762). S. Justino (*Apol.* I 16,6) transcribirá el precepto de la ἀγάπη para con Dios (Mt 22,34 y *par.*), Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις 'εξ ὅλης τῆς καρδίας σου κ. τ. λ.

46. Χάριν "a causa de, en razón de que" es la única vez que se emplea en este sentido en los Evangelios; pero aparece ocho veces en las epístolas (cf. Ef 3,1); οὗ χάριν "por eso es por lo que" tiene por finalidad introducir la conclusión, y se refiere a la conducta de la mujer. Comparar con 2 Mac 4,16; *P. Tebt.* II 410... πρόσεχε χάριν οὗ ηαροΐζεται ὑπὸ γίτονος κ.τ.λ.

47. Doctrina atestiguada ya en Prov 10,12, y formulada en 1 Pe 4,8; Sant 5,20.

48. "Remittuntur ei peccata multa, *quoniam* dilexit multum".

49. Knabenbauer, Schanz, A. Schlatter, Fonck, M. J. Lagrange, F. Prat (*Jésus-Christ* [Paris 1933] I p. 302-306), P. Joüon, J. Pirot, E. Walter (*Glaube, Hoffnung und Liebe* [Fribourg-en-Br. [2]1942] p. 197-198), Ch. Gore (*The Gospel according to St. Luke,* New York

parábola de los dos deudores, absueltos de sus deudas, la homogeneidad de la enseñanza pediría que el v. 47 se tradujese de esta manera: "En adelante, ella amará más porque le ha sido perdonado más", o mejor: "Es preciso que le hayan sido perdonados numerosísimos pecados, puesto que acaba de testimoniar un amor tan excepcional"[50]. En este caso, el amor sería efecto, y no causa del perdón.

Esta interpretación, que tiene la ventaja de conservar la misma acepción del amor de gratitud en todos los empleos de ἀγαπάω y armonizar dos sentencias aparentemente contrapuestas[51], cuenta con el favor de muchos exegetas[52]. Estos se esfuerzan en justificar su traducción por la gra-

---

1945), J. A. Findlay (*Jesus and his Parables* [Londres 1950] p. 61-62), J. M. Creed (*The Gospel according to St. Luke* [Londres 1953] p. 110), J. Schmid (*Das Evangelium nach Lukas*, Ratisbona ²1953).

50. En este sentido, era de esperar que el verbo estuviese en presente y no en pretérito. J. Jeremias (*Die Gleichnisse Jesu* [Göttingen ³1954] p. 105) traduce: "Dios debe haberla perdonado todos sus pecados puesto que ella da pruebas de una tan grande gratitud" H. G. Wood (*The Use of ἀγαπάω in Luke VIII, 42.47*: The Exporitory Times LXVI 10 [1955] 319-320) asiente a esta interpretación, citando a Fl. Josefo, *Guerra* V 10, 483: ἀγαπητὸν δ' ἦν τὸ μὴ καὶ προσαπολέσθαι σεσυλημένον; I 10, 198: δέον ἀγαπᾶν ὅτι ζῇ (Antígono debía estar reconocido a Antipater porque le conservó la vida); Sal 115,1: ἠγάπησα, ὅτι εἰσακούσεται Κύριος τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου: "Doy gracias a Dios porque ha escuchado la voz de mi súplica". Debe notarse que el pasivo (ἀφέωνται) es usual para designar la acción de Dios en el hombre (cf. Mt 5,4-7: παρακληθήσονται, χορτασθήσονται, ελεηθήσονται; Lc 14,24: ἐκχυννόμενον). αἱ πολλαί, adjetival, significa "todos"; cf. Rom 12,5; 1 Cor 10,17.33; Heb 12,15.

51. Estas interferencias, que chocan a la lógica moderna, no son excepcionales en el Evangelio: Por ejemplo, cuando Jesús prescribe amar al prójimo, un escriba le pregunta: ¿Quién es mi prójimo? Y el Maestro le responde por medio de la parábola del buen samaritano, que expone el modo de mostrarse prójimo para con todos (Lc 10,25-27).

52. Esta exégesis, propuesta primeramente por los católicos españoles Salmerón y Toledo, y luego por el protestante Bengel, ha sido adoptada por Godet, B. Weiss, Plummer, Hahn, Zahn, O. Holtzmann (*Das Neue Testament*, Giessen 1925), Buzy, J. Moffatt (*Love in the New Testament* [Londres 1929] p. 92), E. Stauffer (en G. Kittel, *Th. Wört.* I p. 47), H. Balmforth (*The Gospel according to saint Luke*, Oxford 1949), Gr. L. Lewis (*Study Notes on the New Testament* [Londres 1949] p. 105), A. O'Rahilly (*The Family at Bethany* [Oxford 1949] p. 12-17), K. H. Rengstorf (*Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen ⁵1949), N. Geldenhuys (*Commentary on the Gospel of Luke* [Londres 1953] p. 234), R. Ginns (*The Gospel of Jesus Christ according to saint Luke*, Londres 1953).

mática y en demostrar especialmente que la conjunción ὅτι no debe tomarse en sentido causal[53], sino consiguiente[54]; sin embargo, se ha demostrado que esta acepción sería contraria a las costumbres estilísticas de San Lucas[55]. Se ha

53. ὅτι causativo o explicativo (epexegético) expresa en la proposición subordinada la razón del perdón enunciado en la proposición principal; esta relación de causa a efecto corresponde al francés "parce que" (F. M. Abel, *Grammaire du Grec biblique* [Paris 1927] § 79*p*); cf. Mt 5,3-12; Lc 13,2; Rom 1,8 (F. D. Moule, *An idiom Book of New Testament Greek* [Cambridge 1953] p. 147). Este sentido es constante en los papiros con los verbos en presente, en aoristo o en perfecto. Como ninguno de los exegetas recuerda este uso, nosotros citamos algunos: *P. Zenón* 59110, 2: πυνθάνομαι Πάτρωνα... σκήψεις φέρειν... ὅτι ἡμεῖς αὐτὸν κατέχομεν (257 a. J.-C.); 59130, 1: προνομευόμεθα, ὅτι τὴν γῆν τὴν Ἀπολλωνίου γεωργοῦμεν (256 a. J.-C.); 59192, 8: σημεῖον δὲ, ὅτι σοι ἀπέσταιλα... ἀρτάβας β (255 a. J.-C.); *P. Enteuxis* XIII 6: "No hace caso alguno de mí porque mi marido ha muerto: ἀλλὰ καταφρονῶν ὅτι ὁ ἀνήρ μου τετελεύτηκεν"; XXV 9: "despreciándome porque soy viejo: καταφρονῶν μου ὅτι πρεσβύτερός εἰμι"; XXIX 11: καταφρονήσας μου ὅτι ξένος εἰμι; *P. Magd.* XLII 4: "Despreciándome porque soy extranjero en el país: καταγνοῦσά μου ὅτι ξένη εἰμι (221 a. J.-C.); *B.G.U.*, II 423, 16: "Que pueda yo besar vuestra mano, porque me habéis educado bien: ἵνα σου προσκυνήσω τὴν χέραν, ὅτι με ἐπαίδευσας καλῶς" (s. II de nuestra era); III 846,9: αἰδυσοπούμην (l. ἐδυσωπούμην) δὲ ἐλθεῖν εἰς Καρανίδαν ὅτι σαπρῶς παιριπατῶ (l. περιπατῶ). Cf. E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* (Berlin 1934) II 3 p. 84; J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (Londres 1949) p. 463; M. Zerwick, *Graecitas biblica* (Roma ²1949) p. 97-98.

54. ὅτι consecutivo "quoniam, siquidem" tiene el sentido mitigado de la indicación "de suerte que"; expresaría en la proposición subordinada la señal reveladora del perdón afirmado en la proposición principal: Ha amado mucho, "teniendo en cuenta que, puesto que" le ha sido perdonado mucho. La conjunción correspondería al כִּי hebreo e introduciría la razón de ser de un orden, de un consejo, de una apelación; podría traducirse también por "en prueba de, porque"; cf. Jn 2,18; Heb 2,6; *P. Oxy.* I 37,12; *P. Bad.* XLVIII 2: εὔχομαι δὲ τοῖς θεοῖς, ἵν' ὑγιαίνοντά σε υποδέξωμαι... ὅτι καὶ ἐκ πολεμίων ἡμᾶς ἔρυσαι (= εἴρυσαι) καὶ πάλι (*sic*) πολεμίους ἡμᾶς ἀφεὶς απελήλυθας (126 a. J.-C.), editado por Fr. Bilabel, *Griechiche Papyri* (Heidelberg 1924) p. 11.

55. J. Pirot (*Paraboles et Allégories évangéliques* [Paris 1949] p. 76) piensa que, en el tercer evangelio, sólo Lc 19,43 podría ser traducido en rigor así: "Por eso es por lo que". Después de haber señalado todos los empleos de ὅτι en la pluma de Lucas (178 en el *Ev.*; 121 en los *Act.*), los distribuye de esta manera: epexegéticos (103 *Ev.*; 100 *Act.*); causativos (74 *Ev.*, 21 *Act.*); consecutivo (1 *Ev.*; 0 *Act.*). Observación análoga en H. Pernot (*Études sur la Langue* p. 203), que observa juiciosamente: "Decir que la alegoría de los v. 41-42 prueba bien que el perdón precede al amor, si es que hay amor, equivale a tomar, sin motivo, esa alegoría por el hondón del

pensado también en una corrupción textual, sea en el texto griego, donde se pone διότι, "por lo cual" (Act 13,35; 20,26; 1 Tes 2,18), en lugar de ὅτι: "Le han sido perdonados muchos pecados; por lo cual ella ama mucho"[56], sea en la transcripción del arameo, cuyo tenor hubiera sido: "Por lo cual te digo de ella —cuyos muchos pecados son perdonados— que ha amado mucho"[57]. Como estas hipótesis son más ingeniosas que sólidas, se ha llegado a poner en duda la unidad del relato evangélico; unos estiman que la parábola de los deudores es una interpolación[58], considerando otros como sobreañadidos los v. 44-46; pudiendo haber hecho la combinación el propio San Lucas.

Estas teorías están desprovistas de razón, porque no aceptan un texto atestiguado por toda la tradición y por querer reducir a una rígida sencillez una situación llena de vida y de muy complejos sentimientos[59]. Es cierto que el v. 47 no concuerda con la parábola, o más exactamente su primera parte, porque la segunda es su exacta aplicación: "Aquel a quien hay poco que perdonarle, amará poco (a su

---

episodio. Por otra parte, ¿en qué momento comienza el amor del deudor hacia su acreedor indulgente? ¿Después de la condonación de la deuda, o desde el momento en que se percata de que esa deuda le será perdonada?" (p. 204).

56. Por haplografía, ΠΟΛΛΑΙΔΙΟΤΙ se habría convertido en ΠΟΛΛΑΙΟΤΙ (cf. P. Dulau, *Remittuntur ei peccata multa "quoniam" dilexit multum* (Lc VII, 47*a*): Divus Thomas (Pl.) [1940] 156-160), pero διότι significa igualmente "porque" (Sant 4,3); persiste la anfibología.

57. El primer *de* (omitido en griego, porque se le tomaba como recitativo) es relativo (proposición subordinada); el segundo es puramente recitativo; cf. M. Black, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ²1954) p. 139-140. C. C. Torrey (*Our translated Gospels* [1936] p. 98 ss) ya consideraba la partícula *de*, no como una conjunción, sino como un pronombre relativo, y traducía: "Ella, cuyos muchos pecados han sido perdonados, amará mucho". Cf. P. Winter, *"Ὅτι recitativum in Luke I, 25.61;* II, 23: The Harvard Theological Review (1955) 157-167.

58. Cf. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (Londres ²1927) p. 432; E. Klostermann, *Das Lukas-Evangelium* (Tübingen ²1929) p. 92-93; R. K. Orchard, *On the Composition of Luke VII, 36-50*: The Journal of Theological Studies (1937) 243-245; M. L. Gilmour, *Luke* (New York 1952).

59. W. Manson, *The Gospel of Luke* (Londres ⁶1948) p. 85.

bienhechor)"[60]. Nuestro Señor pone la mira en Simón —que espontáneamente debe asimilarse con el menor deudor— y en quien ha podido suscitar una inquietud saludable[61]. Así —como sucede con frecuencia— la parábola se ha transformado en alegoría, o mejor: Habiendo propuesto Jesús un ejemplo concreto, destinado a despertar la conciencia de su huésped, ha proseguido la conversación y ha insinuado —con ocasión de la diversa actitud de la mujer y de Simón— el contraste entre los sentimientos de los justos y de los pecadores con respecto a El. En conclusión, pronuncia una sentencia cuya primera parte se aplica concretamente a la pecadora, pero cuya otra parte, al dirigirse directa y enteramente al fariseo, se mantiene general e impersonal. De esta diferencia de destinatarios y de formulación, puede deducirse una diferencia de significación.

Aquel a quien se le perdona poco es Simón; pero lo son también quienes se tienen por virtuosos (Lc 18,9), los fariseos, los pequeños deudores anónimos a quienes aquí se tiene en cuenta para establecer un contraste, y en razón de estar en la casa de uno de ellos. Por lo que a ellos respecta, el Maestro se contenta con aplicar estrictamente la

60. Se podría traducir: "Aquel que tenga menos de qué ser perdonado, amará menos", o interpretar que "amar poco" no es amar lo suficiente para obtener el perdón.

61. San Agustín comenta: "¿No sería una ventaja el que nos fuese perdonado mejor más que menos, con el fin de brindarnos la ocasión de amar todavía más al Señor?... He aquí dos hombres: El uno está saturado de pecados, ha vivido muy mal durante largo tiempo; el otro tiene pocos pecados. Ambos aceptan la gracia y se bautizan; entraron deudores y salen absueltos. Uno recibió más y el otro menos. Yo trato de conocer el grado del amor de cada uno. Si hallo más amor en aquel a quien más pecados le han sido perdonados, saco la conclusión de que le ha sido más útil pecar mucho; la abundancia de faltas ha tenido el buen efecto de impedir la tibieza de la caridad. Por lo que al otro se refiere, trato de saber cuánto ama; y me encuentro con que ama menos, porque en caso de hallar en él el mismo grado de amor que en el primero, ¿qué respuesta podría dar yo a quien me objetase la sentencia de la misma Verdad: *cui modicum dimittitur, modicum diligit...*? El que se imagina que le ha sido perdonado menos, evidentemente debe amar menos. Pero, en tal caso, se me objetará: ¿Qué hubiera debido hacer? ¿Cometer más pecados a fin de que la abundancia del perdón pueda hacer abundar la caridad?... Pero yo te pregunto a ti, que dices haber cometido pocos pecados: ¿Por qué? ¿Con la ayuda de quién? Con la gracia de Dios" (*Serm* 99: PL 38,597-598).

parábola: Fieles observadores de la Ley, apenas tienen faltas de que hacerse perdonar; en consecuencia, amarán poco, y lo harán con amor de gratitud, forma de justicia que es accesible para ellos.

Pero todo el relato está ordenado en función de la pecadora, y es a ella a quien Jesús se dirige en primer lugar. Sin duda deberá manifestar en adelante un inmenso reconocimiento, porque el Señor va a dejarla libre de sus muchos pecados. Pero éste ha reconocido —en su actitud excepcionalmente delicada y fervorosa— un alma apasionada y religiosa. Sin pronunciar palabra, esta mujer ha sabido pregonar su adoración, su gratitud, su deseo de purificación y su voluntad de fidelidad, es decir, el ἀγαπᾶν más auténtico de los justos del Antiguo Testamento. El Maestro no ha podido por menos de conmoverse, como se conmovió ante el joven rico ansioso de perfección, ante el centurión bueno y generoso, ante la samaritana, que tenía una percepción tan fina de las realidades espirituales..., y enuncia un pensamiento nuevo que no manifestaba el relato, pero que es la conclusión del diálogo secreto mantenido entre esta alma y la suya.

Se explica que la primera parte del v. 47 no tenga una conexión aparente con la parábola de los deudores [62], porque la situación ha evolucionado, se ha prolongado la conversación, y las operaciones de la gracia superan la lógica de los géneros literarios. El error de muchos exegetas está en no ver en esta página de San Lucas más que el cuadro de la pecadora perdonada asemejada a una deudora, siendo así que describe una escena llena de vida que relaciona tres personajes. Debiera titularse: "Jesús, el fariseo y la pecadora" [63]. He aquí cómo la entendemos nosotros:

---

62. Sería más exacto hablar del "ejemplo" de los deudores que de la parábola, porque en ésta la aplicación espiritual debe corresponder exactamente al cuadro de la situación terrestre con que se compara. Están comiendo, actúan los personajes, se desarrolla un drama espiritual, y el "caso" de los deudores no es más que un elemento ínfimo de la realidad. D. Buzy (*Enseignements Paraboliques*: RB [1917] 184) no tiene razón para aplicar aquí estrictamente el "principio" de la exégesis parabólica, a saber, que la lección principal se deduce del examen general de la "parábola".

63. Comparar con la parábola del hijo pródigo, que en realidad es la de los dos hijos (Lc 15,11-32).

Simón, orgulloso, menospreciaba y condenaba en su interior a la mujer prosternada a los pies del Señor [64]. Este, "que conoce lo que hay en el hombre" (Jn 2,24), no ignora que es una pecadora, pero ve también que es una auténtica penitente, e invita al fariseo a comprender el significado de los actos de esta mujer: ella manifiesta su amor bajo la forma de veneración religiosa. El mismo, que es el objeto de esa fe y de esa adoración, responde otorgándole el perdón. Por consiguiente, la lección está no sólo en que el amor puede obtener la remisión de los pecados [65], sino, además, en que los grandes pecadores son ordinariamente los más sinceros en sus deseos de purificación, los más fervorosos en su contrición y en su caridad: *peccata multa... dilexit multum* [66]. No hay que extrañarse de que Dios haga caso de ellos y les perdone una deuda considerable (Mt 21,31). A este respecto, no es superflua la enseñanza de la parábola de los deudores [67]. Revela, por una parte, que Dios, como buen acreedor, otorga graciosamente su perdón, y por otra, que un deudor, aun cuando sea antipático, es siempre capaz de amor, y es este amor el que le salva [68].

---

64. Comparar la condenación de la mujer adúltera por los fariseos, Jn 8,3.

65. A. Nygren (*Eros und Agape*, Gütersloh 1930) no tiene razón cuando escribe: "No existe un camino que vaya del hombre a Dios, sino sólo una vía que viene de Dios al hombre, la de la *agape*". El amor de la pecadora *demuestra* que la ἀγάπη puede subir del hombre a Dios. ¡Ya conocíamos esto por los Setenta!

66. Cf. S. Cipriano: "Dios es más amado por aquel a quien más pecados le son perdonados en el bautismo" (*Test. adv. iud.* III 116: PL 4, 809); S. Gregorio: "Con frecuencia una vida que arde en amor después de un pecado se hace más querida para Dios que la inocencia tibia en la seguridad" (*Reg. past.* III 28: PL 77, 107).

67. Por otra parte, puede considerarse toda la escena como una acción parabólica. Cuando se reflexiona sobre la importancia que tienen las comidas, no sólo en la enseñanza, sino también en la vida de Jesús, se puede ver en ellas el símbolo de la invitación a los pecadores al convite en la casa de Dios. La conversión de la pecadora en el curso de una comida tiene valor de *kerygma*, proclama que el tiempo de la salvación es anunciado y, a la vez, que ha llegado. Cf. G. Stählin, *Die Gleichnishandlungen Jesu, Kosmos und Ekklesia. Festschrift für* W. Stählin (Kassel 1953) p. 9-22.

68. Cf. Santo Tomás de Aquino: "Se atribuyen unas obras a la justicia y otras a la misericordia de Dios, porque en unas aparece

Esto no quiere decir que la ἀγάπη del pecador arrepentido sea idéntica antes y después de su justificación. Si el amor previo a la persona de Cristo es capaz de obtener el perdón, dicho amor se agranda con una gratitud ardiente cuando el alma queda purificada; la ἀγάπη reviste muchos matices y muchos grados: πλεῖον ἀγαπήσει (v. 42), ἀγάπησεν πολύ (v. 47a) ὀλίγον ἀγαπᾷ (v. 47b). Desde este punto de vista, pudiera definirse la lección de ésta escena como la "del amor ardiente y la del amor tibio" para con Dios. Así como la parábola del sembrador da cuenta de la diversa fecundidad de la palabra de Dios, según sea recibida en una tierra favorable o ingrata, aquí tenemos la explicación de las sorprendentes diferencias en el amor y en el culto de los hombres con respecto a Cristo y a Dios. San Juan dirá que "el que obra el mal aborrece la luz; por el contrario, el que obra la verdad viene a la luz" (Jn 3,20-21); pero San Lucas demuestra que los pecadores "públicos", conocidos como tales (Lc 7,34), los grandes deudores, aman, desean, agradecen más que los hombres aureolados con fama de virtud. Su ἀγαπᾶν les designa para ser los primeros en entrar en la nueva alianza [69]. Esta es la gran revelación del Evangelio de la misericordia [70].

---

con mayor relieve la justicia y en otras la misericordia... Aparece la justicia en la conversión del pecador, por cuanto Dios le perdona sus culpas por el amor que El mismo, misericordiosamente, le infunde, como leemos de la Magdalena: Le son perdonados muchos pecados porque amó mucho" (I q. 21 a. 4 ad 1). Si entendemos bien una sugerencia de San Efrén, las expresiones de amor de la pecadora serían como el pago de las últimas deudas (*Homilia in meretricem*, en *Opera omnia* [1746] III p. 389-391). Cf. G. M. Perrella, *La Parabola dei due debitori (Lc VII, 36-50) e la dottrina della contrizione perfetta*: Divus Thomas (Pl.) (1939) 553-558.

69. W. Lütgert comenta inteligentemente: "Mientras que la parábola dice: Ella ama mucho porque le ha sido perdonado mucho, Jesús manifiesta al fariseo: Le ha sido perdonado mucho porque ella ha amado mucho. Sin embargo, no deben combinarse los dos enunciados como si la parábola no proporcionase más que un principio para conocer el perdón. Porque no se trata de saber si la mujer fue perdonada, sino de la justificación del perdón por su resultado. Más exactamente, las dos sentencias corresponden al carácter vivo de un acontecimiento real. La gracia de Jesús despierta el amor de la mujer, y su amor a ella le alcanza nuevamente la gracia. Las dos cosas están imbricadas una en la otra por medio de una acción recíproca, y no se dejan desdoblar en elementos de causalidad y de finalidad" (*Die Liebe im Neuen Testament* [Leipzig 1905] p. 109; cf. V. War-

Ni la pecadora ni el Señor se dirigieron la palabra. Pero el tono de la voz del Maestro debió de tener una singular ternura y su mirada debió de ser muy expresiva cuando pronunció la absolución: "Tus pecados son definitivamente perdonados" (v. 48). El perfecto pasivo dórico, pretérito en la *koiné*, ἀφέωνται [71], significa que la deuda es perdonada en ese momento y que queda definitivamente perdonada (cf. 5,20), lo que confirma que el amor de la mujer es anterior a la sentencia absolutoria.

Los asistentes se escandalizan de que Jesús se atribuya el derecho de una decisión semejante (v. 49; cf. Mt 9,1-6); poniendo la mira en su incredulidad, el Maestro añade: "Tu fe te ha salvado; vete en paz" (v. 50). Muchos comentaristas sienten extrañeza de que la salvación, otorgada antes a la caridad, se otorgue ahora a la fe; o consideran estas breves palabras como una fórmula estereotipada de conclusión del milagro, sin especial significado en este lugar. En realidad está perfectamente situada. Se fija en primer lugar en la incredulidad de los asistentes que Lucas acaba de señalar. Al contrario de los pequeños deudores incrédulos y sin amor, la fe de esta gran pecadora le ha permitido beneficiarse de todos los dones de la salvación; la σωτηρία es, efectivamente, más amplia que la ἄφεσις ἁμαρτιῶν [72]; de manera que la garantía de la salvación puede considerarse como una promesa de nuevos dones. Por otra parte, la misma πίστις es una realidad más amplia que la ἀγάπη, porque la causa y la incluye (Gál 5,6). Nuestro Señor sabe que si esta mujer ha venido a El y se ha humillado de esta manera, lo ha hecho bajo la moción de la fe, cuyo mérito aprecia El y a la que otorga recompensa saludable. La pecadora ha creído en su mesianidad o en su di-

---

NACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie* [Düsseldorf 1951] p. 97).

70. M. Black (o.c., p. 139) reseña las curiosas asonancias y aliteraciones entre las palabras-claves de esta página transcrita en arameo: pecadora (ἁμαρτωλή) = *hayyabtha;* acreedor (χρεοφειλέτης) = *mar hobha;* deudor (δανειστής) = *bar hobha,* o *hayyabh;* amar (ἀγαπᾶν) = *habbeh* o *ahebh.*

71. Cf. F. M. ABEL, *Grammaire,* § 24 o.

72. Mc 1,4; Lc 1,77; Mt 26,28; Act 5,31; 10,43; 13,38; Col 1,14; Heb 9,22; 10,18.

vinidad, tenía la certeza de que representaba a Dios, amaba a los pecadores (7,34), era un acreedor accesible y generoso (v. 42), y podía perdonar los pecados (v. 17-26). Esto era en ella convicción de la inteligencia e intuición del corazón, pero también adhesión amorosa y adoración religiosa, aunque se haya expresado espontáneamente en las manifestación de la ἀγάπη. Lo que salva a esta mujer y lo que le ha obtenido el perdón de sus pecados es, exactísimamente, el *obsequium fidei*, la λειτουργία τῆς πίστεως [73], que es culto al verdadero Dios, sacrificio (λατρεία) a la vez que sumisión (ὑπακοή, 2 Cor 10,5) y ofrenda total de sí mismo [74]; esto confirma la acepción religiosa y cultual de ἀγαπᾶν en el v. 47: La pecadora ha adorado a su Señor, ofreciéndole toda su vida [75].

Su emoción debió de llegar al colmo. Jesús la sugiere que se retire (imperativo presente πορεύου) y que no permanezca en aquel ambiente hostil: "Vete en paz", εἰς εἰρήνην, en la paz del corazón y para gozar de ella. Se lleva consigo su tesoro, y desaparece.

IV. *La caridad prescrita al escriba y cumplida por el samaritano.* Lc 10,27: ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου [1] ἐξ ὅλης [2] τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῃ διανοίᾳ σου καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν [3].

---

73. Flp 2,17; cf. v. 30. San Pablo designa de ese modo la libación de su sangre, lo que autoriza a colocar la libación de las lágrimas y del perfume de la pecadora en la línea de la misma intención cultual.

74. Rom 12,1; cf. 9,4; Jn 16,2.

75. "Haec igitur fides quae est veritas charitatis "te salvam fecit", quia me Deum credidisti, mihi poenitentiam praedicanti credidisti, per charitatem in me tendens ad me venisti. Haec (inquam) fides sub hac charitatis forma te formaliter "salvam fecit"; ego autem Deus ut causaliter et efficienter" (S. ALBERTO MAGNO, *in h.v.*).

1. Omitido por *B**, *H*.
2. Omitido por *B*.
3. La fórmula cuatripartita está compuesta de una proposición que comienza por ἐξ, seguida de tres cláusulas que comienzan por ἐν. No hay razón para que D, Γ, 1241, Itala y Marción omitan καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου.

Esta perícopa es paralela a las de Mt 22,34-40; Mc 12, 28-34, analizadas anteriormente[4]. Por medio de su interlocutor, que quería enredarle (ἐκπειράζων, Lc 10,25) preguntándole por el medio para conseguir la vida eterna, Jesús hace recitar, como por un discípulo, los mandamientos de la Ley. El escriba tiene la sensación de estar desempeñando un papel ridículo y haber planteado una cuestión demasiado sencilla. Al no poder soportar este fracaso —"queriendo justificarse"[5]— hace la siguiente pregunta: "¿Y quién es mi prójimo?"[6]. Con tal motivo, nuestro Señor expone la parábola del buen samaritano:

En un camino desierto, un hombre, enteramente anónimo[7], cuya condición, raza, nacionalidad y religión se desconoce, cae en manos de ladrones, que le desnudan y le hieren. Sucesivamente pasan a su lado un sacerdote y un levita, pero lo esquivan ostensiblemente[8], y parece que ni siquiera le dirigen una mirada. Viene después un samari-

---

4. Cr. *supra* p. 56ss, 114ss. Este paralelismo es puesto en duda con frecuencia, dadas las diferencias que existen entre los tres relatos: 1.º) En Mt y Mc, la pregunta del escriba versa sobre el mayor de los mandamientos; en Lc, sobre el medio para conseguir la vida eterna; 2.º) en Mt y Mc es Jesús quien cita Dt 6,5 y Lev 19,18; en Lc lo hace su interlocutor; 3.º) en Mt y Mc están separadas estas dos citas; en Lc están fundidas en una sola; 4.º) Lc es el único evangelista que narra la parábola del buen samaritano. A juicio de G. Bornkamm (*Das Doppelgebot der Liebe*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* [Berlin 1954] p. 85-93), Lucas habría conservado la forma primitiva, parenética, del doble mandamiento del amor; mientras que Mt le habría dado un carácter polémico, y Mc un giro apologético judeo-helenístico.

5. Sobre la acepción de δικαιοῦν: recibir los aplausos o la aprobación de otro, cf. Lc 7,35; 16,15. A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Louvain 1950) p. 96.204-205.

6. v. 29. "Coge al vuelo una de las últimas palabras escuchadas, y deja caer sobre ella una pregunta cualquiera. En tales circunstancias resulta el peor de los bochornos permanecer mudo. En esos casos es preferible una estupidez al silencio" (D. Buzy, *Les Paraboles* [Paris 1932] p. 604).

7. Ἄνθρωπός τις (v. 30; cf. τοῦ ἐμπεσόντος, v. 36) es una designación corriente en San Lucas (12, 16; 14,2.16; 15,11; 16,19), y podría significar "un individuo cualquiera"; pero, dado el contexto, sería necesario entender "un ser humano". La ausencia de toda filiación en este personaje central contrasta con la descripción de los otros viajeros.

8. ἀντιπαρέρχομαι (*hap.* NT) = "pasar de largo".

tano, que se cuida del desgraciado y que le saca del peligro. Nuestro Señor concluye: "¿Quién de estos tres, a tu parecer, fue el prójimo del que había caído en manos de los ladrones?" (v. 36).

A primera vista, la pregunta de Jesús no responde a la pregunta del escriba. Este había inquirido: καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον. Con lo que, probablemente, había entendido: "¿Cuál es exactamente el objeto de la "caridad" prescrita por la Ley: el compatriota, el prosélito, el pagano, el *ger*? ¿Respecto de quién estoy obligado a observar el precepto?" De cualquier forma que Jesús le responda, el escriba podría objetar —bien en nombre de la Ley, bien en nombre de la tradición admitida— que en tal o cual circunstancia no se debe manifestar interés ni socorrer a un impuro, a un idólatra, etc [9]. Pero no sólo no responde Jesús dando una definición del prójimo, sino que la parábola y la pregunta final consideran un nuevo problema: ¿Cómo hay que obrar con el prójimo? ¿Quién de los tres caminantes se comportó como prójimo, se convirtió en prójimo (γεγονέναι) del desconocido?

Muchos críticos creen también que el diálogo con el escriba (v. 25-28) y la parábola (v. 30-37) constituyeron primitivamente dos documentos independientes. El evangelista habría utilizado aquél como una introducción a ésta, y les habría unido mediante el v. 29, que es una sutura artificial: "¿Quién es mi prójimo?" [10] Otros observan que la parábola responde sustancialmente a la cuestión planteada: El prójimo es cualquier hombre necesitado [11]. Esto es exac-

---

9. "Si Jesús hubiese respondido directamente: Tu prójimo es todo hombre, el doctor no hubiera dejado de preguntarle a su vez: ¿Qué hay sobre esto en la Ley? —¿Cómo lees tú? Y la conversación hubiera degenerado fatalmente en pilpoul" (J. PIROT, *Paraboles et allégories évangéliques* [Paris 1949] p. 165).

10. Cf. P. FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu in Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen 1912) p. 218; W. O. E. OESTERLEY, *The Gospel Parables in the Light of their Jewish Background*, Londres 1936; O. MICHEL, *Das Gebot der Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu*, en N. KOCH, *Zur sozialen Entscheidung* (Tübingen 1947) p. 53-56; B. MAURA, *Luke X, 25-37*: The Expository Times LVIII (1947) 169.

11. D. BUZY, o.c.; GR. P. LEWIS, *Study Notes on the New Testament* (Londres 1949) p. 109. Este sentido supondría una mala traduc-

to, pero no es el sentido del último interrogante de Jesús: ¿Cuál de los viajeros se mostró como prójimo del desgraciado?

Parece que la aparente contradicción se disipa si, por una parte, uno se aferra menos a las palabras que a la realidad viviente, y si, por otra, consiente en prescindir de la rígida lógica griega y occidental, para comprender la mentalidad oriental enamorada de los enigmas, parábolas y proverbios. No se trata tanto de definir exactamente una palabra o una noción cuanto de percibir lo que sugiere una imagen y adivinar el pensamiento secreto del interlocutor.

Observemos, desde luego, que la "parábola" del samaritano no es una comparación propiamente dicha, y menos todavía un argumento para causar una convicción, sino un παράδειγμα, un "relato ejemplificador" [12], es decir, un caso concreto, individual, que esclarece la doctrina y que se presenta como un modelo de vida religiosa o moral que es preciso imitar [13]. Precisamente el escriba —de buena o mala fe— vino a preguntar lo que *él mismo debía* hacer para conseguir la vida eterna. Humillado por haberse visto forzado a dar él mismo la respeusta [14], ha ensayado provocar un debate de escuela y evadirse sobre el terreno especulativo. Pero el Señor, dueño siempre de la situación, la orienta

---

ción por parte de Lucas de una fuente semítica que diría: "Quien de estos tres manifestó amor al prójimo (*le-rê'a*) que cayó en manos de ladrones" (v. 36). Lo cierto es que el objeto de la ἀγάπη es independiente de toda elección subjetiva —y por lo mismo, que se diferencia del "amigo"—; nosotros no escogemos al prójimo, nos lo da Dios: "El que ama a Dios, ama a aquel que Dios le da para que lo ame" (W. Lütger, *Nächstenliebe und Humanitätsideal*: Ethik [1937] 82).

12. *Beispielerzählung*, que A. Jünlicher define así: "U nrelato que ilustra, por medio de un caso particular bien escogido, un pensamiento religioso, general y cierto, sin que esto implique la transposición en el campo religioso de una idea propia a otro terreno" (*Die Gleichnisreden Jesu* [Tübingen ²1910] I p. 185; cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* [Göttingen ²1931] p. 192; M. Hermaniuk, *La Parabole évangélique* [Louvain 1947] p. 251-254).

13. Cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke* (Londres 1953) p. 150. Estos *exempla* son propios de Lucas. Cf. el rico insensato (12,16-21); el rico y el pobre Lázaro (16,19-31); el fariseo y el publicano (18,10-14), y los dos deudores (*supra* p. 164-165).

14. V. 26-27. La ironía de Jesús en esta discusión ha sido puesta de relieve por H. Clavier (*L'ironie dans l'enseignement de Jésus, Novum Testamentum* [1956] p. 9-10).

a su gusto [15]. Ha tomado en serio la pregunta del escriba, y no se fija más que en la salvación de las almas [16]. Así como, con ocasión del perdón otorgado a la pecadora, trató de despertar en el alma de Simón al valor del amor de gratitud [17], así también aquí da al escriba, no una definición técnica, sino la luz de la vida. Pero el interés radica no en saber quién es el prójimo, sino en obrar caritativamente con respecto a los demás hombres, cualquiera que sean (ποίει, v. 37; cf. ὁ ποιήσας, v. 36). Bajo este aspecto, la parábola y la pregunta final de Jesús responden exactamente a la primera interrogación del escriba, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω [18].

Tampoco es verdad que la pregunta: τίς ἐστίν μου πλησίον (v. 29) signifique: "Quién es mi prójimo" o que no haya existido en la mente del doctor de la Ley más que este único sentido. Porque πλησίον es un adverbio y no va precedido de artículo [19] como sucedía en el v. 27. Esta diferencia de formulación sugiere una diferencia en el significado. Si se interpreta: "¿Quién es mi prójimo?" o "¿Qué es —para mí, en concreto— un prójimo?", será preciso reconocer que la parábola da la mejor respuesta del mundo a ese problema moral de acción práctica: El samaritano es el único que se sintió y se mostró prójimo del herido [20]; por consiguiente, lo que convierte en prójimo es la caridad; por medio del amor *se llega a ser* hermano de todos los hombres, *sean* o no prójimos por la sangre, nacionalidad, religión, et-

15. Cf. J. A. FINDLAY, *Jesus and his Parables* (Londres 1950) p. 62-63.

16. CH. W. F. SMITH, *The Jesus of the Parables* (Filadelfia 1948) p. 149-155.

17. Cf. *supra* p. 174-175.

18. V. 25. Cf. en este sentido, el comentario de W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu* (Hambourg [3]1956) p. 203-212.

19. "El artículo está sobrentendido [ὁ] πλησίον μου (ὢ), giro clásico" (M. J. LAGRANGE, *in h.v.*).

20. "Qui facit misericordiam appropinquando opere proximi, proximus efficitur" (S. ALBERTO, *in v.* 37). Es posible que Jesús haya jugado con la palabra prójimo, tomándola en el sentido activo de bienhechor, mientras que el escriba pensaba en el sentido pasivo de beneficiario de la caridad. Cf. J. PIROT, *Allégories et Paraboles dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ* (Marseille 1943) p. 106; S. MAC LEAN GILMOUR, *The Gospel according to St. Luke* (New York 1952) p. 196.

cétera... De todas las maneras, el diálogo ha sido extremadamente rápido. Propuesta con vivacidad por el escriba la segunda pregunta: "¿*y* quién es mi prójimo?", el Señor no le deja continuar, bien por adivinar que el interrogante va a convertirse en una objeción y constituir una trampa, bien porque quiera aprovechar la ocasión para una nueva enseñanza [21]. Se apropia inmediatamente del último vocablo del escriba (πλησίον) al que parece cortar la palabra. Efectivamente, puede darse ese sentido a ὑπολαβών (v. 30), empleado por Lucas en lugar del clásico ἀποκριθείς; literalmente, Jesús "no responde", sino que "reasume" la dirección del diálogo. Pero lo mantiene en la línea inicial. Para conseguir la vida eterna es necesario... amar al prójimo como a sí mismo (v. 27). El escriba trataba de esclarecer la noción de "prójimo"; Jesús, en cambio, dilucida la de "amar", como lo había hecho ya en el sermón de la montaña. Profeta de la nueva alianza, determina con autoridad el sentido de la ἀγάπη prescrita por Dios. La prueba de que tal era la *realidad* discutida, y de que el prójimo se define en función del amor vivo y no por medio de categorías jurídicas, está en que el escriba asentirá a la enseñanza del Maestro (v. 37), cuando hubiera podido objetar que no había recibido respuesta a su propia pregunta.

Por lo tanto, es preciso reconocer que el relato de Lc 10, 25-37 no sólo es homogéneo, sino que constituye una de las enseñanzas más densas del Evangelio sobre el amor de caridad. El Señor invita a reflexionar sobre ella: "¿Quién de estos tres fue, a tu parecer, el prójimo del que cayó en manos de ladrones?" (v. 36). En realidad, no se trata sólo del samaritano; son tres los sujetos debatidos, τίς τούτων τῶν τριῶν [22]. El sacerdote y el levita, representantes de la jerarquía, es decir, de la quintaesencia del judaísmo, están men-

---

21. "La inversión de los términos de la pregunta es demasiado sorprendente para no ser intencionada... El relato da a la pregunta la respuesta que puede exigir el amor: Al ayudar a cada uno de los necesitados que nos encontremos, le convertimos en prójimo nuestro" (W. Lütgert, *Die Liebe im Neuen Testament* [Leipzig 1905] p. 125).

22. B. T. D. Smith (*The Parables of the Synoptic Gospels*, Cambridge 1937) hace resaltar lo mucho que esta "regla de tres", tan frecuente en las parábolas del tercer evangelio, contribuye al interés dramático de la escena.

cionados para significar la oposición de la letra de la antigua alianza al espíritu de la nueva[23]. Podían tener buenas razones para eludir al herido y justificar su negativa a socorrer a una persona en peligro. Esta no estaba identificada, ni era identificable sin duda. Víctima de ladrones, podía ser objeto de un castigo divino ante el que sería necesario someterse[24]; el acercarse podía incluir el peligro de contraer una mancha legal y hacerle a uno incapaz de ejercer las ceremonias del culto[25]. Seguramente, su actitud sugiere más bien una indiferencia total, pero es muy notable que el Señor no tenga ni una palabra de censura por lo que a ellos se refiere. El propio Jesús practica la caridad, que acaba de predicar; su ἀγάπη, tan exigente, no tiene nada de sectaria ni de agresiva.

El héroe de la parábola es un samaritano, Σαμαρείτης δέ τις, es decir, un hombre del que menos se hubiera esperado una conducta generosa. Conviene tener presente lo que podía evocar esta sola palabra en el ánimo de los oyentes. La historia comienza con la toma de Samaría por Sargón en 722. El monarca asirio asesina a una parte de la pobla-

---

23. Por consiguiente, habría un punto polémico en la parábola. Cf. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus* (Cambridge ²1951) p. 41-43. "El sacerdote y el levita se encuentran allí en virtud de un servicio ordenado. Representan a la ley antigua que no supo colocar el amor al prójimo en el corazón de la religión, sino que hizo de él uno más entre los otros mandamientos, y nada más. El sacerdote y el levita estaban en perfecto acuerdo con su religión. Hasta debería alabárseles por haber colocado el cuidado de la pureza por encima de la caridad" (*Recueil L. Cerfaux* [Gembloux 1954] II p. 56). En sentido contrario, A. LOISY, *Le Grand Commandement, Morceaux d'Exégèse* (Paris 1906) p. 163-181.

24. Dios abandona al pecador en manos de los malvados; le son quitadas la piedad y la asistencia por parte de los amigos (Job 6,14.21; 7,8; 16,11; cf. Jn 9,2).

25. "El que tocare un muerto, cualquier cadáver humano, será impuro durante siete días...; cualquiera que en un campo abierto tocare un muerto por la espada, o un muerto, o huesos humanos, o un sepulcro, serán inmundo por siete días" (Núm 19,11.16). Filón señala que ningún sacerdote puede oficiar (λειτουργεῖν) si no es absolutamente puro (ὁλόκληρος), porque la más ligera mancha le elimina del oficio (*De spec. leg.* I 242). Cf. J. MANN, *Jesus and the Sadducean Priests, Luke X, 25-37s* Jewish Quarterly Review (1915-1916) 415-422.

ción y deporta a la otra[26]. Repuebla el país con emigrantes árabes, babilonios, etc...[27]. Estos se mezclan con la población indígena y conservan el culto de sus divinidades, admitiendo a la vez a Yahvé en su panteón, aunque la mezcla étnica conduce al más craso sincretismo[28]. A la vuelta de la cautividad de Babilonia, los samaritanos —que se tienen por yahvistas— brindan oficialmente su ayuda a Zorobabel y a Josué para reconstruir el templo; su oferta es rechazada porque ellos no pertenecen a la nación santa (Esd 4,3). A partir de entonces, la hostilidad no hace más que crecer. Los samaritanos sublevan a las "gentes del pueblo" contra la empresa de los reconstructores y la denuncian a Artajerjes (v. 4-16). Bajo Alejandro Magno —que les envía todo un lote de colonos macedonios— acogen a los sacerdotes desertores de Jerusalén (ἀποστατῶν) y a todos los descontentos de la comunidad israelita. Construyen un templo cismático sobre el Garizín, "La montaña bendita" y, repudiados los profetas, no conservan como Escritura inspirada más que el Pentateuco, cuyo texto modifican un poco[29]. Este acervo de emigrados y de mestizos es considerado por los mejores de entre los jerosolimitanos como el tipo de la traición y de la apostasía: "Dos pueblos me son odiosos, y un tercero que ni siquiera es pueblo: Los que moran en la montaña de Seir, los filisteos y el pueblo necio que habita

---

26. Re 18,9-10; cf. los *Anales* de Sargón: "Yo conquisté Samaría... Deporté 27.290 personas que vivían allí" (11.11,15).

27. "Gentes del país, presas de mis manos" (Anales 16; cf. 2 Re 17, 24-33).

28. Ezequías y Josías trataron de restablecer el culto del verdadero Dios (2 Re 23, 19-20; 2 Cr 31,1; 34,6-7); pero, por dos veces, Assarhaddon y Asurbanipal deportaron de nuevo a los samaritanos y los sustituyeron por "pueblos extranjeros", cf. Esd 4,2.10; H. Lesetre, art. *Samaritains, Dictionnaire de la Bible* V p. 1424-1428; G. Ricciotti, *Histoire d'Israel* (Paris 1948) II p. 196ss; A. Alt, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums*, en *Festschrift O. Procksch* (Leipzig 1934) p. 5-28; H. H. Rowley, *Sanballat and the Samaritan Temple*: Bulletin of the John Rylands Library (1955); XXXVIII 1 p. 166-198. Sobre las divinidades paganas en Samaría, cf. A. Parrot, *Samarie* (Neuchâtel-Paris 1955) p. 48ss.82ss.

29. Como los saduceos, tampoco los samaritanos creían en la resurrección de los cuerpos. *Sifr. Num* XV 31; *Sanhed. 90b; M. Kutim* 28; cf. M. Gaster, *The Samaritan oral Law and ancient Traditions* (Londres 1932); J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner* (Giessen 1932).

en Siquem"[30]. En la época de los macabeos, los samaritanos hacen causa común con los invasores contra los judíos[31]. Llegan incluso a escribir una carta al rey Antíoco[32], en la que le felicitan por tratar a los judíos "como merecía su perversidad"; se desligan totalmente de su causa[33], hasta el extremo de designar su templo del Garizín como de Zeus y considerar el sábado como una práctica supersticiosa.

En el siglo I de nuestra era, y para un judío, el samaritano encarna la figura del extranjero (ἀλλογενής, Lc 17,18), del enemigo y del hereje[34]. Este antagonismo racial, político y religioso acaba en el odio y en el desprecio más absolutos. Se comprende, pues, que la Sinagoga haya considerado a los samaritanos como impuros, prohibiéndoles la entrada en el templo, rechazando su contribución al culto así como su testimonio en los tribunales de justicia[35]. No sólo no se podía desposar a una samaritana[36], sino que no debía

30. Eclo 50,25-26. Cf. *Testamento de Leví* VII 2: Σιχὴν λεγομένη ἀσυνέτων, ¡una nación imbécil!

31. 1 Mac 3,10; 10,30-38; 11,28.34; FL. JOSEFO, *Ant.* XI 341ss; cf. XIII 256. L. HAEFELI, *Geschichte der Landschaft Samarien von 722 v. Chr. bis 67 n. Chr.* (Münster 1922). Se ha supuesto que Cristo habría narrado esta parábola el 21 de noviembre del año 29, es decir, el día del aniversario de la destrucción de Samaría por Juan Hircano. Cf. E. F. BISHOP, *Jesus of Palestine* (Londres 1955) p. 172.

32. FL. JOSEFO, *Ant.* XII 258-264; cf. 2 Mac 6,2. Sobre la autenticidad de esta carta, cf. E. BIKERMAN, *Un document relatif a la persécution d'Antiochos IV Épiphane*: Revue de l'Histoire des Religions (1937) 188-223.

33. "Cuando los samaritanos ven a los judíos en desgracia, niegan ser de la misma raza que ellos, confesando de este modo la verdad" (FL. JOSEFO, *Ant.* XI 341). Por su parte, los judíos reniegan de la más mínima afinidad atávica con los samaritanos (ib., IX 288), "colonos extranjeros" (ib., IX 291).

34. Mt 10,5 asocia paganos y samaritanos (lit., "provincia de Samaria"; cf. J. JEREMIAS, *Jésus est les Païnes* [Neuchâtel-Paris 1956] p. 15). Cf. Jn 8,48: "Tú eres samaritano y estás poseído del demonio". Sobre el sentido de esta injuria, cf. P. SAMAIN, *L'accusation de Magie contre le Christ dans les Évangiles*: Ephemerides Theologicae Lovanienses (1938) 476-481.

35. Cf. todos los textos de STRACK-BILLERBECK, I p. 538-560; J. A. MONTGOMERY, *The Samaritans* (Filadelfia 1907) p. 165ss; J. BOWMAN, *The Parable of the Good Samaritan*: The Expository Times (1948) LIX 6, 151-153; y sobre todo J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu* II, B (Göttingen 1937) p. 224-31.

36. *Kidd.* 75*a*. "Las hijas de los samaritanos son impuras (*menstruatae*) desde la cuna" (*Mishnah. Niddah* IV 1; cf. VII 4). "Más aba-

aceptarse de ellos alimento o bebida alguna[37]. Recíprocamente, bastaba tener la intención de dirigirse a Jerusalén para que los samaritanos negasen toda hospitalidad; por lo que los Hijos del Trueno querían hacer descender fuego del cielo sobre estos impíos (Lc 9,52,54).

Si nuestro Señor escoge a un samaritano para que desempeñe el papel noble en su parábola sobre el amor fraterno, ello no puede carecer de significado[38]. Este extranjero

---

jo que los publicanos están los samaritanos, medio judíos y, por consiguiente, medio paganos. Para darnos cuenta de la repulsión que por ellos sentían los fariseos, nos sería preciso ir hasta el espasmo de la náusea" (L. CERFEAUX, o.c., II p. 55).

37. Comer un bocado de pan recibido de los samaritanos equivalía a comer carne de cerdo (cf. *Schebüth* VIII 10; *Tanchuma* 43,1). Cuando la samaritana de Jn 4,9, se extraña de que Jesús, siendo judío, la pide de beber, el evangelista explica: οὐ γὰρ συνχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις (omitido por ℵ, D, *a, b, d, e*). Normalmente se traduce συγχράομαι por "tener buenas relaciones; ser familiar, estar en buenas relaciones", pero este sentido no está atestiguado en ninguna otra parte con certeza. Este verbo significa, o usar de dos cosas a la vez (POLIBIO, III, 4,5; *B.G.U.* IV 1187, 22), o usar de un mismo objeto con otra persona; este sería aquí el sentido; cf. D. DAUBE, *Jesus and the Samaritan Woman: The Meaning of* συγχράομαι: Journal of Biblical Literature (1950) 137-147.

38. J. Halévy (*Sens et origine de la Parabole évangélique dite du bon Samaritain*: Revue des Études Juives [1882] 249-255) juzga de tal manera inverosímil el que Jesús proponga como ejemplo a un samaritano bienhechor (los judíos de la época de Jesús... empleaban entonces exclusivamente la expresión Kutheos, *Kutim*", p. 253. Se conserva el testimonio formal de JOSEFO, *Hist.* VIII 14), que sospecha que los cristianos de origen pagano fueron los autores de esta nacionalización, en conformidad con el horizonte universalista del tercer evangelio. El Señor habría hablado de un "israelita", en el sentido de "laico", como sucede a menudo en la legislación rabínica, y por oposición a los dos representantes del clero. Tesis aceptada por C. G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels* (Londres ²1927) II p. 468; M. S. ENSLIN, *Luke and the Samaritans*: The Harvard Theological Review (1943) 277-299. Hipótesis gratuita y hasta temeraria. Pero hay que observar que Mc ignora por completo a Samaria y a los samaritanos; Mt no les nombra más que una vez para ordenar esquivarlos (10,5), mientras que Lc los menciona en varias ocasiones (9,51-56), e incluso bajo un ángulo favorable (17,11-19), lo mismo que Jn 4. Samaria deberá ser evangelizada (Act 1,8). Una hipótesis interesante ha sido propuesta por J. Bowman (*The Parable of the Good Samaritan*: The Expository Times LIX [1948] 151-153.248-249): Dadas las discusiones rabínicas acerca del *ger arayoth* y el *ger éméth*, el escriba piensa englobar a este último en la categoría de los "prójimos" según Lev 19,17; pero al mencionar al samaritano, Jesús se refiere al Lev 19,34 (ᶜezerah), y presenta resueltamente a esta ex-

hereje, que no tiene la ciencia del escriba, ni la dignidad cultual del sacerdote y del levita, se manifiesta a la vez profundamente humano y religioso. Pone en práctica los dos grandes mandamientos del Antiguo Testamento sobre la caridad, y con el mismo espíritu de la nueva alianza. Entre los tres viajeros, es él quien encarna la figura del verdadero israelita. Todavía más: En el sermón de la montaña, Jesús había pedido a sus discípulos que no limitasen su amor a sus prójimos, a aquellos de quienes han recibido ya señales de aprecio. Por la más amplia extensión de la caridad, los cristianos se distinguen de los ἁμαρτωλοί (Lc 6,32-34) y se hacen y se revelan hijos del Altísimo. Pero, he aquí que un samaritano, que socorre a un desconocido, es el modelo de la auténtica ἀγάπη [39]. ¿No indicará esto que, fuera de la religión oficial, puede haber verdaderos hijos de Dios, a quienes el Salvador ha venido a reunir (Jn 11,52)? Es precisamente a una samaritana a quien Jesús ha revelado ya el culto en espíritu y en verdad, fuera de toda distinción de raza y de la servidumbre de un ritual (Jn 4,23-24). Pero ¿no es la caridad la que constituye esencialmente esa *proskýnesis* agradable al Padre? El contexto de la parábola enseña, en efecto, que ella obtiene la vida eterna (v. 25,28,37), y es la primera afirmación de esa correspondencia que San Pablo y San Juan señalarán con tanta fuerza.

La conducta del samaritano revela una caridad perfecta, que permite enriquecer el concepto de ἀγαπᾶν tal como se lo podía conocer por los Setenta y por los primeros textos evangélicos. Se caracteriza en primer lugar por su *espontaneidad* y por su *prontitud*. El escriba, que conoce el

---

tranjero al igual de un compatriota: se ha comportado como miembro de la comunidad.

39. El samaritano leproso, curado por Jesús (Lc 17,16), es el único que manifiesta su agradecimiento y, por consiguiente, el único que tiene caridad. Después de la destrucción del templo y la dispersión de Israel, los rabinos no dudarán en reconocer la delicadeza de alma de los samaritanos (cf. *Gitt.* 45*a*) y su fervor religioso. ¿No dirá R. Simón, hijo de Gamaliel, hacia el año 165: "Un samaritano observa más escrupulosamente toda la ley que ha aceptado que un judío" (*Kidd.* 76*a*; *Berakhot* 47*b*; *Gitt.* 10*a*)? Sobre la evangelización provechosa de Samaria por parte de los diáconos helenistas, cf. O. CULLMANN, *La Samarie et les origines de la Mision chrétienne*: *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études* (Paris 1953) 3-12.

precepto, investiga primero sobre su extensión. No amará más que si está obligado y en la medida exacta en que esté obligado. El samaritano ama, no sólo sin relacionarse con un artículo del código, sino hasta sin informarse acerca del objeto de su afecto. Su bondad brota de sí misma, como la de Dios, que ama a sus criaturas con independencia de la amabilidad propia de las mismas.

En el sermón de la montaña, el Señor pedía no amar solamente para devolver el amor que se recibe; ahora bien, el samaritano, no sólo es el primero en amar, sino que su caridad, *desinteresada,* es un puro don. Desde este punto de vista, la noción de "prójimo" determinada en virtud de una relación antecedente, de una mayor o menor proximidad a los demás hombres, desaparece. Ya no se trata de discernir en el seno de la humanidad a qué seres se puede amar, sino de amar sin más, pura y simplemente, sin establecer discriminación entre objetos amables o no amables.

La caridad del samaritano, en especial contraste con la abstención de quienes le preceden, se manifiesta singularmente *personal, activa* y *efectiva.* Interrumpe su viaje, cura las heridas[40], paga todos los gastos. Interviene él mismo. Por grande que sea su generosidad pecuniaria, no alcanza el precio de su compromiso personal. Su amor le hace tomar un profundo interés por la miseria del herido, con quien se pone en contacto directo.

Se llega aquí a la suprema revelación de la parábola del buen samaritano: La caridad lleva consigo *compasión* y *misericordia.* Sabíamos hasta este momento que el ἀγαπᾶν, amor de adoración y de gratitud para con Dios, podía dominar todo rencor y cólera hacia el prójimo, y que es preciso rogar por los enemigos, y hasta darles señales de respeto y hacerles el bien. Un centurión, como el de Cafarnaúm, probaba con la beneficencia su afecto por los extranjeros. El samaritano debía sospechar que un herido en el camino de Jerusalén a Jericó tenía todas las probabilidades de ser

---

40. A los textos ordinariamente citados sobre la virtud terapéutica del vino, debe añadirse ATANEO, *Deipnosophistes* I 17*a*: οἶνον, ταῖς φλεγμοναῖς ἐναντιώτατον ὄντα —"el vino es uno de los elementos más contrarios a las inflamaciones".

un judío, un enemigo aborrecido. ¡Pero he aquí que no sólo le socorre, sino que se conmueve todo al verle tan maltratado! Es el rasgo que más destaca nuestro Señor: Tan pronto como el samaritano ve al herido, siente una viva compasión, ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη (v. 33). El verbo es sugestivo en extremo porque es propio de los Sinópticos en el Nuevo Testamento, los cuales no lo emplean más que a propósito de Cristo[41]. La compasión es un sentimiento propio del Salvador; es una emoción física ante el dolor, la pena o la miseria de los hombres, y a la que jamás se resiste Jesús; es ella la que explica sus intervenciones milagrosas[42]. En San Lucas, es siempre resultado de una visión: Ante el espectáculo de una gran pena, el Maestro se siente invadido de piedad. Cuando se dirigía a Naím y en las cercanías de la población encontró el entierro "de un muerto, hijo único, cuya madre era viuda"; el Señor, "al verla, se llenó de compasión por ella, y le dijo: No llores"[43]. Parece como si se acordase aún de esa emoción reciente todavía, y prestase al samaritano la misma piedad hacia el herido; se debe a compasión el que el samaritano se acerque sin dudar ni deliberar (προσελθὼν), esté lleno de solicitud y se cuide del desgraciado. Este sentimiento tan puro, tan verdadero, que fueron incapaces de experimentar el sacerdote y el levita, es lo que explica toda su conducta. Tal sentimiento es parte integrante de la caridad...

Esto es lo que entendió el escriba. Sabía que, para conseguir la vida eterna, es preciso amar al prójimo; nuestro Señor acaba de mostrarle un hermoso caso de caridad fraterna, y le pregunta en conclusión: ¿Quién se mostró

41. Dos veces, a propósito de Dios, en las parábolas: Mt 18,27; Lc 15,20. Cf. E. Höhne, *Zum neutestament lichen Sprachgebrauch*: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben (1882) 10.

42. Mt 9,36; 114,14; 15,32; 20,34. También el padre del lunático apela a esta piedad, Mc 9,22.

43. Lc 7,13: ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ. No carece de fundamento el que, a partir de Orígenes, los Padres y los medievales hayan dado una interpretación alegórica de la parábola en función del misterio de la redención. El buen samaritano es Cristo; el herido representa a la humanidad pecadora; la Iglesia es el mesón; el vino y el aceite simbolizan los sacramentos, etc. Cf. algunos textos en Fr. Quievreux, *Les Paraboles* (Paris 1946) p. 75-85; otras referencias en J. Pirot, *Paraboles* p. 176-177.

"prójimo" del herido? (v. 36). El escriba responde: "El que practicó la misericordia con él"[44]. Esta equivalencia entre ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου (v. 27) y ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος[45] introduce en la ἀγάπη del Nuevo Testamento una nota de ternura, análoga a la que había insertado la esposa del Cantar en el Antiguo[46]. La exactitud de esta exégesis está en que recibe la aprobación del mismo Señor: "¡Vete! Haz tú lo mismo"[47]. Teniendo siempre un corazón bueno, que sepa compadecerse de la miseria de cualquier hombre, quienquiera que sea, y tratando de socorrerle, tienes la caridad y tendrás la vida eterna.

En esta escena no es la menor maravilla la de hacer aplicar por medio de este samaritano —que no reconocía como Escritura revelada más que el Pentateuco— la más excelsa

---

44. ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ (v. 37). El giro, propio de Lc en el NT (1,58.72), es hebraizante (Gén 24,12; Jue 1,24; 8,35; 2 Sam 9,1; cf. F. SCHULTHESS, *Zur Sprache der Evangelien*: ZNTW (1922) p. 226). Todos los comentaristas observan que el escriba se niega a pronunciar la palabra execrada de samaritano.

45. V. 37; cf. *Testamento de Zabulón* V 1: φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου καὶ ποιεῖν ἔλεος ἐπὶ τὸν πλησίον. Crisóstomo comenta: ἐκεῖνον μόνον εἶπεν πλησίον, ἐπειδὴ παρ' αὐτῷ εὑρέθη τό ἔλεος (*De anath.*: PG 48, 947).

46. Cf. *Prolégomènes* p. 75 y Os 2,25, donde los Setenta tradujeron רחם por ἀγαπᾶν. La *Epístola de Aristea*, que asociaba φιλανθρωπία y ἀγάπησις (§ 265), hace esta pregunta: Πῶς ἂν φιλάνθρωπος εἴη? —*Resp.*: πρὸς τὸν ἔλεον τραπήσῃ, καὶ γὰρ ὁ θεὸς ελεήμων ἐστίν (§ 208). La tradición cristiana ha conservado este sesgo: "...cum esse proximum intelligamus, cui vel exhibendum est officium misericordiae, si indiget, vel exhibendum esset, si indigeret" (S. AGUSTÍN, *De doctrina christ.* I, XXX 31: PL 34,31). "Ille enim proximus est tibi, *cui miserendo appropinquas*. Qui vero nulli miseretur, nullum proximum habet. Magna est igitur misericordia, quae ignotis etiam et extraneis nos próximos facit. Magna est misericordia, per quam vita possidetur aeterna" (S. BRUNO DE ASTI, *Comment. in Lc I, 10.21*: PL 165, 390).

47. Πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως. El imperativo presente πορ. no es la fórmula habitual de despedida, sino una exhortación: "¡Andando!", *Vade*, potius profecto virtutis quam passu pedis" (SAN ALBERTO). Cf. FR. J. LEENHARDT, *La Parabole du Samaritain. Schéma d'une exégèse existentialiste*, en *Mélanges M. Goguel* (Paris 1950) p. 137-138. F. Field (*Otium Norvicense* [Oxford 1881] p. 44) ha visto con claridad que no se puede separar καὶ de σύ, ni reducir καὶ a una simple cópula; καὶ σύ significa "tú también", y responde al latín *tu quoque* y al hebreo גַּם־אַתָּה (cf. 2 Sam 15,19; Abd 11; Mt 26,69). El imperativo presente ποίει hay que tomarlo en sentido de acción continuada: "haz constantemente, a lo largo de la vida".

enseñanza de los profetas: "Quiero la misericordia, y no los sacrificios, ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, el conocimiento de Dios más que los holocaustos"[48].

V. *El amor del primer puesto y de los aplausos.* Lc 11,43: Οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς.

A la oposición obstinada de los fariseos y de los escribas, responde Jesús con seis maldiciones, mediante las cuales condena su avaricia, su hipocresía y su vanagloria: "¡Ay de vosotros, fariseos, que amáis el primer puesto en las sinagogas y los saludos en las plazas!". Esta vanidad es universal: Los Apóstoles discutirán por cuestiones de precedencia[1], los paganos sucumben a la misma pasión[2] y los discípulos del Señor están expuestos a ella[3]. Pero los enemigos de Jesús no ocultan sus deseos de honores: En las sinagogas, buscan el puesto más destacado (πρωτοκαθεδρία, desconocido del griego profano), ligeramente elevado y frente al pueblo[4], que se reservaba a los notables,

48. Os 6,6. Desde el punto de vista doctrinal, hay que hacer notar que Jesús añade al "símbolo de la fe" judía (*Amarás al Señor tu Dios...*) la noción del cristianismo universal: Amar a todos los hombres...

1. Mt 20,20-28; Mc 10,35-45; Lc 22,24. No sólo las cuestiones de vulgar precedencia jugaban un gran papel en las preocupaciones de los rabinos, sino que se trataba en primer lugar de saber quién obtendría el primer puesto y quién sería el mayor (τίς μείζων, *rabba'*) delante de Dios; cf. STRACK-BILLERBECK, I p. 249-250.773-774.921; IV 1131.1138-1140.

2. PLUTARCO, *Banquete* I 2; ATENEO, *Cena de Sofistas* II 8.

3. Mc 9,33-37; Lc 14,7-11; Sant 2,1-4.

4. *Tos. Megil.* IV 21. Teniendo en cuenta que en la sinagoga de Cafarnaúm (s. II) dos poyos de piedra superpuestos corrían a lo largo de las paredes laterales, cabe pensar que el *locus superior* era el más buscado. El ideal estaba en hallarse lo más cerca posible del presidente, sentado a veces en una sede de mármol blanco (cf. A. PLASSART, *La synagogue juive de Délos*: RB [1914] 526), con la espalda vuelta a la *téba,* armario donde estaban encerrados la Ley y los Profetas. En este caso estaba uno expuesto a las miradas de toda la asamblea.

sacerdotes, ancianos o doctores[5]; al exterior, atraviesan la plaza pública, atestada de gente[6], en busca de homenajes que recibir (ἀσπασμοί), *favor populi* (SAN ALBERTO).

Semejante ostentación es tan característica de los fariseos, que San Lucas volverá a señalarla: προσέχετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων περιπατεῖν ἐν στολαῖς καὶ φιλούντων ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς (20,46); y de manera semejante es consignada por Mt 23,6-7: φιλοῦσι... τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς, y por Mc 12, 38-39; βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων ἐν στολαῖς περιπατεῖν καὶ ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς[7].

La comparación de estos textos sugiere que ἀγαπᾶν, propio de Lc 11,43, es sinónimo de φιλεῖν[8], que le ha sustituido en 20,46, de acuerdo con Mt 23,6, que es el primitivo; con lo cual queda como secundaria la disposición establecida por Lc. Pero el contexto inmediato de Lc 11,43 explica el empleo insólito de este verbo y exige darle un matiz ligeramente diferente. Efectivamente, en la maldición precedente, el Señor acaba de condenar a los fariseos, tan escrupulosos en pagar los diezmos, pero tan negligentes en practicar la justicia para con el prójimo y en manifestar su amor para con Dios, τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ (v. 42). Es la única vez que San Lucas emplea el sustantivo ἀγάπη, y se comprende

5. La secta de la nueva alianza en la región de Damasco prescribe el orden a observar en todos los campos: "En el primero, los sacerdotes; en el segundo, los levitas; los hijos de Israel en el tercero, y el prosélito en el cuarto" (XIV 3-6). Lo mismo en la Comunidad de Qumrân: "He aquí la regla para la reunión de los grandes, teniendo cada uno su lugar: Siéntense los sacerdotes en el primero, los ancianos en el segundo, y el resto de todo el pueblo siéntese cada uno en su puesto" (*Manual de Disciplina* VI 8-9). Según el *Talmud* de Jerusalén, el sacerdote y el sabio se ponen delante de los laicos (*Berachoth* V 5; cf. STRACK-BILLERBECK, I p. 915-916; F. PRAT, *Les Places d'honneur chez les Juifs contemporains du Christ*: Recherches de Science religieuse [1925] 512-522).

6. Según Mc 7,4, parece que los fariseos pasaban la vida en el ἀγορά, donde se encontraban todos los modelos de la población, niños (Mt 11,16; Lc 7,32), obreros (Mt 20,3), enfermos (Mc 6,56).

7. El *logion* más completo, el más vivo, en Lc 11,43, mejor ordenado en Mt 23,6-7, viene de *Sg;* el duplicado de Lc 20,46 (cf. Mc 12, 38-39) se inspira en *Mg*. Cf. L. VAGANAY, o.c., p. 118.139.296-297.

8. Identidad defendida por J. A. SCOTT, *The Words for "Love" in John XXI 15 s.v.*: The classical Weekly XL (1947) 60-61.

que esto haya llevado consigo de manera espontánea la elección del verbo correspondiente, una línea más abajo, porque el pensamiento se desarrolla armónicamente: En vez de esmerarse en amar a Dios y manifestar este "amor", los fariseos "aman" y buscan dignidades y aclamaciones. Gustan mucho de recibir homenajes, cuando debieran ser solícitos en tributárselos a Dios[9]. Por consiguiente, hay que dar al ἀγαπάω de Lc 11,43 la acepción superabundante, atestiguada en el griego clásico, de: "estar contento, satisfecho; ser feliz"[10]. Así lo confirma el paralelismo con θέλω (Lc 20, 46; Mc 12,38), que, construido con ἐν, significa, de acuerdo con el uso de los Setenta: "recrearse, complacerse"[11].

Tenemos aquí un nuevo empleo de ἀγαπᾶν en sentido profano y un indicio de la cultura literaria del evangelista. Este usa ese verbo, efectivamente, con toda la riqueza de significado de un clásico: Los pecadores tienen *afecto* a quienes les aman (6,36); el centurión obra en conformidad con su *estima* por la religión judía, de la que hace *mucho caso* (7,5); los deudores manifiestan *gratitud* para con su acreedor *liberal*, y la pecadora expresa su *veneración* por el Señor (7,42,47); ahora son los fariseos los que *manifiestan preferencia* por su propia exaltación y son felicísimos cuando les honran[12]. Este egoísmo es radicalmente contrario a la donación de sí mismo y a la renuncia que exige la ἀγάπη para con Dios.

VI. *La caridad, elección y servicio exclusivo de Dios.* Lc 16,13: οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει = Mt 6,24. Cf. *supra*, p. 33ss.

---

9. Compárese con Jn 12,43 (a propósito de los fariseos): ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.

10. Cf. *Prolégomènes* p. 40.175 n. 3; 184, etc.

11. Cf. el sentido de estar contento, de ser feliz, en Lc 12,49; M. ZERWICK, *Graecitas Biblica* (Roma [2]1949) p. 92.

12. Compárese con PLATÓN, *Rep.* V 475*b*: "Hablando también de los ambiciosos (φιλοτίμους), si no logran ser honrados por personajes poderosos y reverenciados, se contentan con serlo por sus inferiores y por gentes de poco relieve (τιμώμενοι ἀγαπῶσιν), porque están ávidos de honores, sean cuales fueren".

B. *El sustantivo* ἀγάπη

La primacía de la caridad para con Dios. Lc 11,42: "ἀλλὰ οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον καὶ πᾶν λάχανον, καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ = ¡Ay de vosotros, fariseos, que pagáis el diezmo de la menta, y de la ruda, y de todas las legumbres, y descuidáis la justicia y el amor de Dios!" [1].

Es la segunda vez que se emplea el sustantivo ἀγάπη en los Sinópticos (cf. Mt 24,12), y el único caso en que está construido con un complemento. La rareza de estos usos, comparada con la frecuencia del verbo ἀγαπᾶν, demuestra que el sustantivo se introdujo más lentamente que el verbo en el lenguaje cristiano. Esta observación viene confirmada por el hecho de que ἀγάπη, en Mt 24,12 y Lc 11,42, se halla en un contexto "pesimista": Una virtud que desaparece en los cristianos, que falta en los fariseos; en este último caso, su acepción no puede ser otra que la de los Setenta; ¿cuál exactamente?

La idea del versículo es clara. Nuestro Señor opone a la conducta que acaba de prescribir (ἀλλά), la práctica de los fariseos; éstos son rigurosos en pagar el diezmo de las legumbres, pero negligentes en la observancia de los grandes mandamientos. En el texto paralelo de Mt 23,23 —notoriamente más primitivo [2]— éstos son calificados de "más

1. R. Reitzenstein (*Die Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung" bei Paulus, Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* [1916] p. 367-416) quería eliminar ἀγάπη de los Sinópticos, explicando su presencia en Lc 11,42 y Mt 23,23 como inserciones redaccionales. La inanidad de tal radicalismo fue demostrada por R. Schütz (*Der Streit zwischen A. v. Harnack und R. Reitzenstein über die Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung", I Kor. XIII*: Theologische Literaturzeitung [1917] col. 454-457).

2. La enumeración de los nombres de las legumbres no es la misma en Mt y en Lc. Este menciona la ruda (πήγανον; *Pap. Chester Beatty*: ἄνηθον); cf. E. F. F. Bishop, *Rue*— πήγανον: The Expository Times (1947) LIX 3, 81.

graves", es decir, más nobles y más importantes, τὰ βαρύτερα[3]; y son: "la justicia, la misericordia y la lealtad, τὴν κρίσιν, καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν". Es claro que Lucas ha omitido la última virtud[4], y ha sustituido la misericordia por el amor de Dios. El paso de ἔλεος a ἀγάπη era fácil, porque el *ms A* de Os 2,25 dice ἐλεήσω τὴν Οὐκ-ἠλεημένην, mientras que *B, V* escriben ἀγαπήσω τὴν Οὐκ-ηγαπημένην[5]; unos y otros traducen el hebreo *rouhamą*. Pero este término, lo mismo que *hésèd* (ἔλεος) en Os 6,6, por ejemplo, significa "piedad, misericordia"; y en este sentido de compasión o de amor fraterno es en el que emplea ἔλεος Mt 23,23.

Cuando Lucas escribe ἀγήπη en lugar de ἔλεος, tiene igualmente la intención de evocar el precepto de amar, pero al añadir el complemento τοῦ θεοῦ, corrige a Mt e indica que se trata de la caridad para con Dios, y no para con el el prójimo[6]. De esta manera se explica que se limite al binomio justicia-amor y que elimine la πίστις de Mt. Porque, sin duda alguna, la κρίσις no significa aquí juicio, sino que corresponde al hebreo מִשְׁפָּט y quiere decir "justicia" en el sentido más amplio: toda acción recta, especialmente el respeto del derecho ajeno[7]. Según el lenguaje de los Setenta, "practicar la justicia" significa obrar con rectitud[8], y en

---

3. Cf. *Sifré Deut.* 82; *Tos. Schab.* XV 16: La Ley obliga con más rigor al culto que al sábado.

4. En este contexto, πίστις no es la virtud de la fe, sino la fidelidad o la lealtad (אֱמוּנָה; Os 2,22; Sal 33,4), que tanta importancia tiene en las relaciones con el prójimo; opuesta a la hipocresía (1 Tim 4,2-3), está asociada a κρίμα en Jer 5,1, y a ἔλεος en Prov 16,22.

5. Es notable que este texto sea citado en su forma primera por 1 Pe 2,10, y en la segunda por Rom 9,25.

6. Así lo entendió San Ambrosio: "Quia non ex affectu Deum diligunt" (*In Lc* VII 103: PL 15, 1814), M. J. Lagrange, E. Klostermann, O. Michel (*Das Gebot der Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu*, en *Zur sozialen Entscheidung* [Tübingen 1947] p. 58 n. 1; 60 n. 2). En cambio, P. Schantz, J. Knabenbauer, H. Preisker (*Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes* [Giessen 1930] p. 30.50ss) por entender la palabra κρίσις del juicio de Dios, ven en τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ un genitivo subjetivo: el amor que Dios tiene a los hombres. V. Warnach (*Agape* p. 102-103) será favorable a una acepción ambivalente.

7. Cf. Mt 12,18.20 (cita de Is 42,1) y la asociación de κρίσις o κρίμα con ἔλεος, Sal 23,5; 101,1; Miq 6,8; Zac 7,9; lo mismo דִּין y חֶסֶד en *Jer. Taan.* 68*a*.

8. Cf. Dt 10,18; Is 5,7; 56,1; 2 Cr 9,8; Sal 105,6.

especial cuando se está obligado a ello: Conformarse con las prescripciones de una regla. De esta forma se patentiza que San Lucas, al escribir τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ, quiso recordar los deberes para con Dios y para con el prójimo[9], en orden inverso al prescrito por el Señor al doctor de la Ley (10,27).

Desde este momento queda fijado el sentido de ἀγάπη. Se trata de la caridad para con Dios, es decir, de la adoración, el temor y la fidelidad, según la acepción del Deuteronomio. A la religión tan degenerada de los fariseos, tan puntillosos cuando de observar prescripciones mínimas se trata, opone Jesús el culto y el servicio del propio Dios, la preocupación por su gloria. No queda condenada la paga exacta de los diezmos[10], pero tales prácticas, cuando se centra en ellas todo el esfuerzo del hombre, esfuman el sentido de la trascendencia de Dios y pueden terminar por pervertir el espíritu religioso. Ahora bien, la ἀγάπη supone siempre un juicio de estima, un reconocimiento de la excelencia de Dios; de manera que aquí conserva la acepción clásica y espiritual de "hacer mucho caso, preferir". El estrecho formalismo de los fariseos se desarrolla a costa del soberano respeto debido a Dios y falsifica la verdadera jerarquía de los valores religiosos[11]. Nuestro Señor recrimina a sus adversarios no cuidarse ante todo de unirse a Dios y de asistir al prójimo[12].

* * *

9. La teología bíblica considera la justicia como un elemento de la caridad o de la misericordia para con el prójimo; cf. Is 1,17; Sal 33,5.

10. *D* y Marción omiten el final: "Era preciso hacer (ποιῆσαι) esto sin omitir aquello (παρεῖναι).

11. "Mali enim sunt rerum aestimatores qui magnam de minimis, et nullan vel parvam de maximis curam gerunt. Mt 23,24: *excolentes culicem, camelum autem glutientes*" (San Alberto).

12. En Mt 23,23, suavizan o se desentienden de la obligación de los mayores mandamientos (ἀφίημι); según Lc, se apartan de ellos, pasan al lado de; παρέρχομαι, que significa "pasar, acabar, desaparecer", es empleado en la Biblia como verbo técnico para indicar la transgresión o la desobediencia a la alianza (Dt 17,2), a la religión (1 Mac 2,22), al precepto (Lc 15,29), con los matices de apartarse o eludir, sea por olvido sea por desprecio. En Dt 26,13 está asociado a ἐπιλανθάνω; en Lc 11,42 corresponde a πάρειμι: "pasar sin prestar atención, continuar el propio camino, omitir"; cf. 2 Pe 1,9.

1-2, Ἀγαπητός. — En el bautismo, el Padre declara su amor al Hijo (Lc 3,22; cf. Mt 3,17; Mc 1,11); y en la parábola de los viñadores homicidas, Jesús testifica que es amado de Dios (Lc 20,13; cf. Mc 12,6). Estos pasajes han sido analizados *supra*, p. 75ss.; 121ss.

* * *

Conclusión

La simple lectura demuestra que el lenguaje de San Lucas es más rico y más ágil que el de sus antecesores. Efectivamente, se sirve del verbo ἀγαπᾶν y del sustantivo ἀγάπη de acuerdo con las múltiples acepciones del griego profano y de los Setenta: Los deudores manifiestan gratitud para con el acreedor que perdona la deuda (7,42); los fariseos buscan los primeros puestos y son felices ocupándolos (11,43), cuando debieran hacer mayor caso de Dios y preferir su honor a su propia vanagloria (11,42); el centurión honra al pueblo judío, ensalzando mucho la pureza de su culto (7,5). No sólo los paganos, sino también los mismos ἁμαρτωλοί —por amar a sus amigos y a sus bienhechores— pueden ser designados como sujetos de ἀγαπᾶν (6,32).

Por la que a doctrina se refiere, San Lucas concuerda con San Mateo y con San Marcos en reconocer que solamente Cristo es el objeto adecuado de la caridad del Padre (2,22; 20,13). Exactamente con los mismos términos que el primer evangelista, subraya que el amor de los cristianos para con Dios es una adoración, que implica consagración religiosa, elección y fidelidad exclusiva (16,13): Amar a Dios con caridad es la obligación suprema (10,27). Sin embargo, caben grados en este amor: Se puede amar más o menos (πολύ, πλεῖον, ὀλίγον ἀγαπᾶν, 7,42,47), según se tenga mayor o menor conciencia de la gratuidad o de la amplitud del don de Dios. La caridad del hombre para con Dios se nutre, efectivamente, con la gratitud; es la de un pecador que se siente deudor por la condonación de sus deudas. Por eso se puede sacar la conclusión de que su ἀγάπη, que sigue siendo fundamentalmente adoración y amor, se traducirá en acla-

maciones a la bondad divina, amor religioso y agradecido, fidelidad exacta o servicio que reviste la forma de culto.

A esta caridad para con Dios, San Lucas le asocia, de manera más estrecha que San Mateo y San Marcos, la caridad para con el prójimo (10,27), en la que ve lo esencial de la doctrina del sermón de la montaña (6,27-38). La moral de Jesús se resume en este imperativo de presente: Ἀγαπᾶτε! Además, la caridad —que se extiende a lós malvados y a los enemigos lo mismo que a los desconocidos— es una virtud suficientemente fuerte para asegurar a los cristianos el perfecto dominio de sí mismos y dirigir todas sus acciones: Por amor, el discípulo domina la cólera (6,29), es paciente en las injurias y ante los malos procedimientos de que es víctima (v. 27); opone la dulzura y la benevolencia a la malevolencia (v. 29,31). Todavía más: no tiene más que palabras favorables para sus adversarios y no duda en manifestarles su respeto (v. 28). Esto equivale a decir lo muy desinteresada que es a la vez su caridad, al no poder esperar nada agradable a cambio de sus buenos modales, y lo fundada que está sobre el renunciamiento total de sí mismo. Cuando uno se despoja de lo que posee, incluso hasta de la túnica; o cuando no se tienen en cuenta las reacciones del amor propio, ni siquiera del honor lesionado, y cuando se manifiesta una verdadera y generosa bondad para con el propio enemigo, la ἀγάπη no puede tener libre curso más que si el sacrificio de sí mismo es total y verdadero. Por consiguiente, se puede definir como un don (δίδοτε, v. 38; cf. v. 30), lo que equivale a subrayar lo muy activa y efectiva que es por su propia naturaleza (ποιεῖτε, v. 27.31; ἀγαθοποιῆτε, v. 33).

Al amar de esta forma, el discípulo de Cristo se hace perfecto, según San Mateo, como es perfecto el Padre celestial. Pero el Dios de San Lucas es χρηστός y οἰκτίρμων (6,35,36; cf. Mt 20,15, ἀγαθός; Mc 10,18). Su perfección se manifiesta en su misericordia gratuita y liberal para con los hombres malvados e ingratos. El propio Jesús era todo compasión (7,13). Luego introduce el evangelista la misericordia (ἔλεος) como elemento constitutivo de la ἀγάπη. El buen samaritano, presentado como modelo de amor fra-

terno, se consagra personalmente, obra con eficacia en favor del herido con quien casualmente se encuentra, y toda su conducta está determinada por su emoción, viva en extremo, a la vista de la víctima —ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη (10,33)—. Como la médula simboliza el vigor del hombre, así las entrañas (σπλάγχνα) designan el asiento más profundo de la sensibilidad, que se compadece del mal ajeno —σπλαγχνα ἐλέους [1]—. El misericordioso sufre realmente, y es literalmente sacudido en sus entrañas. No es ninguna exageración decir que este texto de San Lucas señala una revolución en la semántica de ἀγαπᾶν. Amar con caridad, según el griego clásico, era esencialmente honrar al prójimo, ya manifestándole el propio favor, ya expresándole la propia gratitud. En el lenguaje religioso de los Setenta, la caridad para con Dios era adoración, culto, obediencia. Las facultades más altas y nobles del hombre eran la sede de esta predilección. En adelante, en la ἀγάπη habrá ternura. Si este amor se arraiga en las entrañas, es porque será tan profundo como espontáneo [2]. El cristiano no será ya sólo un hombre perspicaz que aprecia las cualidades de otro y que regula su actitud en consecuencia con eso, sino un ser que es todo amor, entregado en cuerpo y alma al prójimo, sensible a cuanto le afecta. Descuidado de sí mismo, se

---

1. Lc 1,78. σπλάγχνον, siempre en plural en el NT, designa las vísceras principales: corazón, pulmón, hígado y, sobre todo, intestino (2 Mac 9,5; Act 1,18). Como esta última palabra, en francés, llega a designar lo que está en el interior (por ejemplo, dolores intestinales), el griego σπ. evoca también la profundidad: "Las palabras del chismoso son como golosinas, que bajan hasta las entrañas (*bétén*)" (Prov 26,22). Asiento de los sentimientos, las entrañas simbolizarán la profundidad y el calor de la ternura: las entrañas del Padre se conmueven cada vez que oye gritar a su hijo (Eclo 30,7).

2. Un escritor profano hubiera hablado de la φιλοστοργία del samaritano. Pero el evangelista, al asociar el ἀγαπᾶν para con Dios al ἀγαπᾶν que se dirige al prójimo —hasta el punto de dar al mismo verbo estos dos objetos diferentes—, reviste a la "caridad fraterna" de los mismos valores de respeto y religión que tiene la caridad para con Dios. Lo mismo que amamos a Dios totalmente (con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas, con toda la mente), hay que querer al prójimo con una amplitud semejante, si se puede decir, sensible y espiritualmente; hay que sentir físicamente sus males, adivinarlos y comprenderlos intelectualmente; nuestro corazón ha de querer el bien para él; todas nuestras facultades deben cooperar a procurarle el bien.

consagra sin tasa al bien del prójimo. Tanto por esta compasión como por esa eficiencia, revela su auténtica caridad, es decir, la de Dios, su Padre: Γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν (6,36).

Ahí reside la nobleza de los discípulos de Jesucristo, ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου (v. 35); también eso será su título para una recompensa extraordinaria (v. 38). Amar a Dios y al prójimo es el medio para obtener la vida eterna (10,25), para participar de la misma vida de Dios en el cielo.

Capítulo IV

CONCLUSION: LA CARIDAD EN LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

Jamás se ha dicho expresamente que Dios tenga ἀγαπᾶν para con los hombres[1], sino que, por una parte, es calificado de "bueno" y "misericordioso" (Lc 6,35,36); y, por otra, su beneficencia es generosa y universal. Es particularmente cuidadosa respecto de los discípulos de Jesús, porque Dios, como un Padre, conoce sus necesidades (Mt 6,8), cuida de los cabellos de su cabeza y otorga a sus oraciones el mayor de los dones: el Espíritu Santo (Lc 11,13); pero

1. Un solo *logion* —pero capital— es común a los tres sinópticos (ἀγαπᾶν), la respuesta al doctor de la Ley, en la que van asociados amor de Dios y amor al prójimo, y de los cuales pende la Ley, los profetas y el culto (Mt 22,37ss; Mc 12,30ss; Lc 10,27). El amor de adoración exclusiva a Dios está prescrito en Mt 6,24; Lc 16,13; el amor-servicio al prójimo, en Mt 5,43ss; Lc 6,27ss, pasajes a los que debe añadirse la respuesta al joven rico, Mt 19,19. Todos estos textos relatan la mismas palabras del Señor. Este, según San Lucas, define también el amor de caridad como gratitud (7,42-47) y denuncia el ansia de los fariseos por el primer puesto (11,43; cf. el amor del centurión a la nación judía, 7,5; y el amor de Jesús al joven rico, Mc 10,21). Este amor de caridad (ἀγάπη) es enunciado por Jesús a propósito de los fariseos que omiten la caridad para con Dios (Lc 11,42), y de los cristianos cuyo amor se enfriará (Mt 24,12). ἀγαπητός no se emplea más que a propósito de Cristo, y siempre es puesto en labios del Padre (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22 — Mt 17,5; Mc 9,7 — Mc 12,6; Lc 20,13 — Mt 12,18).

esta bondad se extiende también a todos los hombres, cualquiera que sea su perfección o su maldad, porque es ella la que hace lucir el sol y caer la lluvia beneficiosa; luz, calor y humedad permiten a los humanos vivir y sacar de la tierra sus medios de vida. Ahora bien, esta generosidad gratuita, liberal y manifiesta, es presentada como el modelo de la caridad que los discípulos deben practicar para con el prójimo, aun cuando fuese ingrato y enemigo [2].

El Dios del Evangelio, de una perfección a la que nada le falta (τέλειος, Mt 5,48), no puede ser considerado como un ser trascendente, retirado en una soledad absoluta e inabordable, protegido por una ἀπάθεια más o menos estoica [3]. Tiene un Hijo único, querido con un amor insigne, y a quien se complace en designar como el objeto privilegiado de su amor [4]. Pero no duda en enviarlo en persona para tratar con los jefes de su pueblo, que se han negado obstinadamente a recibir el mensaje de sus siervos, los profetas [5]. Esto equivale a decir que Dios, por una parte, no se resigna a romper con los hombres y castigar a los rebeldes; con el fin de conducirles al arrepentimiento, expone a su Unigénito a las afrentas y a la muerte. Por otra, esos hombres a los que Dios ama con semejante paciencia y busca con solicitud [6] son caracterizados universalmente como malvados (πονηροί, Lc 11,13), injustos (ἄδικοι, Mt 5,45) e ingratos (ἀχάριστοι, Lc 6,35).

---

2. Mt 5,48; Lc 6,36. Cuando un novicio entraba en la comunidad de Qumrân, debía pronunciar una fórmula de maldición contra los malvados: "¡Maldito seas irremediablemente... Castigado seas en la oscuridad del fuego eterno! ¡No se digne Dios atender tus invocaciones ni perdonarte remitiendo tus iniquidades!" (*Regla* II 7-8).

3. Cf. las entrañas del Padre del hijo pródigo, que se conmueven, Lc 15, 20.

4. Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22; Mt 17,5; Mc 9,7; cf. Mt 12,8.

5. Parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,6; Lc 20,13). Es el propio Jesús quien se califica de Hijo muy amado. Tiene conciencia de ser el objeto de la caridad del Padre. Sólo El le conoce perfectamente y ve en su intimidad (Mt 11,27; sobre la autenticidad de este *logion*, cf. últimamente J. BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* [Zürich 1951] p. 75-87).

6. H. F. D. Sparks (*The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels*, en D. E. NINEHAM, *Studies in the Gospels* [Oxford 1955] p. 241-262) se ha atrevido a escribir que, a pesar de lo que comúnmente se supone, el texto primitivo de los Evangelios no permite afirmar que Jesús haya enseñado la doctrina de la paternidad de Dios

Esta asombrosa concepción de Dios y de sus relaciones con la humanidad es la principal revelación del Evangelio [7]. Se resume en la noción de un Dios que ama con caridad a los hombres pecadores. Sin duda que Yahvé había manifestado su predilección por su pueblo, y las intervenciones de su misericordia se habían multiplicado en el correr de los siglos. Pero cuando Israel ha prevaricado, es él quien debe dar los primeros pasos hacia Dios para obtener su perdón: "Buscad a Yahvé mientras pueda ser hallado; llamadlo en tanto que está cerca. Deje el impío sus caminos, y el malvado sus pensamientos; vuélvase a Yahvé, que tendrá de él misericordia; a nuestro Dios, que es rico en perdones" (Is 55,6-7). Mas, en verdad, los hombres, pecadores todos, son como deudores frente a Dios, radicalmente incapaces de pagar sus deudas (Lc 7,41; cf. 11,4). En cambio, en el Evangelio, la bondad de Dios no espera el primer movimiento de arrepentimiento del pecador, sino que lo provoca [8]. La venida del reino de los cielos a la tierra no es otra cosa que esta proposición de perdón; un llamamiento, una iniciativa gratuita de Dios, que invita a los hombres, por culpables que sean, a ponerse en relación y a vivir en sociedad con El [9]. Dios es a manera de un rey que, para

y de la fraternidad humana. R. H. W. Montefiore se ha servido contradecirle (*God as Father in the Synoptic Gospels*, en *New Testament Studies* III 1 [1956] p. 31-46).

7. A. J. Gossip (*The Novelty of the Gospel*: The Expository Times LXII 7 [1951] 195-200) recuerda que Gibbon consideraba como características de la novedad del cristianismo el celo indomable de los cristianos, la doctrina sobre la vida futura, el poder taumatúrgico de que disponía la Iglesia primitiva, la moral pura y austera de los discípulos, la unión y la disciplina en el seno de la sociedad cristiana.

8. Esto es lo que Stauffer (art. ἀγαπάω, en G. Kittel, *Th. Wört.* I p. 47) llama "La nueva situación": Jesús "anuncia, crea un nuevo estado del mundo. Jesús anuncia la misericordia de Dios, no como un sentimiento que Dios traduce mediante hechos en todo tiempo y por todos los medios —perdonar, ése es su oficio—, sino como un acontecimiento inaudito, extraordinario, que no tiene el fundamento de su posibilidad más que en Dios solo; pero que ahora introduce al hombre en una situación plenamente nueva. Jesús trae la remisión de los pecados, y, en quien ha experimentado este perdón, brota un amor enteramente nuevo y resplandeciente". Cf. E. Brunner, *Eros und Liebe* (Hamburgo 1952) p. 27ss; E. Sjöberg, *Gott und der Sünder im palästinischen Judentum* (Stuttgart 1939) p. 137ss.

9. Por contraposición a la doctrina judía contemporánea, que destinaba a los *goim* al infierno —"Ningún pagano tendrá parte en el

el banquete de bodas de su hijo, envía invitaciones no sólo a sus relaciones y a las personas de relieve; sino también a los pobres, lisiados, ciegos y cojos[10]. Más aún: Es el propio Hijo quien, a modo de sembrador, arroja sobre los terrenos todos la semilla de la palabra de Dios (Lc 8,5ss). Su papel, semejante al de un médico, consiste en inclinarse sobre los que se hallan en mal estado de salud; porque no es a los justos, sino a los pecadores, a quienes El viene a llamar al arrepentimiento[11]. Todavía más claro: "El Hijo

---

mundo futuro" (R. Eliezer ben Hyrcanos)—, Jesús promete a los paganos la participación en la salvación. Después de haber entusiasmado a sus compatriotas de Nazaret con su predicación (Lc 4,16ss), el Señor les escandaliza, porque, habiendo "publicado un año de gracia del Señor" (Is 61,2), no cita la frase complementaria del profeta: "y un día de venganza de nuestro Dios" (v. 2). El auditorio, indignado, protesta contra esta supresión de la venganza mesiánica. Escándalo semejante se produce cuando Jesús, según Mt 11,5ss, cita libremente a Is 29,18; 35,5; 61,1, que anuncia su ministerio en favor de los desgraciados, pero también una venganza escatológica, que el Maestro omite, porque la salvación que El trae es una pura gracia de la misericordia universal. Cf. J. Jeremias, *Jésus et les Païens* (Neuchâtel-Paris 1956) p. 39-40.

10. Mt 22,1-14; Lc 14,16-24; cf. W. H. Cadman, *The Rule of the Father*: The Expository Times LXII 11 (1951) 323-326; S. J. Case, *Jesus. A New Biography* (Chicago 1927) p. 438.

11. Lc 5,31-32. Nunca se subrayará demasiado la importancia de la parábola de los *obreros enviados a la viña* (Mt 20,1-16), o mejor, del "Señor de la bondad" (J. Pirot, *Allégories et Paraboles dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ* [Marseille 1943] p. 202), porque Dios, propietario de la viña, es el personaje principal, tratando la parábola de exaltar su bondad y de justificar sus predilecciones. Conocemos la trama: 1.º) Desde la aurora hasta las 9, a mediodía hasta las 3 de la tarde, el señor hace un contrato con los obreros (A. Feuillet ve en ese contrato de trabajo una imagen de la alianza, *Les ouvriers de la Vigne et la théologie de l'Alliance*: Recherches de Science religieuse [1947] 303-27); se fija la estipulación jurídica (συμφωνέω, v. 2,13; frecuente en los papiros con esta acepción); cada uno recibirá lo justo: lo que se le deba (ὅ ἐὰν ᾖ δικαίον δώσω ὑμῖν, v. 4). Solamente los obreros de las 5 de la tarde son comprometidos sin fijar el salario, tal vez para insinuar que éste dependerá de la pura bondad del amo. En todo caso, forman un grupo distinto de los precedentes. 2.º) La paga se realiza a vista y presencia de todos, y se da un salario idéntico a todos. Por esto se produce el descontento y la murmuración (γογγύζω, v. 11; Lc 5,30; Jn 6,41; 7,32) por parte de los que habían trabajado soportando el peso del día y del calor. La recompensa (ὁ μισθός) no guarda proporción con el trabajo, καὶ ἴσους αὐτοὺς ἡμῖν ἐποίησας (v. 12). 3.º) El amo justifica su conducta: "Amigo, no cometo injusticia contigo. ¿No has convenido conmigo en un denario? (En Egipto, en los siglos I y II, los obreros agrícolas recibían por paga 6 u 8 óbolos al día; cf.

P. Lond. 131; P. Fay. 102; Ostr. Strab. 662-771; Ostr. Tait Bold. II, 1721-1760; 2271-2293; CL. PRÉAUX, *La stabilité de l'Égypte aux deux premiers siècles de notre ere,* en *Chronique d'Égypte,* 1956, p. 317). Toma lo que te pertenece (τὸ σόν) y vete. Yo quiero dar a éste tanto como a ti. ¿No me está permitido hacer lo que quiero con mis bienes? ¿O vas a ver con malos ojos el que yo sea bueno? (ἐγὼ ἀγαθός εἰμι?" (vv. 13-15). J. KONOPÁSEK, *Les "questions rhétoriques" dans le N.T,* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* 1932, pp. 47-66, considera la proposición como antitética; porque el primer miembro afirma un hecho, y el segundo está introducido por un ἤ adversativo; y traduce: *Ciertamente* me está permitido hacer en mi casa lo que quiero, *pero* tu ojo es malo). La enseñanza es clara: La justicia —que nosotros llamaríamos conmutativa— es respetada para con todos (cf. Rom 4,4). Cada uno recibe lo que se le había prometido y sobre lo que había convenido libremente (cf. W. P. HATCH, *A note on Matthew,* XX, 15, en *Anglican Theological Review,* 1944, pp. 250-253). Pero el propietario reclama el derecho a disponer de sus favores, a exceder la justicia para con aquellos que le place, y pagarles más generosamente, por pura bondad. Santo Tomás ha comentado justamente: "Dicit: *Aut non licet mihi quod volo facere?* quia licet unicuique facere voluntatem suam de suo. Si enim esset debitor alterius, non liceret ei facere, similiter si esset sub altero; sed ipse est dominus, ideo potest plus dare. Balivus enim non potest dare aliquid, nisi secundum merita; rex autem potest sine meritis; sic Deus qui est omnium Dominus... Hic notandum quod in eo quod ex misericordia datur, non est acceptio personarum, quia de eo quod pure meum est, possum dare cui volo absque acceptione personae. Unde dicit: *An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?* Constat quod murmur praecedens non fuit ex defectu Domini, sed ex misericordia alii impensa, ideo ex misericordia et bonitate; sed nequam est proprie qui de bonitate dolet. Ideo dicit: *An oculus nequam est, quia ego bonus sum?* eo quod circa te justitiam ostendi, circa alterum misericordiam?". Fijado este sentido, resulta fácil sacar esta lección concreta: A la manera del hijo fiel que se queja de la bondad manifestada para con su hermano pródigo (Lc 15,25-32), los fariseos se escandalizaron siempre de la misericordia de Jesús para con los pecadores. Del mismo modo que atribuían la elección de Israel a los méritos de los Patriarcas, así también su espiritualidad descansaba sobre el salario que les sería entregado en el futuro por su exacto cumplimiento de los *mizvoth.* Pero el Señor enseña que Dios se reserva el derecho de conceder la entrada en su reino incluso a los pecadores, el no tener en cuenta los méritos, y el escoger los objetos de su χάρις. No deja el trabajo o la virtud sin recompensa. Pero reclama el derecho a otorgar sus dones gratuitos a quien le place. En esta parábola, que expone el misterio de la misericordia infinita, Jesús combate en primer lugar la mentalidad farisaica hostil a los pecadores y desconocedora de la ἀγάπη divina. En este sentido, se aplica el proverbio: Los últimos pueden alcanzar y hasta pasar a los primeros (19,30; 20,16; cf. *P. Oxy.* IV, 654, 25; M. J. LAGRANGE, *Une des Paroles attribuées a Jésus,* en *R.B.* 1921, pp. 233-237). Sólo Dios determina los puestos en su reino que es un don gratuito. Ninguno es perjudicado, pero algunos son favorecidos. El amor, de suyo, es parcial; y nadie tiene derecho a quejarse de ser menos amado. La

del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido"[12]. Estos textos realzan la iniciativa divina decidiendo la venida del Hijo, así como el celo de éste, que se entrega a la búsqueda de lo que se ha perdido[13] o extraviado[14]. Toda esta misión está ordenada por la voluntad del Padre, que no puede consentir la perdición del menor de sus hijos (Mt 18,13). De ahí se puede sacar la conclusión de que el alma de Jesús, al adherirse tan profundamente a ese querer divino, estará llena del mismo amor. La caridad será la inspiración fundamental de su vida, como móvil supremo de sus menores actos.

¿Cómo cumplió con esta obra de amor el Hijo amadísimo? No como Mesías glorioso, que reina mediante el poder sobre el pueblo de Dios, sino tomando sobre sí nuestras enfermedades y cargando con nuestras dolencias (Mt 8,17). No sólo se niega a todo intento de elevarle a la realeza (Jn 6,15), sino que se presenta como un esclavo venido para servir y dar su propia vida[15]. Si enseña con autoridad —en el sentido de que no se refiere a la enseñanza tradicional de las escuelas, sino que promulga vigorosamente la pala-

---

mayor parte de los errores de interpretación de esta parábola proceden de haberla alegorizado, especialmente por identificar "postrero" con "cielo". (Cf. las atinadas observaciones de G. de Raucourt, *Les ouvriers de la onzième heure*, en *Recherches de Sciences religieuse*, 1935, pp. 492-495).

12. Lc 19,10; cf. Mt 10,6; 15,24.

13. τὸ ἀπολωλός, Lc *15*,4,6,8,24,32. El gozo de hallar lo que se había perdido es la señal del precio ligado a ello; es la señal del amor que se le tenía, Lc *15*,6,7,9,10,32, συγχάρητέ μοι, χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων, εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρηναι. I. Abrahams (*Studies in Pharisaism and the Gospels*. Cambridge, 1924, II, pp. 33-40) sugiere que la enseñanza de Jesús se refería a los textos de la Escritura leídos cada sábado en la Sinagoga, y que la parábola del Hijo Pródigo habría sido pronunciada la semana en que se leía Gen 25 (cf. el buen Samaritano y Lev 19,18; el maná y Ex 16; los ríos de agua viva y Zac 14,18). Pero la doctrina de la misericordia de Dios tal como aparece expuesta en Lc 15 no tiene ningún paralelo real con la enseñanza contemporánea rabínica. Cf. G. Sevenster, *Ethiek en Eschatologie in de Synoptische Evangelien*. Leiden 1929 p. 175-180, que conocemos por J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the synoptic Gospels and Acts*. Assen, 1954, p. 19.

14. τὸ πλανώμενον, Mt 18,12.

15. Mt 20,28; Mc 10,45; Lc 22,27; cf. v. 15: "Ardientemente he deseado comer esta pascua con vosotros, antes de padecer"; v. 20: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre derramada por vosotros".

bra de Dios— no tiene nada de un maestro altanero y exigente. Se dirige a los que están fatigados y demasiado cargados, les invita [16], y les promete la felicidad (Mt 5,3ss). Su celo devorador y austero, por el culto de su Padre (Mt 21,12-16), es todo mansedumbre y delicadeza frente a los hombres. Ha demostrado en su persona la realización eminente de la bienaventuranza de los mansos y pacíficos (Mt 5,4). Ni en su triunfo en Jerusalén se apartó de una extrema modestia (Mt 21,5). Su discreción es perfecta, su tacto extremado, su bondad radiante. Pueden reconocerse en El los rasgos del muy Amado trazados por su Padre: "No disputará, ni gritará... No quebrará la caña cascada, y no apagará la mecha humeante" [17].

Se le califica también espontáneamente de "Maestro bueno" [18]. ¡Hasta tal punto es manifiesto que tiene un corazón amante! Cuando encuentra un alma fiel a la voluntad de su Padre, se siente atraído hacia ella y la ama [19]. Manifiesta gozo

---

16. Mt. 11,28-30 (cf. A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques*, R.B. 1955, pp. 191-196; G. LAMBERT, *Mon joug est aisé et mon fardeau léger*, en *Nouvelle Revue théologique*, 1955, pp. 963-969); cf. 23,4; Jn 6,37. El *Manual de Disciplina* une constantemente humildad, modestia y caridad benevolente (II, 24; IV, 3; V, 4,25; VI, 20-21; VIII, 2; X, 25; XI, 2).

17. Mt 12,18-21. W. LÜTGERT escribe muy acertadamente: "En la imagen de Cristo que se saca de los Sinópticos, el rasgo más claramente acusado es el amor de Jesús. No sólo ha prescrito el amor, sino que primeramente lo ha practicado él mismo. Este amor no es solamente su pensamiento, sino su voluntad; y no sólo su voluntad, sino ante todo su realidad. Esta es la razón de que no solamente lo haya ordenado, sino de que lo haya despertado. Asimismo, no lo expresa sólo de palabra, sino en primer lugar de obra. Para los Sinópticos, el signifioado de Jesús no está en haber descubierto el el mandamiento del amor, sino en haberlo cumplido. Jesús no es para ellos un "sabio" que enseña verdades antiguas o nuevas, sino un Ejecutor que confirma la verdad, es decir que la pone por obra" (*Die Liebe im Neuen Testament*. Leipzig, 1905, p. 53). Del mismo modo C. E. B. CRANFIELD: "Todo lo que el NT... tiene que decirnos sobre el amor de Dios para con los hombres, está expresado en dos palabras: Jesu - Cristo. Lo que conocemos con exactitud acerca del amor de Dios, lo conocemos a través de la revelación de sí mismo... Jesús revela el amor de Dios por lo que dice, hace y es" (art. *Love*, en A. RICHARDSON, *A theological Word Book of the Bible*. Londres, 1950, p. 134).

18. Mc 10,17; Lc 18,18; cf. Mt 20,15.

19. Mc 10,21. Este hecho debe compararse con el logion que afirma que todos aquellos que hacen la voluntad de Dios, son hermanos, hermanas y madres de Jesús (Mt 12,50; cf. Mc 3,35; Lc 8,21). Este,

por hallarse en medio de publicanos y pecadores, cuya compañía parece buscar; así, por ejemplo, se invita él misma a casa de Zaqueo [20]. Tiene amigos íntimos, como Simón el leproso, Marta y María [21]. Pero ama especialmente a los Doce, a los que llama sus propios amigos (Lc 12,4), y, entre éstos, Pedro, Santiago y Juan parecen ser los privilegiados [22]. Ama a su patria, a Nazaret y a Jerusalén... Esta multiplicidad de matices en el amor y esta jerarquía de afectos son la señal de una caridad profunda y activa, tanto más cuanto que se traduce por medio de una beneficencia incesante; puede decirse que el Señor reparte sus jornadas entre la predicación y la curación de los enfermos. Ahora bien, desde el primer día de su ministerio, él mismo da como doble señal de la autenticidad de su misión este anuncio de la buena nueva y la profusión de los milagros en favor de los desgraciados [23]. Si el árbol se conoce por sus frutos, se puede descubrir, partiendo de sus obras, la ἀγάπη divina que había en el alma de Cristo —*Non est enim aliquid absconditum, quod non manifestetur* (Mc 4,22)—, y es obligado reconocer que el reino de Dios ha llegado.

Tal es el testimonio autorizado sobre la caridad del Padre. También éste mandará tener confianza en su Hijo y escucharle: *Ipsum audite!* ¿Cuál es, pues, la moral propia del reino de Dios que Jesús viene a instaurar sobre la tierra en las circunstancias susodichas? No es posible concebirla de otro modo que como una respuesta a la inicitiva divina [24],

---

que no vive más que para su Padre, se considera como especialmente próximo a aquellos que practican el culto de esta voluntad divina. Por consiguiente, en definitiva, la proximidad a Cristo se establece en la *agápe* para con Dios.

20. Mt 11,19; Lc 7,34; cf. 10,27-32; 19,1-10; Mc 2,13-17.

21. Mt 26,6-14; Mc 14,3-9; Lc 10,38-42. Cf. J. R. GRAY, *Whom Jesus loved,* en The Expository Times, LXII, 10, 1951, pp. 291-294.

22. Mc 5,37; Lc 8,51 —Mt 17,1; Mc 9,2; Lc 9,28 - 22,8— Mt 26,37; Mc 14,33. El *Evangelio de los Doce Apóstoles* insistirá sobre este afecto de Jesús por los Doce: "¿Habéis visto, hermanos míos, Señor como éste, amante de los Apóstoles...?" (*Fragm.* 2; *Patrología Or.* II, 2, p. 132, etc.).

23. Lc 4,16-22; 7,18-23.

24. 1 Jn 4,19. Cf. DEMÓSTENES: "Todo el que toma la iniciativa de un beneficio tiene ciertamente derecho a la reciprocidad, sobre todo si tal beneficio responde a una necesidad" (*C. Lept* 46). ALEXIS: "El que ha hecho donación de los bienes, espera que se tenga con él algún reconocimiento por lo que ha hecho" (*Fragm.* 265; KOCK;

como una acogida al don de Dios[25]. Si el hombre es un pecador al que Dios perdona gratuitamente toda su deuda —δωρεὰν ἐλάβετε (Mt 10,8)—, cae de su peso que respecto de este Dios debe haber amor, confianza, fidelidad, adoración, cosas que los tres Sinópticos llaman ἀγαπᾶν. Ahí está la segunda revelación propia del Evangelio. La religión nueva consiste en que el Dios de Jesucristo quiere unirse a los hombres mediante la respuesta de su amor; su culto y su servicio consisten en las manifestaciones de la caridad.

El primer artículo esencial de la moral nueva está definido con toda la claridad deseable, gracias a la pregunta del doctor de la ley: "¿Cuál es el mayor de los mandamientos?" (Mt 22,34ss; Mc 12,28ss). Según Lc 10,25ss, había preguntado: "¿Qué debo hacer para poseer la vida eterna?" ¡Feliz divergencia de fórmulas que revela que la observancia del mayor precepto es el medio seguro para entrar en posesión de la vida que no acaba nunca, es decir, para salvarse! Ahora bien, Jesús reafirma el primado de la caridad para con Dios, exigida desde siempre al pueblo elegido: Ἀγπήσεις κύριον τὸν θεόν...

Este texto del Deuteronomio exigía la total consagración del corazón, del alma, de la inteligencia y de las fuerzas del creyente. Amar a Dios con caridad es pertenecerle sin reserva ni división. Nuestro Señor insiste sobre el de-

---

cf. ATENEO, 11,12). "¡Yo me descorazono, confiaba Eutidemo a Sócrates, cuando pienso que ningún hombre puede dar suficientes gracias a los dioses por tantos beneficios! —No te desalientes, Eutidemo, responde Sócrates, pues ves que el dios de Delfos responde al que le pide el medio para ser agradable a los dioses: Sigue la ley de tu patria" (JENOFONTE, *Mem.* IV, 3,16).

25. De donde el acento puesto sobre la "recepción" o la "aceptación" (δέχεσθαι) de la palabra de Dios (Lc 8,13), de Cristo (Mt 18,5; Mc 9,37; Lc 9,48) o del Reino (Mc 10,15). Es necesario ser receptivo, estar disponible, dotado de "plasticidad" como un niño, para entrar en el Reino (Mt 19,14; Lc 18,15-17; cf. E. PERCY, *Die Botschaft Jesu. Eine Traditionskritische und exegetische Untersuchung.* Lund, 1953, pp. 31-37; A. M. DUBARLE, *Le péché originel dans les suggestions de l'Evangile,* en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1955, p. 611); esto supone tener hambre y sed de justicia, y por consiguiente ser humilde y consciente de la propia miseria, pobre de espíritu (Mt 5,3,6; cf. A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé.* Paris 1954; T. E. JESSOP, *Law and Love.* Londres, 1948, pp. 72-83; J. DUPONT, *Les Béatitudes,* pp. 148 ss). Amar y acoger son dos nociones conexas, cf. PLUTARCO, *Numa,* 14, ἀγαπᾶν καὶ δέχεσθαι.

recho de Dios a este homenaje y a este don. Lo presenta como el Κύριος, el Soberano, que, por haberlo dado todo, puede pedirlo todo. Deudor en su misma condición de creatura y de redimido, el hombre no puede reconocer a ningún otro Señor; los títulos de Dios a la propiedad y a la prestación de servicios son tales que el discípulo de Cristo debe considerarse como un esclavo irrevocablemente ligado: "Nadie puede servir a dos señores; o bien odiará a uno y amará al otro; o bien se adherirá a uno y menospreciará a otro" [26]. La caridad es exclusiva [27]. Un endeudado, librado de la esclavitud, debe consagrar su libertad recuperada al servicio de su único Señor. Al hacer esto, prueba que tiene el verdadero espíritu religioso, que su entrega radical es el más bello homenaje que puede prestar a Dios. No sucede así con los fariseos, muy puntuales en observar las rúbricas, en pagar los diezmos más insignificantes, pero que, por estimar la aprobación de los hombres, permanecen apegados a sí mismos y descuidan la ἀγάπην τοῦ θεοῦ, esa donación del corazón e indivisa a Dios (Lc 11,42). Además, Jesús precisa que la auténtica caridad es, a la vez, elección y renuncia, ya que escoger es sacrificar. Amar a Dios es una predilección, una adhesión que supera a cualquier otra y que, en caso de necesidad, quebranta todas las demás [28]. No se puede pretender ser discípulo de Cristo si no se desprecian y vencen los obstáculos a la fidelidad a Dios: "El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí; y

---

26. Mt 6,24; Lc 16,13.

27. La disponibilidad total respecto del don inicial de Dios para entrar en el reino sigue requiriéndose una vez que se ha entrado en dicho Reino. Adopta la forma de obediencia voluntaria y de fidelidad constante hacia la voluntad del Señor. "El amor ordenado aquí es la respuesta de un hombre en la totalidad de su ser al primer amor de Dios. Todo el hombre es objeto del amor divino, y por consiguiente Dios reclama para sí al hombre completo. El precepto obliga al hombre a una decisión radical" (C. E. B. CRANFIELD, l.c., p. 135). cf. J. BONSIRVEN, *Les exigences spirituelles du Regne de Dieu*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1955, pp. 113-140.

28. Las parábolas del tesoro escondido y de la perla, Mt 13,44-46; cf. 18,8-9; *19*,27,29: "Nosotros lo hemos dejado todo por seguirte... Y todo el que hubiera dejado casas, hermanos o hermanas, padre o madre o mujer o hijos o campo por causa mía, recibirá mucho más, y tendrá por herencia la vida eterna".

el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. El que halla su vida, la perderá, y el que la perdiere por amor de mí, la hallará" [29]. No sólo hay afectos humanos que sacrificar, lazos naturales que romper, sino también sufrimientos que aceptar; es lo que el Señor llama llevar su cruz [30]. Así como Jesús vino por amor, para dar su vida en rescate de muchos, así también la ἀγάπη de sus discípulos llega hasta la crucifixión diaria. Es imposible decir de manera más clara que el amor exclusivo de Dios y de Cristo exige la muerte a sí mismo y al mundo. Reservarse una parte del amor y de la vida como un capital celosamente guardado, a la manera de los fariseos, equivale a rehusar la totalidad de la entrega requerida por el ἀγαπᾶν, y arriesgar la vida eterna (Lc 9,24-26): *Haec est nova Iesu Christi doctrina saluberrima* [31].

Por este título se puede comparar la caridad a un fuego devorador (Mt 24,12); su ardor es el de una fuerza siempre en actividad y tan violenta que nada se le resiste. Este es el amor al que es preciso recurrir para forzar la entrada en el reino de los cielos. Es anunciado y propuesto a todos, pero se necesita luchar y como batirse para entrar en él [32].

---

29. Mt 10,37; Lc 14,26; cf. T. Arvedson, *Phil. II, 6 und Mt X*, 39, en *Studia Theologica*, V, 1; 1952, pp. 49-51.

30. Lc 9,23. Según E. Dinkler (*Jesu Wort vom Kreuztragen*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*. Berlin, 1954, pp. 110-129), "llevar su cruz" querría decir primitivamente llevar un signo de dependencia; lo que Mc 8,34, hubiera traducido correctamente por: "renunciar a sí mismo". ἀπάρνεῖσθαι ἑαυτόν es una fórmula tan radical como la de "odiar la propia vida" (Lc 14,26). A. Fridrichsen (*Älska, hata, förneka*, en *Svensk exegetisk Arsbok*, V, 1940, pp. 158-162; y ΑΡΝΕΙΣΘΑΙ, en *Coniectanea Neotestamentica*, VI, 1942, pp. 94-96) subraya que el verbo (ἀπ) αρνεῖσθαι, relativamente raro en la literatura, significa "renegar, apostatar, abandonar" cuando es empleado en un contexto religioso. No se trata necesariamente de una declaración; se reniega de una divinidad o de su culto por la propia conducta. Se rehusa a tal persona, se desmiente una palabra, una pertenencia; es lo contrario de ὁμολογεῖν (Tit 1,16), y lleva consigo la negativa a obedecer, "desafiar, levantarse contra un soberano legítimo". Todo el que quiera seguir a Jesús debe rechazar, repudiar, echar fuera de su comunidad a toda persona o cosa que le impida ser íntegramente discípulo. Es necesario en primer lugar "negarse a sí mismo", liberarse del propio yo natural y humano, negar la propia solidaridad con lo que no es Dios o Jesucristo.

31. Cayetano, *in Lc* 9,14.

32. Lc 13,24, ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας.

"El reino de los cielos está en tensión (βιάζεται), y los furiosos (βιασταί) lo arrebatan"[33]. Ya se considere el verbo βιάζομαι como medio, ya como pasivo, la idea es la de la energía indispensable para responder a la llamada de Dios y para abrirse paso hasta El; el reino es tomado al asalto. Sólo los fuertes que saben hacerse violencia a sí mismos pueden alcanzarlo. Sabido es, en efecto, que el reino ha sido propuesto a los pecadores. ¿Cómo podrían éstos entrar en él sin una conversión total y sin supresiones costosas? Pero se sienten tan conmovidos por la iniciativa divina, que responden a ella con un ardiente amor de gratitud (Lc 7,42,47) que les arrastra a la penitencia y les hace llevar el yugo del Evangelio. Su ardor es tan grande, que fuerzan las puertas del reino. Porque una de las grandes sorpresas es ver a estos "malvados", tan alejados de los caminos de la justicia, preceder a los justos que no tienen ni el sentido de la gratuidad del don de Dios ni el coraje para renunciarse totalmente: "En verdad os digo que los publicanos y las meretrices os preceden en el reino de Dios. Porque vino Juan a vosotros por el camino de la justicia, y no habéis creído en él, mientras que los publicanos y las meretrices creyeron en él; pero vosotros, aun viendo esto, no os habéis arrepentido creyendo en él"[34].

---

33. Mt 11,12; cf. Lc 16,16. El verbo βιάζομαι expresa esencialmente la idea de violencia, la idea de un poder que ha sujetado a sí una libertad (cf. SCHRENK, *in h.v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, pp. 608-613; B. RALPH, *The Kingdom of Heaven suffereth Violence*, en *The Expository Times*, XXVIII, 9; 1917, p. 427). Ora designa la presión afectuosa de la amistad, como la ejercida sobre Serapión el año 22 de nuestra Era: "Yo he sido presionado por mis amigos para entrar al servicio de Apolonio, ἐγὼ δὲ βιάζομαι ὑπὸ φίλων γενέσθαι οἰκιακὸς τοῦ ἀρχιστάτορος Ἀπολλωνίου (*P. Oxy.* II, 294, 16). Ora se trata de una violencia ejercida por el fuerte sobre el débil (*P. Magd.* I, 17; XXVII, 4), especialmente para apoderarse de una propiedad (*P. Tebt.* I, 6,31; de 140-139 a. J.-C.). Cf. los paralelos literarios citados por H. CLAVIER, en *Novum Testamentum*, I, 1956, p. 17, n. 6 (FL. JOSEFO, Ant. XX, 9,214), y sobre todo el análisis de D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Londres, 1956, pp. 285-300.

34. Mt 21-31-32. Este orden actual de prioridad (προάγουσιν ὑμᾶς) sobre la senda que conduce a la vida (Mt 7,14) vale para todas las reuniones y categorías, porque el escriba de Mc 12,34 no estaba lejos del reino.

La tercera revelación del Evangelio es esta exigencia del sacrificio total, de asimilar la vida cristiana a un cuadro de Jesús con la cruz a cuestas [35]. El discípulo de Jesús no es un hombre equilibrado que practica virtudes controladas y dirigidas por la recta razón; es un ser hecho fundamentalmente de renuncia, porque ha entregado a Dios todo su amor. A la manera del escriba, el joven rico había preguntado, también él, lo que debía hacer para conseguir la vida eterna. Era de una virtud inusitada, pero le faltaba una cosa: el desapego de las riquezas. Por eso le invita el Señor a vender lo que tiene, prometiéndole un tesoro en el cielo. A propósito de su negativa, Jesús dice a sus discípulos: "¡Qué difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas...! En verdad os digo que ninguno que haya dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por amor del reino de Dios, dejará de recibir mucho más en este siglo y la vida eterna en el venidero" (Lc 18,24-30). De esta forma, la vida eterna, prometida en un caso a la caridad para con Dios, es, en otro, la recompensa de la pobreza. Por lo que a la pecadora se refiere, su amor al Señor la ha llevado a desdeñar todo respeto humano y desaprobar toda una vida de desorden, aunque es su adoración, fuente de amor y de fidelidad, la que le obtiene el perdón de sus pecados (Lc 7,47). En los tres casos, el amor de caridad al Señor lleva consigo la renuncia de sí mismo, el desprecio del mundo, la emancipación de los bienes creados. Como el joven, no puede uno dejar de quedarse estupefacto ante el rigor de esta moral propiamente cristiana, pero la razón del mismo está en que se trata de una moral religiosa [36]. ¡No sólo la conducta, sino también los pensamientos y los afectos están regidos por la primacía de la ἀγάπη τοῦ θεοῦ! ¿Y cómo una consagración religiosa podría no ser total? ¿Cómo el amor

35. Cf. R. Koolmeister, *Selbstverleugnung, Kreuzaufnahme und Nachfolge. Eine historische Studie über Mt* 16,24, en *Charisteria I. Köpp octogenario oblata*. Holmiae, 1954, pp. 64-94.

36. Cf. H. Priesker, *Die Liebe im Urchristentum und in der alten Kirche*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1924, pp. 272-294. Sobre la unión: Amor y muerte, cf. W. Schubart, *Religion und Eros*. Munich, 1941, pp. 163ss.

de Dios podría no ser exclusivo? Con ello queda explicada la interioridad esencial de la moral cristiana[37].

Una cuarta revelación del Evangelio, y no la menor, es el relieve dado al amor del prójimo. Parece que la conducta frente al prójimo se resume en la ἀγάπη[38]. Según San Lucas, la carta del reino, promulgada en el sermón de la montaña, consiste en este solo precepto, de aplicaciones amplísimas: 'Ἀγαπᾶτε! (Lc 6,27). He aquí la razón de que el segundo mandamiento sea no sólo comparado con el primero, sino también asimilado a él, hasta el extremo de que una misma palabra, ἀγαπᾶν, designe la caridad para con Dios y para con los hombres. Cuando se pregunta al Señor qué es lo que hay que hacer para conseguir la vida eterna, o cuál es el primer mandamiento, no puede por menos de

---

37. Mt 23,24-28; cf. 18,35, ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν; Lc 10,27, ἐξ ὅλης τῆς καρδίας. Cf. G. Wehrung, *Welt und Reich. Grundlegung und Aufbau der Ethik.* Stuttgart, 1952.

38. Se necesita toda la afición por la paradoja de R. Bultmann (*Jesus.* Tübingen, 1951, pp. 95ss) para negar que el mandamiento del amor sea "la exigencia cristiana propia, la nueva ética traída por Jesús... Ni Jesús ni su comunidad pensaron establecer con la exigencia del amor un programa especial de ética. Más exactamente, la exigencia del amor queda íntegramente adaptada dentro de la exigencia general la voluntad de Dios; o mejor todavía, esa exigencia en cuanto que define el comportamiento con respecto a los demás hombres se designa como el mandamiento del amor... Por consiguiente, para Jesús el amor no es concebido ni como virtud necesaria para la perfección del hombre, ni como ayuda al bien de la comunidad, sino como el triunfo de la voluntad en la situación concreta en que se halla el hombre con relación a los demás hombres. Por eso la exigencia del amor por parte de Jesús no puede definirse por más tiempo su sustancia, ni ser considerada como un principio ético del que puedan deducirse algunas exigencias concretas... El amor es simplemente una exigencia de la obediencia". Sin embargo el Maestro erige el ἀγαπᾶν en principio supremo: ¡la Ley y los Profetas! (Mt 22,40). El amor es el que encierra, resume toda la legislación de la Nueva Alianza y le da su espíritu, la anima. Asimismo, todo el que tiende a la perfección —ideal moral supremo— no tiene más que ejercitarse en amar, ἀγάπην οὖν ἀσκεῖν τὸν τέλειον χρή (Clemente de Alejandría, *Strom.* IV, 13; *P.G.* 8, 1300). Stauffer escribe con acierto: Jesús ha resumido en dos frases el sentido de la justicia antigua y nueva, ἀγαπήσεις τὸν θεόν, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον... Permanece visible y conscientemente en la tradición moral de su pueblo. Pero exige el amor con tal exclusividad que cualquier otro mandamiento se resume en él, y toda justicia encuentra su medida en el amor" (art. ἀγαπάω, en G. Kittel, *Th. Wört.* I, 45; cf. C. H. Dood, *Gospel and Law.* New York, 1951, pp. 42 ss.; A. Nygren, *Eros und Agape.* Gütersloh, 1930, pp. 35-41).

prescribir el amar a Dios sobre todas las cosas, pero añade también que amar al prójimo es un mandamiento semejante, del mismo orden, de la misma importancia, y que toda la moral *depende* de estos dos preceptos [39]. Nada tendrá valor a los ojos de Dios, nada será correcto, bueno según la apreciación religiosa, más que en la medida en que esté inspirado por una auténtica caridad y en cuanto persiga los fines de la misma. No se puede decir de forma más clara que la moral cristiana es una moral de amor; el discípulo de Jesucristo se definirá como un ser que ama.

Lo que resulta todavía más sorprendente es que el deber de amor al prójimo parece que supera a los deberes para con Dios. Efectivamente, el amor fraterno vale más que los holocaustos y sacrificios (Mc 12,33); la reconciliación con un ofensor prevalece sobre la obligación del culto, o por lo menos es indispensable para que éste sea agradable: "Si vas, pues, a presentar una ofrenda ante el altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego vuelve a presentar tu ofrenda" [40]. En el juicio final parece que los cristianos no serán proclamados justos y que no entrarán en la vida eterna más que en la medida en que hayan sido misericordiosos y benéficos para con los pobres [41]; pues el Señor considera como dirigido a El mismo todo acto de bondad para con estos pequeños [42], a los

---

39. Mt 22,34-40; Mc 7,17-23; 12,28-34; Lc 10,25-37. Cf. E. Fuchs, *Was heisst*: "Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst"?, en *Theologische Blätter*, 1932, pp. 129-140.

40. Mt 5,23-24; cf. 6,14: "Si vosotros perdonáis a los hombres sus faltas, también vuestro Padre celestial os perdonará a vosotros; pero si no perdonáis a los hombres sus faltas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados"; Mc 11,25: "Cuando os pongáis de pie para orar, si tenéis alguna cosa contra alguien, perdonadlo, para que vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone a vosotros vuestros pecados". La regla es: ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν (Mt 7,2).

41. Ciertamente Jesús no considera más que un caso específico y no niega que el "juicio" deba recaer también sobre las demás virtudes, pero el que escoja ésta y la revista de tal relieve permite pensar que la tiene por más elevada que las demás, y que implica más o menos directamente a las otras; cf. Mt 22,40.

42. Por una parte son las obras del amor —no la pura fe— las que constituyen el factor decisivo del veredicto: se hereda el reino

que llama hermanos suyos [43]. De este modo, el cristiano no sólo ama al prójimo porque Dios se lo manda y verdaderamente por caridad para con El —su conducta no es religiosamente válida más que si procede de este amor—, sino que también puede ver a Cristo en sus hermanos [44] y el objeto de su caridad es único: ἐμοὶ ἐποιήσατε!

Amor activo, eficaz, pero también especialmente delicado. Si en el sermón de la montaña está prescrito, sobre todo

---

si se ha socorrido al necesitado (Mt 25,31ss); por otra, el amor al prójimo se dirige a Cristo; de manera que la parábola enseñaría la justificación por la caridad y la mediación de Jesús; cf. C. L. MITTON, *Present Justification and final Judgement. A Discussion of the Parable of the Shepp and the Goats*, en *The Expository Times*, LXVIII, 2; 1956, pp. 46-50. "Confieso que la afirmación, hecha con la mayor seriedad, según la cual Mt 25,31-46 no sería auténtica, porque presentaría analogías con otros textos religiosos, como por ejemplo el Libro de los Muertos de Egipto, es para mí una de las cosas más imcomprensibles que puede hallarse en la literatura consagrada al Nuevo Testamento. Por eso cuando se lee el Libro de los Muertos y el Midhrasch, donde el muerto, satisfecho de sí mismo y repleto de su propia justicia, se gloría de sus obras caritativas; cuando se examina los catálogos rabínicos del Juicio (BILLERBECK, IV, pp. 1199ss), constantemente orientados hacia la salvación de Israel, la humillación y la condenación de los paganos; y cuando se compara esos textos con Mt 25, 31-46, donde queda aniquilada toda confianza en sí mismo y cualquier idea de mérito, y donde el Hijo del hombre se identifica con las más miserables criaturas: nos encontramos frente a un mundo distinto" (J. JEREMIAS, *Jesus et les Païens*, p. 42, n. 6).

43. Mt 25,40. "Jesús puede exigir un amor perfecto, porque, en El, el amado es Dios. El conduce a Dios la gratitud que nosotros tenemos por su ayuda... El amor de Dios es reconocido y amado en el amor de Jesús" W. LÜTGERT, *op. c.*, p. 112). Sobre esta parábola cf. A. WIKENHAUSER, *Die Liebeswerke in dem Gerichtsgemälde, Mt XXV, 31-46*, en *Biblische Zeitfragen*, 1932, pp. 366-377; W. BRANDT, *Die geringsten Brüder. Aus dem Gespräch der Kirche mit Matth. XXV, 31-46*, en *Jahrbuch der theologischen Schule Bethel*, 1937, pp. 1-28; A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice*, pp. 255-258; A. FEUILLET, *La synthese eschatologique de saint Matthieu* (XXIV-XXV), *R.B.* 1950, pp. 181-190; J. A. T. ROBINSON, *The "Parable" of the Sheep and the Goats*, en *New Testament Studies*, 1956, pp. 225-237; TH. PREISS, *La Vie en Christ*. Neuchâtel-Paris, 1951, pp. 74-90. Según Crisóstomo (*In Mt* XXV, 3; *P.G.* 58,711) y Agustín (*Serm.* XCIII, 4; *P.L.* 38, 575), el aceite de que aparecen desprovistas las vírgenes necias es la caridad para con el prójimo.

44. Sin embargo debe notarse que los Justos se manifiestan totalmente sorprendidos de haber socorrido a Cristo en persona; sin duda porque su mano izquierda se descuidó de lo que hizo su mano derecha. En todo caso, su caridad aparece perfectamente desinteresada.

bajo las formas más heróicas de la paciencia y de la mansedumbre —μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηθῷ— se manifiesta —en la parábola del buen samaritano— a modo de una dilección tan cortés como tierna, de una compasión tan espontánea como ferviente[45]. De todos modos, la ἀγάπη no se puede practicar de una manera tan franca y total para con el prójimo más que con un corazón profundamente entregado. Todo el qué tuviere apego a sí mismo, a sus conveniencias, tranquilidad, honor, bienes, no sólo sería incapaz de socorrer a un herido tomándolo a su cargo, ni de dar pan, agua, vestido a los necesitados, sino que no podría consentir las peticiones más indiscretas, ni despojarse de la túnica[46], ni ofrecería la mejilla a los golpes, ni perdonaría incesantemente (Mt 18,21-35) para que, por fin, triunfe la paz, y la dulzura supere a la violencia y a la injusticia[47]. Por tanto, en la ἀγάπη para con el prójimo se encuentra la misma exigencia de renuncia total que en la ἀγάπη para con Dios. En el Evangelio, amar es poco más o menos sinónimo de dar y de darse; es el principio de la pertenencia a otro, bajo la forma de obediencia y de consagración cuando se trata de Dios; bajo la forma de beneficencia y de misericordia cuando se trata del prójimo[48]. En los dos casos se enajena la propia autonomía y libertad en favor del ser amado. Ello es tan cierto que estos sacrificios, estas renuncias, esta muerte a sí mismo, cumplidos por caridad son alentados por la certeza de una recompensa: el céntuplo en esta vida —en gozo y bienes espirituales— y un tesoro en el cielo, la

45. Aspecto subrayado por W. G. SHEPHERD, *The Problem of Love*, en *Anglican theological Review*, 1949, pp. 171-175. G. EICHHOLZ (*Jesus Christus und der Nächste*. Neukirchen, 1952, p. 40) compara con razón Lc 10,37 con 7,43.

46. Cf. la pobre viuda que no da mucho (πολλά), pero que lo sacrifica todo (πάντα); ella echa en el Tesoro, "de su miseria, todo lo que tenía, todo su sustento" (Mc 12,44).

47. Esta ἀγάπη desaparecerá al final de los tiempos, cuando la mayoría de los cristianos, para salvar su vida, no dudarán en traicionar a sus hermanos, Mt 24,12.

48. E. BAUMANN (*Die Bruderliebe im Neuen Testament*, en *Junge Kirche*, 1936, pp. 1119-1128) ha subrayado la ausencia de toda debilidad en este amor de caridad que es una exigencia de la justicia y hace llevar la cruz. Esta dilección es un "amor en la verdad" (2 Jn 1; 3 Jn 1).

vida eterna (Mt 19,19; Lc 10,28). Amar con caridad es un culto espiritual que vale por todos los sacrificios de víctimas (Mc 12,33); y si los holocaustos y las inmolaciones tienden a obtener la remisión de los pecados, ¡cuánto más asegura la ἀγάπη el perdón de Dios! (Lc 7,47). Πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν (Mt 9,13; cf. 12,7).

A estas alturas se comprende por qué y cómo el Señor, al conducir a la Ley antigua al punto supremo de perfección, puede presentar el amor a los enemigos (ἐχθροί, πονηροί, διώκοντες, ἐπηρεάζοντες) como objeto privilegiado de la caridad [49]. En ningún caso se afirma más el olvido de sí mismo y la negación de todo egoísmo. Querer el bien para los enemigos, rogar por ellos, servirles, es una generosidad acabadamente gratuita, porque no está motivada por ninguna amabilidad del prójimo. Por donde se ve que la caridad no es ni una pasión ni una simpatía cualquiera. Tiene sus raíces muy dentro del corazón; es una voluntad pura y muy espiritual de bien. Al prescribir a sus discípulos: ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, Jesús distingue, por consiguiente, de una manera radical, el amor de caridad de la amistad propiamente dicha. Esta se funda sobre un atractivo, está suscitada por las cualidades de otro, su valor o sus dones (Lc 7,5); es de suyo recíproca: οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν [50]. En cambio, el caritativo ama a los malvados y a los ingratos. Quiere y hace el bien de aquellos que desean y obran el mal para él. Esto es tanto como decir que el amor espiritual no tiene otro motivo que él mismo. La naturaleza y la ley de la caridad consisten en manifestar la bondad y en ser generosos, como lo propio de la luz es iluminar y lo propio del fuego calentar. No hay que buscar la razón de una naturaleza. Así se comprende el motivo de que Jesús no mandase nunca amar a todos los

---

49. Mt 5,43-48; Lc 6,27-36; cf. F. KATTENBUSCH, *Über Feindesliebe im Sinne des Christentums*. Gotha, 1916.

50. Compárese con la carta de Cairas a su querido Dionisos, el 29 de agosto del 58: "Espero darte, sino el equivalente, sí al menos mostrarte, en cambio, un poco del afecto que tú has tenido para conmigo, εἰ μὴ τὰ ἴσα σοι παρασχεῖν, βραχεια τινὰ παρέξομαι τῇ εἰς ἐμὲ φιλοστοργίᾳ (*P. Mert.* XII, 10-12).

hombres. Su "moral social" no es una filantropía[51], ni se apoya en una concepción humanitaria que considere a todos

---

51. Ordinariamente se hace remontar al fundador del Estoicismo Zenón (nacido en Chipre, y por tanto judío helenizado) y a Alejandro Magno la noción de cosmopolitismo (la palabra κοσμοπολίτης "ciudadano del mundo" fue forjada en esa época por Diógenes; cf. Filón, *De opif. mundi*, I, 3; Diog. Laercio, VI, 63), el principio de la fraternidad humana, y el primer ensayo de realización de la unidad de la humanidad: "La admirable doctrina política de Zenón... tiende esencialmente a un solo fin: Que no vivamos más organizados en ciudades y en pueblos, separados por derechos particulares, sino que tengamos a todos los hombres por conciudadanos y compatriotas nuestros (δημότας καὶ πολίτας), que no haya más que una manera de vivir y un solo gobierno, como si se tratase de un rebaño que comparte los mismos pastos y se cría bajo una ley común". Plutarco, *Sobre la fortuna de Alejandro*, I, 6; Von Arnim, *Stoicorum vet. fragm.* I, 262). En realidad, fue el sofista Antifón, (περὶ 'Αληθείας; *P. Oxy.* XI, 1364; col. 266-299) el primero que, un siglo antes, el v, puso en duda los fundamentos legales de las distinciones sociales y de nacimiento. Proclama que todos los hombres tienen una naturaleza idéntica, que realiza unas mismas funciones biológicas, y que no hay, bajo este concepto, ninguna diferencia entre griegos y bárbaros: "Por naturaleza, somos todos y en todo de idéntico origen... Ninguno de nosotros fue distinguido en su principio como bárbaro o como griego: Todos respiramos el aire por la boca y por las ventanas de la nariz" (trad. L. Gernet, *Antiphon*, Paris, 1923, p. 178). Pero, como ha subrayado Ph. Merlan (*Alexander the great or Antiphon the Sophist*, en *Classical Philology*, 1950, pp. 161-166): Esta igualdad de los hombres está reivindicada desde un punto de vista estrictamente laico y natural. No hay en ella ninguna referencia religiosa, especialmente respecto de la paternidad de Dios. Eso será confirmado por Licofrón (la naturaleza ignora las distinciones sociales; cf. Plutarco, *De Nobilit.* 18), Hipias (el ciudadano y el esclavo son iguales en naturaleza, Idem, *Protag.* 337*d*), el sofista Alcidiamas, discípulo de Gorgias (igualdad natural de todos los hombres, *Fragm.* 1,6,7; cf. Sauppe, *Oratores Attici*, II, pp. 316-317). Sin duda que Anaxágoras, maestro de Pericles, consideraba al cielo como su patria, pero en esa referencia no ponía ninguna notación religiosa (Diógenes Laercio, II, 7). Sin embargo hay que conceder que los primeros maestros del Pórtico, al extender el amor de la patria al mundo entero y al considerar a la humanidad como perteneciente al mismo demos y a la misma ciudad, sometían esta cosmópolis al gobierno del sol y a la jerarquía de los dioses siderales. Al proceder de este modo, se inspiraban en concepciones caldeo-persas e identificaban la ley del mundo con el Destino de los astrólogos (Cf. J. Bidez, *La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens*, en *Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Lettres*. Bruxelles, 1932, pp. 224-294). Añadamos que el humanitarismo mira al desarrollo del sujeto, a su expansión en la perfección; por este título, nada de lo humano debe serle extraño; pero su interés principal recae sobre sí mismo y no sobre el prójimo; no es antropocéntrico, sino egocéntrico; lo cual no quiere decir egoísta (cf. W. Lütger, *Nächstenliebe*

los hombres como hermanos, conforme a su naturaleza común o en función de su dignidad humana, poseyendo cada uno una chispa de la divinidad o la excelencia de las facultades más altas de inteligencia y voluntad. Jesús elige ejemplos concretos[52], en los que la maldad del prójimo es tan acusada que el mandato de amarle con amistad o humanamente sería un disparate.

Sin embargo, es preciso amar a estos miserables por caridad —aquí está la quinta revelación del Evangelio— porque Dios los ama y como El los ama. El colma de bienes a los pecadores y a los ingratos, sin esperar nada a cambio. Ahora bien, los cristianos son sus hijos, y los hijos deben parecerse a su Padre, tener los mismos pensamientos, el mismo querer, la misma conducta. El motivo de la ἀγάπη de los discípulos de Jesús es su filiación divina (Lc 6,35), que implica participación y semejanza. Muchas otras virtudes podrían haber sido mencionadas como criterio de filiación entre los creyentes y el Padre, que está en los cielos, pero el Señor no retiene más que el amor. La moral del Evangelio se apoya, finalmente, en este principio: Ser perfecto como el Padre celestial es perfecto (Mt 5,48), o ser misericordioso como El es misericordioso (Lc 6,36); es decir, no solamente amar, sino amar a la perfección, amar divinamente[53], ajustándose tanto a su ejemplo como a su

---

und Humanitätsideal, en *Etik,* 1937, pp. 84-86; S. DAVIS, *Race-Relations in Acient Egypt.* Londres, ²1953, p. 16). Cuando H. HAAS (*Idee und Ideal der Feindesliebe in der ausserchristlichen Welt,* en *Zur Freier des Reformationsfestes.* Leipzig, 1927, pp. 1-97) se esfuerza por demostrar que el precepto: "Amad a vuestros enemigos" no es propiamente nuevo, y lo asimila especialmente a la filantropía, desconoce la esencia misma del ἀγαπᾶν cristiano, que es un amor religioso, y está motivado por el amor de Dios.

52. STAUFER (*l.c.,* p. 46) subraya finamente la precisión y la sobriedad (*Nuchternheit*) del precepto de Jesús y lo opone al "amor errante por todo el mundo", es decir a esa filantropía de los filósofos sin objeto preciso porque se aplica vagamente a todos los hombres en general; amor que se pierde en las nubes y que no responde a nada, cuando se le define como en la *Epístola de Bernabé,* XIX, 5, ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου!

53. Eso ha sido intensamente subrayado por A. Nygren: El mandamiento de amar al prójimo se funda en un hecho positivo, las relaciones de Dios con los hombres: "No se debe a la casualidad el que descubramos una relación tan estrecha entre el amor cristiano y el trato del hombre con Dios, entre la *agápe* y la comunión con

mandato. Amar como Dios es amar con la misma extensión en los objetos, según la misma modalidad en la acción, la misma pureza en la intención. Ahí está el τέλειον del amor; al llegar a este grado, cambia de naturaleza y su nombre propio es ἀγάπη. Se trata de hábitos divinos, propiamente celestiales, que nadie sería capaz de asimilar enteramente aquí abajo [54]; pero, por una parte, estamos ya instruidos sobre calidad de la caridad: gratuidad, liberalidad, universalidad; por otra, se debe intentar sin descanso la aproximación a ese ideal. Algunos amarán poco, otros mucho; hay grados en el ἀγαπᾶν para con el prójimo como los hay respecto de Dios (Lc 7,42.47). Pero también aquí los grandes pecadores perdonados se sentirán arrastrados a más misericordia y a mayor generosidad para con sus hermanos, porque ellos se han beneficiado más de la gratuidad del don de Dios y están obligados a mostrarse "mejores", a otorgar beneficios análogos a los demás hombres [55].

El primer hombre fue tentado a hacerse "como Dios" (Gén 3,5). En el reino de Dios en la tierra, y por medio de la caridad, que le hace morir a sí mismo, el discípulo puede ser realmente transformado, transfigurado en Dios. La semejanza será tan visible y exacta que nadie podrá negarla. Las "buenas obras" de los cristianos brillan como la luz de una lámpara [56]. La caridad que albergan en su corazón

---

Dios. La moral cristiana es una moral esencialmente religiosa. Y esto, no sólo en el sentido exterior y formal, a saber, en el sentido de que los mandamientos morales proceden de la voluntad divina y de que la Omnipotencia divina con sus sanciones —castigos y recompensas— garantiza el mantenimiento del orden moral... La ética cristiana es tanto más religiosa cuanto el *contenido* de la vida moral recibe su carácter de una relación religiosa, de la comunión con Dios. Por consiguiente, si buscamos el punto de donde es preciso partir para comprender el sentido de la idea de *agápe*, lo descubrimos sin error posible. Lo que da a la idea de *agápe* su carácter propio es la comunión cristiana con Dios" (*op.c.*, p. 50; cf. p. 74; H. Preisker, *Das Ethos der Urchristentums*. Gütersloh, 1949, pp. 120ss).

54. La oración será el medio privilegiado para conseguir esta perfección inaccesible a una criatura, Mt 7,7-11; 18,29; 21,22; Lc 11, 9-13; 18, 27.

55. Mt 18,21-35; cf. 5,7; 6,14; 7,1; Lc 11,4.

56. Las καλὰ ἔργα de los cristianos son análogos a las señales de afecto y de veneración de María de Betania respecto del Señor (Mt 26,10) y a las manifestaciones de la bondad de Cristo con relación a los desgraciados (Mt 11,2).

está ávida de manifestarse; es preciso revelar al mundo el mismo amor de Dios. Se manifiesta con tal esplendor, que los hombres descubren en esas "obras" la misma bondad de Dios[57] y la aclaman[58]. Tal alabanza era constantemente exaltada como el resultado de la misericordia del Señor y de su maravillosa beneficencia[59]. Corresponde a los discípulos, a su vez, poner de relieve, por medio de su caridad, la bondad de Dios y hacer que todas las almas de buena voluntad la celebren, δοξάζουσιν τον Πατέρα ὑμῶν!

* * *

Obtenidos estos materiales, puede definirse el amor de caridad tal como lo entendieron los primeros discípulos de Jesús. Se trata de una noción muy compleja, porque los evangelistas designan con la misma palabra el amor del Padre a su Hijo único, la compasión del buen samaritano, el respeto y el afecto del centurión por el pueblo judío, la afición de los fariseos a los primeros puestos, la virtud por excelencia de los discípulos de Jesucristo. Aquí no debemos recoger más que las acepciones religiosas.

---

57. Los cristianos pueden repetir la sentencia de Jesús: "Os he mostrado muchas obras buenas (provenientes) de mi Padre" (Jn 10,32). Estas ἔργα καλὰ son los actos de beneficencia, los milagros de misericordia realizados por el divino poder. Las obras del amor de los discípulos son "signos" del amor de Dios.

58. Mt 5,16; cf. L. VAGANAY, *o.l.* p. 433-442. Los cristianos magnifican y santifican el nombre de Dios, en primer lugar, por medio de su caridad (Mt 6,9; Lc 11,2). Su primer deseo y su primer deber es, efectivamente, reconocer, confesar la santidad de Dios, es decir su trascendencia, su verdadera naturaleza, sus exigencias frente a los hombres. Mediante la fe, la oración, la vida moral, los cristianos consagrados a Dios aclaman su santidad; pero quieren igualmente que ésta sea reconocida por los demás hombres. Ahora bien, las pruebas manifiestas de su caridad para con Dios y para con el prójimo, que suponen la inmolación de sí mismos, son el medio privilegiado para revelar al verdadero Dios, hacerle accesible, hacer conocer su "nombre", es decir, su perfección y su naturaleza amorosa; y por consiguiente para hacerle aclamar como santo. La *agápe* es la suprema alabanza de Dios por parte de los hombres (cf. los justos que aman el nombre de Dios, Sal 5,12; 69,37).

59. δοξάζειν τὸν θεόν, Mt 9,8; 15,31; Lc 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47.

En Dios, modelo de la ἀγάπη, la caridad se presenta, por una parte, como el más noble de los amores, un respeto soberano y una complacencia con relación a Cristo; y, por otra, como voluntad de bien respecto de los hombres. Se caracteriza por su gratuidad, desinterés y generosidad. Tiene la iniciativa del perdón y de la salvación[60], derrama sus beneficios y adopta el aspecto de misericordia. En el cristiano, la ἀγάπη es, en primer lugar, adoración a Dios, que implica consagración y fidelidad; pero —a juzgar por la actitud de la pecadora frente al Señor— puede también llevar consigo ternura respetuosa, vivísimo afecto del corazón. Con relación al prójimo, este amor conserva la misma exigencia de algo absoluto, de totalidad en la entrega, ya requerida con respecto a Dios; implica un servicio real, una beneficencia incansable y verdaderamente ilimitada. Pero la parábola del buen samaritano señala su posible identificación con la misericordia y acusa las formas de la compasión espontánea, de la emoción humana. De este modo, la caridad evangélica no es ya ese juicio de estima o la veneración que los griegos expresaban por medio de ἀγαπᾶν; no es sólo un sacrificio heróico, sino amor propiamente dicho, bondad radical del corazón. Luego, en los evangelios sinópticos, sus rasgos más acusados son la paciencia, la afabilidad, la mansedumbre. Por este motivo, toda la vida de Cristo se presenta como una manifestación de la ἀγάπη. Sólo El pudo unir en tal armonía una benignidad exquisita y una entrega de sí sin reserva, llegando hasta sacrificar su vida. Y así como en Cristo el humilde servicio a los hombres estaba imperado por una consagración total a la voluntad del Padre, los cristianos no pueden amar al prójimo más que por estar plenamente entregados al servicio de Dios. La ἀγάπη τοῦ θεοῦ es la fuente de la caridad fraterna y de toda la moral evangélica.

En conclusión, en los Sinópticos, la ἀγάπη es esencialmente amor radical, luminoso y manifiesto; gratuito por

60. Cf. las parábolas de los viñadores, de la oveja y de la dracma perdidas. Lo que el ἀγαπᾶν pierde en respeto lisonjero y a veces servil, lo gana en delicadeza y en tacto. ¡Compárese las parábolas susodichas con el amor divino en Oseas!

parte de Dios, está totalmente impregnado de gratitud por parte de los hombres con respecto a El; espontáneo, desinteresado (μηδὲν ἀπελπίζοντες) y delicado frente al prójimo. En todos impera la decisión y mueve a obrar, traduciéndose ya en beneficios, ya en servicios: τῷ αἰτοῦντι σε δός (Mt 5,42). Disponibilidad sin condición, implica siempre el sacrificio de aquello que se tiene humanamente por más querido.

APÉNDICE I. — *El verbo φιλεῖν y sus derivados*

Es cosa sabida que los verbos ἐράω y στέργω, lo mismo que sus derivados, son desconocidos de los evangelios por la misma razón que φιλία [1]. Por el contrario, φιλέω es usado ocho veces por los Sinópticos, y φίλος dieciséis veces, quince de ellas en Lc, que es también el único que emplea en dos ocasiones la palabra φίλημα [2]. Una breve recensión de estos usos es útil para precisar el vocabulario del amor en nuestros evangelios.

Los tres sinópticos han traducido fielmente la insistencia que puso el Salvador en la hipocresía de los fariseos y en el peligro de su ejemplo. La sentencia insertada por Mt en el sermón de la montaña: "Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que gustan de orar (φιλοῦσιν) en pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas, para ser vistos de los hombres" [3], es desarrollada por el mismo evangelista bajo esta forma: "Gustan de los primeros asientos en los banquetes (φιλοῦσι) y de las primeras sillas en las sinagogas" (Mt 23,6), semejante a Lc 20,46: "Guardaos de los

1. Aunque *éros* no sea nombrado en el NT, sí existe y se manifiesta su realidad, a título de deseo natural y de aspiración religiosa; pero, asumido por la caridad (cf. los Setenta en el *Cant.*), el *éros* cristiano es original con relación al amor-deseo de Platón, cf. W. THIMME, *Eros im Neuen Testament*, en *Verbum Dei manet in aeternum. Festschrift O. Schmitz*. Witten, 1953, pp. 103-116.

2. Lc 7,45; 22,48. El tercer Evangelista es el único que conoce los derivados φιλάργυρος (Lc 16,14) y φιλονεικία (22,24). El compuesto καταφιλεῖν (7,38,45; 15,20) es utilizado una vez por Mt 26,49; Mc 14,45. ¡No hay lugar a mencionar los diversos Φίλιππος!

3. Mt 6,5. La construcción φιλεῖν con infinitivo es clásica, pero única en el NT.

escribas, que gustan (τῶν θελόντων) de pasearse con largas túnicas y aman (καὶ φιλούντων) los saludos en las plazas y los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los convites"[4]. Puede admitirse que φιλεῖν aquí es sinónimo de ἀγαπᾶν, puesto que φιλούντων en ese duplicado de Lc reemplaza a ἀγαπᾶτε en el pasaje rigurosamente paralelo de Lc 11,43; pero está demostrado que, en este último texto, el matiz de ἀγαπάω es un poco especial[5], correspondiendo al θέλω de Mc 12,38, fuente del tercer evangelista, y que significa "tener afición, complacerse". De todas las maneras, la acepción es clásica, sin ningún significado teológico.

Más notable es Mt 10,37: "El que ama (ὁ φιλῶν) al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama (ὁ φιλῶν) al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mi". Por tratarse de elección, de preferencia y de un amor que lleva consigo renuncias personales, parece que hubiera sido más acertado usar el verbo ἀγαπάω en lugar de φιλέω, y sin duda un escritor cuidadoso de los detalles, como San Lucas, lo hubiera empleado[6]; pero los dos verbos no son sinónimos, porque la elección y el sentido de este último vienen determinados por los complementos: padre, madre, hijos, hijas. Se trata de afecto familiar, de un apego brotado de los lazos de al sangre, y que son tan fuertes que pueden convertirse en un obstáculo para entrar en el reino de los cielos. Precisamente, el Señor reclama respecto de su persona un amor religioso, una "devoción" que supere a cualquier otro lazo, y que —llegado el caso— sea capaz de

4. Mc 12,38-39, escribe: "Guardaos de los escribas que gustan de pasearse (τῶν θέλοντων) con largas túnicas, ser saludados en las plazas públicas, ocupar los asientos de honor en las Sinagogas, y los lechos distinguidos en los banquetes".

5. Cf. *supra*, p.

6. El versículo paralelo de Lc 14,26 es más enérgico en su formulación negativa: "Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre y a su madre y a su mujer y a sus hijos y a sus hermanos y a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo"; μισεῖ no significa propiamente "odiar", sino "no tener en cuenta, desdeñar" (cf. Mt 6,24; *supra*, pp. ss.).

romperlos[7]. De ἀγαπᾶν brotan reparaciones y sacrificios con vistas a adherirse al Señor. *Hortatur Dominus ut omni amori carnali praeponatur... Deus autem prae cunctis est diligendus* (SANTO TOMÁS).

Quedan tres casos en los que φιλέω está empleado con el sentido de besar[8]. Se trata de la prisión del Señor en el huerto de los Olivos: Judas había dado esta señal: "Aquel a quien yo besare —ὃν ἂν φιλήσω—, ése es; prendedle"[9]. Efectivamente, el traidor "se aproximó a Jesús para besarle (φιλῆσαι αὐτόν)" (Lc 22,47). Pero Mt 26,49 y Mc 14,45 concretan: κατεφίλησεν αὐτόν. San Lucas elude este verbo porque lo ha usado siempre en una acepción tierna y noble[10]. El que lo hayan escogido dos testigos de la escena parece evocar la amplitud del acto de Judas, pues no se contenta con dar un beso, sino que estrecha a Cristo entre sus brazos (cf. Act 20,37), a fin de señalarle con mayor claridad. Quizá al sentirse descubierto por Jesús, el traidor quiso engañar acerca de sus pérfidas intenciones, y acentuó el gesto de amistad. Hasta pudiera suponerse que al contacto con el Señor, Judas sintió vacilar su espíritu y experimentó su primer remordimiento; helado, no puede interrumpir su abrazo durante algunos instantes[11]. En todo caso, el Maestro le hace comprobar la monstruosidad de su acción:

7. Jesús exige un amor digno de El, porque es el Señor; μου ἄξιος significa: "a nivel de lo que reclaman las relaciones con mi persona" comenta el P. Lagrange, que cita a EURÍPIDES, *Iph. Aul.* 975, ἔλεξας σου τ' ἄξια, "has dicho cosas a la altura de lo que eres"; *Pap. Par.* II,13 (252 a. J.-C.), donde un hijo amante quiere tratar a su padre de una manera que corresponda a lo que él le debe y a lo que él debe a su propio afecto, ἀξίως μὲν σοῦ, ἀξίως δ' ἐμου. Puede añadirse *P. Antinoop.* XLIV, 13.

8. Como Gen 27,26; 48,10; Ex 4,27; Prov 7,13; Cant 1,2; 8,1; y los papiros; pero en ninguna otra parte en el NT. Cf. K. M. HOFMANN, *Philema Hagion,* Gütersloh, 1938, pp. 3,20,43-46.

9. Mt 26,48; Mc 14,44. Siendo el beso una forma corriente de saludo en el Oriente y la costumbre de los discípulos cuando encuentran a su Maestro, ese beso es la señal (σημεῖον, *Mt.*) de identificación de Jesús, al mismo tiempo que la contraseña convenida (*Mc.*, σύσσημος, *hap.* NT., ignorado en los papiros) para el arresto.

10. Lc 7,38,45; 15,20. En ningún otro sitio en los Evangelios.

11. καταφιλεῖν puede tener una triple significación: besar tiernamente, estrechar entre los brazos, abrazar repetidas veces; demostraciones todas que, según Filón (*Quis rer. div.* 41), no significan necesariamente un efecto real.

"Judas, ¿con un beso (φιλήματι) entregas al Hijo del hombre?" [12].

San Lucas gusta de evocar al hombre rodeado de amigos, que le traen el tributo de su afecto, de su confianza y, en caso de necesidad, de su sacrificio. A éstos es a quien se recurre en la necesidad [13], porque se puede contar con su gratitud [14]. Se les invita a almorzar y comer con los parientes y vecinos, y se les honra reservándoles un puesto de preferencia [15]. Los grandes banquetes no son agradables más que gracias a su presencia (Lc 15,29). Con los φίλοι se comparten los grandes gozos de la vida, que de este modo se acrecientan (15,6.9).

...Estos son los amigos de las parábolas, por el mismo título que los ἑταῖροι [16]. Pero, además del centurión, que tenía amigos sinceros y adictos (7,6), San Lucas observa que

12. Lc 22,48; cf. 7,45; las únicas veces que se emplea en los Evangelios. La designación solemne "Hijo del hombre" señala el carácter sacrílego de la traición; Jesús no sólo es entregado por un amigo; ¡sino que el Mesías es traicionado por uno de los Doce!

13. La parábola del amigo importuno, Lc *11*,5,6,8.

14. "Haceos amigos con las riquezas injustas, para que, cuando éstas os falten, os reciban en los eternos tabernáculos" (Lc 16,9). Los pobres son tenidos por amigos de Dios (cf. 16,22-23).

15. Lc *14*,10,12. Pero estos convidados, calificados de amigos según el gusto de las relaciones mundanas, no ofrecen una fidelidad cierta, y algunos traicionarán a los discípulos (21,16).

16. Este término propio de *Mt* se emplea siempre en singular y en vocativo. Aunque 'Εταῖρε puede traducirse por "Compañero" en labios del administrador que se dirige a uno de sus obreros (Mt 20,13), significa "¡Amigo"! en la parábola de las bodas reales (22,12) y en boca del Señor cuando se dirige a Judas: "Εταῖρε! εφ' ὃ πάρει = ¡Amigo! ¡Con lo que vienes hacer!" (26,50): La frase parece proverbial (cf. PLATÓN, *Gorg.* 447*b;* ARISTÓFANES, *Lisistr.* 1101). Las Vulgatas jeronimiana (*ad quod venisti?*) y clementina (*ad quid?*) la han entendido como interrogativa. Pero sería el único empleo de ὃ (*l.* τίς) en una interrogación directa; también el códice *Armachanus* (s. IX) y Eutimio entendían: *Amice, fac ad quod venisti;* y las versiones Boh. Sah. Peshitta y Filoxeniana: Tú estás ahí, o: ¡tú has venido para eso! (cf. W. SPIEGELBERG, *Der Sinn von* ἐφ' ὃ πάρει *in Mt.* XXVI, 50, en ZNTW, 1929, pp. 341-343, en el sentido análogo de esta fórmula grabada en muchas copas, εὐφραίνου, ἐφ' κ.τ.λ.; A. DEISSMANN, *Licht vom Osten,* Tübingen, [4]1923, pp. 100-105; E. KLOSTERMANN, *Zu Spiegelberge Aufsatz,* en ZNTW 1930, p. 311). Por consiguiente, en las palabras del Señor hay que ver una exclamación de dolor: Ese beso es un gesto de traición, una deshonra de la amistad: "¡Con esto es con lo que tú vienes!" (trad. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique.* Paris, 1927, *párr.* 351).

Pilato y Herodes, que estaban distanciados —ἐν ἔχθρᾳ ὄντες προς αὐτούς— reanudaron unas relaciones más confiadas y cordiales después del proceso de Jesús: "Se hicieron amigos uno del otro"[17]. Por lo que al Señor se refiere, los enemigos le echan en cara sus relaciones con hombres degenerados, con publicanos y pecadores, y el tener simpatía por ellos, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν) (7,34; cf. Mt 11,19). Según el contexto y los demás usos de φίλος, es preciso entender que Jesús se sentaba a su mesa y que no ocultaba el gozo de hallarse entre ellos; este trato parece tan habitual y aceptado que podría sacarse la conclusión de que estas gentes sin moralidad constituyen el medio social escogido por el Salvador[18]. Pero hay un grupo de íntimos con el que el Maestro vive a diario y que le son especialmente queridos[19]. Son los Apóstoles; y cuando llega el momento

---

17. Lc 23,12. M. DIBELIUS (*Das historische Problem der Leidengeschichte*, en ZNTW 1931, pp. 193-201) y R. BULTMANN (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, ²1931, p. 294) suponen que esta escena no es histórica y que Lucas la habría escrito de acuerdo con el Sal 2,1. Esto es olvidar que el Evangelista está especialmente informado acerca de Herodes (3,19-20; 9,9; *13*,31,33). El proporciona el nombre de dos cristianos que eran allegados suyos (Lc 8,3; Act 13,1). Sobre la historicidad de esta perícopa, cf. FR. DIBELIUS, *Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums*, en ZNTW 1911, p. 340

18. Los Evangelistas evocan con frecuencia estas relaciones, sospechosas para los Fariseos (Mt 9,10; Mc 2,15; Lc 5,29-30; 15,1-2), como lo hubieran sido para todo griego bien nacido: "Guárdate de frecuentar a los malvados, únete siempre a los buenos; bebe y come con ellos, siéntate entre ellos" (TEOGNIS, I, 31-34; citado por A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris, 1932, p. 28). J. JEREMIAS (*Zöller und Sünder*, en ZNTW, 1931, pp. 293-300) ha señalado en el Talmud la lista de personas asociadas a los Publicanos —y que permite identificar a los "pecadores" designados por los Evangelistas—; son éstos ¡los ladrones, las prostitutas, los mentirosos, los paganos, los adúlteros, y los asesinos! Puede leerse H. G. G. HERKLOTS, *Publicans and Sinners*. Londres, 1956.

19. Según A. M. HUNTER (art. *Koinonia*, en *The Expository Times*, LXII, 5, 1951, pp. 150-152), Jesús y los Doce habrían constituido un grupo de amigos, una *habhurah;* pero no se debe exagerar el paralelismo con esas asociaciones piadosas judías (cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, Paris, 1934, I, p. 62); porque, si el *haber* se cuidaba del proselitismo, su intención principal recaía sobre la observancia de las reglas de pureza (cf. S. MENDELSOHN, art. *Haber*, en *The Jewish Encyclopedia*, VI, pp. 121-124). Por otra parte, ciertas cofradías se apartaban ostensiblemente del *Am-ha-aretz* (cf. G. VERMES, *Les Manuscrits de la mer Morte*. Paris, 1954, pp. 53-57) —cosa radicalmente contraria a la actitud del grupo apostólico—, cuando

de revelarles las pruebas tan duras que tendrán que sufrir, su corazón se conmueve y no puede librarse de mitigar la crueldad de estas perspectivas con la revelación de su ternura y de su afecto: "A vosotros, mis amigos, os digo: No temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no tienen ya más que hacer" [20]. Φίλοι se toma aquí en su acepción estricta de amigos muy íntimos y muy queridos; la profundidad del afecto depende de una vida enteramente compartida por todos aquellos que se aman recíprocamente [21]. Precisamente por estar los Doce tan íntimamente unidos a El, no pueden dejar de participar en las mismas pruebas que el Maestro [22].

De todos estos usos resulta que φιλεῖν y φίλος son empleados casi constantemente por los Sinópticos en una acepción profana. Esos términos no designan nunca el amor de Dios a los hombres, ni el de los hombres a Dios, ni el amor religioso de los hombres entre sí. Lo cual quiere decir que el lenguaje de los Sinópticos, expresión de la revelación del Señor, fijó ya su vocabulario en función de los ἐπουράνια de la nueva alienza. Tal o cual texto de los sapienciales pudiera dar la impresión de concordar φιλεῖν con ἀγαπᾶν; pero, a partir de Jesús, este último verbo queda estrictamente reservado para el amor de caridad.

---

otras se consagraban a las obras de caridad (*T. Megil.* IV, 15, p. 226). Cf. K. Stendahl, *The School of St. Matthew;* Uppsal, 1954, pp. 31ss.; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus.* Oxford, 1955, pp. 19-25-26.

20. Lc 12,4; esta designación resulta tan insólita en labios de Jesús que Fr. Hauck (*Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament,* en *Zahn-Festgabe.* Leipzig, 1928, p. 226) rehusa atribuirla a la fuente de *Lc,* y ve en ella un plagio del mundo griego hecho por el Evangelista; pero, cf. Jn 15,14, ὑμεῖς φίλοι μού ἐστέ, ἐὰν ποιῆτε ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν.

21. Compárese con el ἀγαπᾶν de Jesús por el joven rico (Mc 11,21) y en virtud del cual éste es invitado a unirse al grupo de los discípulos. Pero aquí φίλος encierra más ternura humana.

22. Cf. Jn 15,18-25. Aunque los Evangelistas no lo digan expresamente, porque la Virgen María no forma parte de la "promulgación del Evangelio" (M. J. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ.* Paris ²1928, p. 586), está comprobado que Jesús amó y veneró a su madre con extremo fervor. Cf. J. Cantinat, *Marie fut-elle aimée de Jésus?* en *L'Année Théologique* 1951, pp. 198-209.

Apéndice II. — Y *¿quién es mi prójimo?*

Los evangelistas no dan ninguna definición del prójimo. Cuando el escriba pregunta al Señor —καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον? (Lc 10,29)—, el Maestro elude esa cuestión especulativa y, en la parábola del buen samaritano, muestra cómo mediante el amor se aproxima uno a cualquier hombre, aun cuando sea éste extranjero o desconocido. Sin embargo, no está prohibido tratar de concretar la noción de πλησίον, a condición de mantenerse en el plano del lenguaje y de las costumbres de los textos revelados y no reclamar de éstos una definición filosófica, ni siquiera rigurosa.

* * *

Jesús cita el precepto de Lev 19,18: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". En hebreo, el prójimo está designado por *rê'a*[1], y en los Setenta, por el adverbio πλησίον, empleado como sustantivo[2]. La Vulgata lo traduce, sin motivo, por el superlativo *próximus;* pero la idea es la de una proximidad, ya espacial: "al lado de"[3], ya temporal: "lo

1. En los Setenta, πλησίον traduce casi siempre a רֵעַ; alguna vez corresponde a אָח "hermano", y a קָרוֹב "vecino, pariente". "El término hebreo *rê'a,* del verbo *râ'ah,* evoca etimológicamente la idea de dos pastores que se asocian en la guarda de los rebaños, con el fin de prestarse los servicios mutuos reclamados por la vida del *midbâr* o de los pastos. Al principio el prójimo era el *próximo,* es decir un individuo de la misma familia, o por lo menos del mismo clan o de la misma tribu, con el que se convive en la comunidad de los buenos servicios recíprocos" (D. Buzy, Les Paraboles. Paris, 1932, p. 622; cf. J .Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ.* Paris, 1935, II, pp. 198ss). Greeven, Fichtner, art. πλησίον en G. Kittel, *Th. Wört.* VI, 310-316; en su bibliografía, estos autores citan el artículo de A. T. Nikolainen, *Der Nächste als religiöse Frage im NT,* en *Akademische Abhand.* Helsinki, 1937. Advertimos honradamente que ese artículo está redactado en finlandés, y que su título es *Lähimmäinen Uskonnollisena Kysymyksenä Uudessa Testamentissa!*

2. El griego profano designaría al "prójimo" por ὁ πέλας (desconocido del NT; cf. Prov 27,2); cf. Demócrito, 293, αἱ τῶν πέλας συμφοραί; Eurípides, *Medea,* 86, πᾶς τις αὑτὸν τοῦ πέλας μᾶλλον φιλεῖ.

3. Esta acepción, bien atestiguada en los papiros (*P. Oxy.* III, 494,24; VIII, 1165,9), es frecuente en la Biblia. Se sitúa un lugar "al alcance de la mano" (Jos 15,46, עַל־יַד) —aun cuando sea de difícil

que está próximo a suceder"[4]. En ambos casos, *próximo* se opone a *lejano*[5]. De hecho, Dios, al derramar sus beneficios incluso sobre los pecadores, se muestra bueno para con los seres más alejados y más desemejantes, para con los más contrapuestos a su santidad[6]. Igualmente, el buen samaritano —a diferencia del sacerdote y del levita— se acercó a un herido anónimo con el que nada tenía que ver. Esta es la noción fundamental del πλησίον bíblico; solamente el contexto permite determinar la mayor o menor proximidad del "otro" con relación a la persona interesada.

En la inmensa mayoría de los casos, el hebreo y los Setenta emplean la palabra "prójimo" allí donde nosotros diríamos "otra persona"[7], y hasta otro "ser" en el sentido más impersonal del término. Así, por ejemplo, Rut permaneció acostada hasta que un hombre pudo distinguirse de otro[8]. 'O πλησίον es, en ese caso, sinónimo de ὁ ἕτερος[9], y

---

acceso (Jos 12,9, מִצּר)—, a la vista, en frente de tal otro, "frente por frente" (מול, Dt 1,1; Jos 19,46; 2 Sal 5,23; 1 Cr 14,14), "al lado de" (Dt 11,30 אֵצֶל), en las inmediaciones, en los confines de, y por consiguiente: "en la proximidad" (Num 33,37, מִקְצֵה). De donde el sentido local de πλησίον "en la vecindad" (1 Mac 3,40; 12,33; 2 Mac 6,11).

4. Cf. H. Weinel, *Die Nächstenliebe*, en *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1932, pp. 247-260; C. G. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospels Teachings*. Londres, 1930, pp. 65ss.

5. Cf. Sal 38,11. La pareja "próximo" (*qerob*) y "alejado" es frecuente en los Rabinos, sobre todo para expresar la relación con Dios; los prosélitos se "aproximan" a El, pero los impíos están lejos del mismo; cf. Strack-Billerbeck, III, 585-587.

6. Prójimo y vecino se dicen de seres de la misma naturaleza o que poseen cualidades análogas, por oposición a seres "diferentes" o a "cuerpos extraños".

7. Abimelec, rey de los Filisteos, viene a Berseba para hacer alianza con Isaac, y "se prestaron juramento uno al otro, ἄνθρωπος τῷ πλησίον αὐτοῦ" (Gen 26,31, אָח; comparar con 13,11, ἕκαστος ἀπὸ του ἀδελφοῦ αὐτοῦ = se separaron uno del otro; Dt 22,2: "Si *tu hermano* no está en las cercanías, y *tú no le conoces*, recogerás el animal en tu casa"); cf. Eclo 13,15: "Todo viviente ama a su semejante y todo hombre a su prójimo, πᾶν ζῷον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ, καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸ πλησίον αὐτοῦ" = un ser de la misma especie.

8. Rut 3,14, (רֵעַ; en Gen 15,10 esta palabra designa a las mitades de los animales que Abrahan coloca una frente a la otra (ἀλλήλοις).

9. Cf. M. Rade, *Der Nächste*, en *Festgabe für A. Jülicher*. Tübingen, 1927, pp. 70-79.

significa pura y simplemente "otro"[10]. Es el sentido comprobado por la mayor parte de los usos de ese término en los textos legislativos cuando prohiben las injusticias para con "el prójimo"[11], levantar falsos testimonios (Ex 20,16), codiciar una casa[12], tomar la mujer de "otro"[13], o prevén que el buey de un propietario hiera al buey de otro hombre[14] y, sobre todo, cuando consideran el caso de un hombre que tiene odio a su "prójimo" y le mata[15]. En todos estos casos, el "prójimo" no tiene ningún lazo, ni parentesco, ni afecto notable para con el interesado; puede ser un extranjero o un enemigo[16].

Sin embargo, los preceptos del Exodo y del Deuteronomio con respecto al *rê'a*, son formulados de idéntica manera en el Levítico con relación al עָמִית, el *socius*, el "que habita contigo", el *compatriota*, y al que los Setenta designan igualmente con πλησίον[17]. Cuando Lev 19,18 (cf. Eclo 28,7) ordena amar al prójimo, le designa con רֵעַ, pero este

---

10. Eso es lo que prueba hasta la evidencia el empleo de ese término en lugar del pronombre en la locución de reciprocidad: "decirse uno al otro" (רֵעַ; Gen 11,7; Jue 6,29; 10,18; 1 Sam 10,11; Jer *23*,27,35; Zac 8,16; Mal 3,16; 1 Mac 3,43, εἶπαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ) o "volverse uno contra el otro" para engañarse, dañarse o matarse (Jue 7,22; 1 Sam 14,20; 2 Re 3,23; Is 3,5; Jer 9,4; Miq 7,2, אל; Zac *8*,10,17; 11,6; 14,13).

11. 1 Re 8,31; 2 Cr 6,22.

12. Ex 20,17; Lev 19,13; 20,10.

13. De 22,24; Ez *18*,6,11,15; 22,11; 33,26 (רֵעַ); cf. Lev 18,20 (עמית).

14. Ex 21,35; 22,8-14.

15. Ex *21*,14,18; Lev 19,16; Dt *19*,4,11; 22,26; Eclo 34,22.

16. Dios dice a Moisés: "Habla al pueblo para que cada hombre pida a su vecino (Egipcio) y cada mujer a su vecina (Egipcia) objetos de oro y plata" (Ex 11,2). En este texto πλησίον es sinónimo de ἀλλότριος (*nokri*, cf. Dt 15,3; Mt 17,26), e incluso de ἐχθρός (cf. Mt 5,43). En Israel, el "extranjero" es el enemigo, sin que tal palabra connote necesariamente el odio ni la guerra. El extranjero-enemigo es simplemente el no-conciudadano. Del mismo modo, en latín, *hostis* primitivamente designaba al extranjero y al huésped, como en la ley de las XII Tablas: *adversus hostem aeterna auctoritas esto* (cf. VIRGILIO, *En.* IV, 424; Palabras de Dido: *I, soror, atque hostem supplex affare superbum*); cf. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de langue latine*. Paris, 1932, pp. 441-442.

17. Lev 18,20; *19*,11,13; 24,19; *25*,14,15,17; cf. Ex 2,13: Moisés dijo a dos Hebreos que se pegaban: "¿Por qué golpeas a tu compatriota (רֵעַ)"?

mandamiento es paralelo a este otro: "No guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo"; de manera que πλεησίον está determinado por τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου.

Puede haber una proximidad más estrecha que la de la nacionalidad, la de la *vecindad;* ὁ πλησίον en este caso es sinónimo de ὁ γείτων (Jer 6, 21): Para la Pascua, "si la casa fuere menor de lo necesario para comer el cordero, se le comerá con el vecino más próximo"[18]. "No moverás los términos de tu prójimo de donde los pusieron los antepasados"[19].

Con mayor frecuencia, el prójimo es el *compañero* ocasional o el *caramada de trabajo*[20]: los obreros que hacen ladrillos (Gén 11,3), los leñadores que derriban árboles (Dt 15,9), el empresario y su obrero (Jer 22,13), los que estipulan un negocio (Rut 4,7), el acreedor y su prestatario[21], dos interlocutores que se cuentan sus ilusiones (Jue 7,13,14). Estas relaciones son ocasionales y temporales, organizadas según el deseo de las necesidades sociales[22].

Πλησίον no tiene valor propiamente afectivo más que cuando designa a un *amigo,* y se convierte en sinónimo de φίλος[23]. Cuando, después del episodio del becerro de oro, Moisés dice al pueblo: "Mate cada uno a su hermano, a su amigo, a su deudo" (Ex 32,27), encuadra a τὸν πλησίον entre τὸν ἀδελφόν y τὸν ἔγγιστα. La unión entre "prójimo" y "hermano" es bastante frecuente[24]; se considera como muy estrecha, y se subraya cuán detestables son el odio y las

---

18. Ex 12,4 קָרוֹב אֶל בֵּית, τὸν γείτονα τον πλησίον αὐτοῦ.
19. Dt 19,14; cf. 27,17; 23,25.
20. Hab 2,15; Eclo 6,17; 9,14; 10,6; 15,5.
21. Dt 24,10; Eclo *29*,1,2,5,14.
22. Sal 28,3; 45,15 (las compañeras de la hija del rey, רֵעָה).
23. David envió parte del botín a los ancianos de Judá, sus amigos (1 Sam 30,26; cf. Eclo *19*,14,17; 22,23; *27*,18,19); *rê'a* es traducido por φίλος en Dt 13,7: "tu amigo que es como tu propia alma". Evidentemente, πλησίον será muy tierno en labios de la esposa del Cantar, pero es totalmente excepcional: "Tal es mi amado, tal es mi amigo (רֵעִי)" (Cant 5,16), y recíprocamente el esposo designa a su amada por רַעְיָה (1,15; *2*,2,10,13; 4,7; 5,2).
24. Dt 12,5; Sal 15,3; 35,14; 38,11; 122,8.

disensiones entre seres que deberían amarse: "Lucharán hermanos contra hermanos, amigos contra amigos"[25].

* * *

De estos usos se infiere que, cuando Jesús formula por cuenta propia el precepto de amar al *rê'ah*, tiene intención, ante todo, de separar la noción de "prójimo" de cualquier relación o "proximidad" familiar, amistosa, nacional[26]. Si reasume el término tradicional, es porque se presta perfectamente a esta extensión. Puede, en efecto, designar a cualquier hombre con quien uno se encuentra, con quien uno tiene que habérselas, *quivis alius*, incluso el enemigo: Se debe amar al *otro*, quienquiera que sea, ἄνθρωπός τις, desde el momento en que uno se "aproxima" a él como el samaritano. El concepto bíblico de πλησίον, libre de delimitaciones sociales o afectivas, se convierte en un concepto absoluto. El "prójimo", en el lenguaje cristiano es *el hombre*: Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστίν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (Mt 7,12).

Si la noción de πλησίον se extiende a toda la raza humana, es porque, desde ahora en adelante, queda intrínsecamente asociada a ἀγαπᾶν. En la antigua alianza, el "prójimo" era considerado desde el punto de vista de la justicia; de donde la multitud de *preceptos negativos* para determinar los deberes respecto de él: No perjudicar a otro, no herirle, no hacerle mal. Pero, al promulgar la nueva moral en función del amor de caridad, nuestro Señor no puede menos de afirmar la primacía del prójimo y formular con respecto a él *preceptos positivos*, porque la ἀγάπη es esencialmente benéfica, y se define por su objeto[27] y por su acto:

---

25 Is 19,2, ἄνθρωπος τὸν ἀδελφὸν καὶ ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ.

26. El πλησίον de Mt 5,43 se opone al ἀδελφός del v. 47, y se refiere al "otro" de los preceptos mosaicos sobre el homicidio, el adulterio, y el perjurio, evocados en los vv. 21,27,33.

27. "Jesús responde a la pregunta del *nomikós* mediante una inversión de la cuestión: ¿Quién es el más próximo de aquel que tiene necesidad de ayuda? Esto significa que trastorna la antigua je-

ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ᾽ αὐτοῦ (Lc 10,37). Por consiguiente, se puede sacar la conclusión de que el prójimo, según el Evangelio, es todo hombre al que se puede hacer el bien [28]. Más aún, según Mt 5,43-48, este otro es considerado como amado ya por el Padre, que está en los cielos, y como colmado por El; por eso se le amará con *agape* para imitar y prolongar el amor divino, del que él se beneficia sin esfuerzo. Finalmente, según Mt 25,31ss, cualquier necesitado evocará —a los ojos de la fe y hasta el fin de los tiempos— la humanidad doliente de Cristo [29]. El πλησίον tan neutro del Antiguo Tsetamento se ha convertido, puede decirse, en un término teológico y cristológico; esta es la razón de que haya sido exaltado como el objeto privilegiado del amor y muy especialmente de la compasión de los hijos de Dios. A partir de este momento se comprende que, al amar al prójimo, se ama a Dios —ya que estamos unidos

rarquía concéntrica, de la que el *yo* era el centro; que conserva con firmeza una noción organizadora del prójimo, y que con esta concepción establece una nueva jerarquía concéntrica, en medio de la cual se encuentra el *tu*" (E. STAUFFER, art. ἀγαπάω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, p. 46). Cf. E. FUCHS, *Was heisst: "Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst?"*, en *Theologische Blätter*, 1932, col. 129-140.

28. "Existe aquí toda la diferencia que media entre una moral de vicios y pecados y una moral de gracia y de virtudes; se pasa de un código de prohibiciones a una carta de bienaventuranzas. Entre "no perjudicar" y "hacer el bien" hay más que una inversión del precepto o un cambio de virtud" (L. RAMLOT, *L'amour du prochain gage de notre amour du Christ*, en *Cahiers de la Vie Spirituelle*. Paris, 1954, p. 47). Cf. P. RAMSEY, *Basic christian Ethics*, New York, 1954, pp. 46ss.

29. Socorrer las necesidades del prójimo, practicar la misericordia a la manera del Samaritano, es presentado como la ocupación principal de los discípulos que esperan la vuelta de Cristo, y como una definición de la vida de la Iglesia. "Cada uno es juzgado según sus obras, y se toma como modelo las obras de caridad; esta es la exégesis normal que da bien el sentido general. Pero esta enseñanza tiene aquí especialmente un rasgo propio del tiempo de la ausencia del Salvador; el valor del acto de caridad proviene de lo que se haya hecho para con el mismo Jesús. De manera que, durante su ausencia, no sólo habrá que cumplir con el deber; sino que ni siquiera estará uno privado del consuelo de obrar con el Maestro como si estuviese presente, e incluso habrá obligación de prestar a sus discípulos los buenos servicios que se le hubiesen hecho a El en persona. He aquí una lección para los tiempos en que Jesús no estará ya con los suyos" (M. J. LAGRANGE, *L'Avènement du Fils de l'Homme*, *R.B.* 1906, p. 401).

a Él en el mismo querer, en el mismo objeto y en los mismos actos de la *agape*—, y se ama a Cristo, que se identifica con nuestros hermanos [30]. Queda también fijado que la "proximidad" con Jesús se establece en función de la caridad [31]. Según la revelación nueva, la caridad es la que convierte en "prójimo" y la que une; y como ésta es siempre activa, la unión no se romperá jamás.

---

30. Mt *10*,40,42. "En lo sucesivo, cada pobre, con su matiz propio de pobreza, es una llamada y como un sacramento del gran Pobre" (A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*. Paris, 1953, p. 152). El "hermano" acogido o socorrido puede ser el ξένος de Mt *25*,35,43-44 (cf. Th. Preiss, *La vie en Christ*, 1951, pp. 75-90), es decir el extranjero en sentido estricto (cf. Mt 27,7, el otro único empleo en los Evangelistas) de otra raza y de otra religión; se le dispensa buena acogida (συνάγειν; cf. Jue 19,18) como al Señor en persona, o se le "asimila" en la Iglesia, lugar de la caridad, cf. Jn 11,52: Jesús da su vida para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos.

31. Mt 12,50; Mc 3,35; Lc 8,21. Los discípulos se convierten en "allegados" del Señor, hasta el extremo de constituir su verdadera familia. Tal proximidad no se funda en los lazos de la sangre, sino en el conocimiento y en el cumplimiento de la voluntad del Padre. Esta fidelidad amorosa establece un nuevo orden de relaciones, una jerarquía de trato entre los hijos de Dios. Si uno está emparentado con Jesús en el culto al Padre se puede pensar que también tiene derecho a un afecto privilegiado por su parte.

SEGUNDA PARTE

LA CARIDAD EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES Y EN EL CUERPO EPISTOLAR, EXCEPTO LAS CARTAS DE SAN JUAN

Capítulo I

LA EPISTOLA DE SANTIAGO Y LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

La redacción de los evangelios sinópticos es posterior a la mayor parte de las epístolas paulinas; pero, por manifestar una tradición oral sin la que resultan ininteligibles los demás escritos neotestamentarios, fue necesario estudiar en primer lugar la palabra y la noción de *agape* en esos tres textos fundamentales. Ahora bien, parece normal que la epístola de Santiago, hermano del Señor y obispo de Jerusalén[1], sea el primero entre todos los escritos cristianos que han llegado a nosotros[2], anterior al concilio de Jerusalén, en el año 50[3].

---

1. Cr., en último lugar, W. K. Prentice, *James the Brother of the Lord,* en P. R. Coleman-Norton, *Studies in Roman Economic and Social History in honor of A. Ch. Johson.* Princeton 1951, pp. 144-151; A. Schlatter, *The Church in the New Testament Period.* Londres, 1955, pp. 57-62. El autor de la Epístola, obispo de Jerusalén, no sería el Apóstol Santiago, hijo de Alfeo, según los *Témoignages du saint Jean Chrysostome et de saint Jérome sur Jacques, le frère du Seigneur,* recogidos por S. Lyonnet, en *Recherches de Science religieuse,* 1939, pp. 335-351.

2. Dirigida a las comunidades judeo-cristianas dispersas al norte de Palestina, esta instrucción moral es un "modelo de la homilética judía de las sinagogas adaptada por un autor cristiano" (J. Chaine, *L'Épître de saint Jacques.* Paris, 1927, p. LXIII; cf. M. H. Shepherd, *The Epistle of James and the Gospel of Matthew,* en *Journal of Biblical Literature,* 1956, pp. 40-51). Según A. Meyer, (*Das Rätsel des Jacobusbriefes.* Giessen, 1930): *Un* presupuesto *Tes-*

Tres veces designa Santiago a sus lectores con esta última fórmula estereotipada, cuyo creador parece claramen-

tamento de Jacob habría hallado una forma particular en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*. Habría sido utilizado por otros escritos contemporáneos de Filón dirigidos a los judíos helenistas, y *Sant.* no sería más que una edición abreviada de esa compilación...

3. La doctrina específicamente cristiana apenas ha sido asimilada, la asamblea de los creyentes es todavía una sinagoga (2,2), el bello nombre que acaban de recibir (v. 7) parece ser el de χριστιανοί otorgado por primera vez en Antioquía (Act 11,26), hacia el año 44. La ausencia de exordio después del saludo indica que el formulario epistolar no ha recibido todavía su estructura oficial (χαίρειν, *l.* χάριν; cf. K. PIEPER, *Die Entstehung des Jacobus briefes*, en *Theologie und Glaube*, 1934, pp. 472ss), etc. Si la Vulgata y los unciales ℵ, *A*, *B*, colocan esta carta antes que *Pe.*, *Jud.*, y *Jn*, parece que se debe a su anterior fecha de composición. J. TOBAC (*Le problème de la justification dans saint Paul et dans saint Jacques*, en *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1926, pp. 797-805) ha demostrado que no hay punto de contacto, y todavía menos de polémica, entre la doctrina apostólica esencial y las reflexiones de Santiago. Nosotros suscribimos por entero las conclusiones de V. ROSE: "La Epístola tiene razón de ser en los primeros años de la predicación evangélica, en los orígenes del cristianismo; se explica antes del Concilio de Jerusalén. Por el contrario, después del 51 resulta un enigma, aparece como tipo de especie aberrante" (*L'Épître de saint Jacques est-elle un écrit chrétien? R.B.* 1896, p. 534). Este era ya el juicio de E. H. PLUMPTRE (*The general Epistle of St. James*. Cambridge, 1888), que cita antecesores (p. 42), y ésta será también la opinión de KNOWLING, (*The Epistle of St. James*. Londres, 1904), TH. ZAHN (*Einleitung in das Neue Testament*. Leipzig, [3]1906); J. E. BELSER (*Die Epistel des heiligen Jakobus*. Fribourg-B., 1909); CAMERLYNCK (*Commentarius in Epistulas catholicas*. Bruges, 1909); J. B. MAYOR (*The Epistle of St. James*[3]. Londres, pp. CXXI-CLIII); E. B. ALLO (*Apologétique du Nouveau Testament*, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1927, p. 149); M. MEINERTZ (*Der Jakobusbrief*. Bonn, [3]1924); O. BARDENHEWER (*Der Brief des heiligen Jakobus*. Fribourg-B., 1928); G. KITTEL (*Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum*, en ZNTW, 1931, pp. 145-156); IDEM (*Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes*, ibid., 1942, pp. 71-105); IDEM (*Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter*, ibid., 1950-51, pp. 54-112); A. CHARRUE (*Les Épîtres catholiques*. Paris, 1938, p. 386); H. HÖPFL, B. GUT (*Introductio specialis in Novum Testamentum*. Roma, [4]1938, III, p. 465); W. MICHAELIS (*Einleitung in das Neue Testament*. Berne, 1946, pp. 284-286); S. CAROFALO (*Le Epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni, e Giuda*. Turin, 1947); M. MEINERTZ (*Theologie des Neuen Testamentes*. Bonn, 1950, I, p. 213); C. H. POWELL, (*Faith in James and ist Bearings on the Problem of the Date of the Epistle*, en *The Expository Times*, LXII, 10; 1951, pp. 311-314); R. LECONTE (*Les Épîtres Catholiques*. Paris, 1953, p. 20); A. ROSS (*The Epistles of James and John. Grand Rapids*, 1954, pp. 19-20); T. GARCÍA DE ORBISO (*Epistola sancti Jacobi*. Roma, 1954, p. 47); A. FEUILLET (*Le sens du mot Parousie dans l'Évangile de Matthieu*, en *The Background of the*

te ser él mismo: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί[4]. Efectivamente, no tiene paralelo en la literatura judía e introduce siempre una exhortación cuya seriedad subraya[5]. Evidentemente, ἀγαπητός se une a ἀδελφός, y es normal que los hermanos que se sienten y se quieren estrechamente unidos en una misma vida religiosa y moral, sean calificados de "amados" en virtud de esa misma "comunión". Pero lo mismo según el griego clásico —al que se aproxima el estilo de la epístola— que según el uso de los Setenta, el acento no recae sobre la intensidad del amor: "Hermanos míos amadísimos"[6]. Es, más bien, una designación honorífica, un título de nobleza; y la verdadera traducción sería: "Mis queridos reverendos hermanos". En otras palabras, ἀγαπητοί alude menos a la virtud de la caridad propiamente dicha que a la θρησκεία[7], a esa "religión" socialmente definida y manifestada que une a los lectores y al autor en el mismo servicio de Dios.

Santiago desconoce el sustantivo ἀγάπη[8], pero emplea tres veces el verbo ἀγαπάω, y siempre en una acepción religiosa estrictamente tradicional.

New Testament and its Eschatology. Cambridge, 1956, pp. 261-280). Proporcionan la bibliografía J. B. COLON (*L'Épître de Jacques*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, VIII, 260-283) y W. BIEDER, *Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes*, en *Theologische Zeitschrift*, 1949, pp. 93-113.

4. *1*,16,19; 2,5. ἀδελφοί simplemente es empleado en 4,11; *5*,7,9-10; ἀδελφοί μου, en 1,2; 2,1,14; *3*,1,10,12; *5*,12,19. En un escrito judío también esta fraternidad lo es primeramente de raza, pero como en Israel implica la fraternidad de la fe (cf. 2,1), el hermano es también el "correligionario". Si esta denominación se coteja con los escritos de Qumrân, la fraternidad debe entenderse sobre todo del lazo que une a los hijos de la nueva Alianza, sumisos a la voluntad de Dios y obedientes a una misma regla moral.

5. La fórmula sigue inmediatamente a un verbo "parenético" en imperativo (presente o aoristo) o en indicativo presente; 1,16, Μὴ πλανᾶσθε; 1,19, Ἴστε; 2,5; Ἀκούσατε.

6. Esta mala interpretación se debe originariamente al *dilectissimi* de la Vulgata; la *Vetus Latina* (texto español) traducía exactamente *dilecti* (cf. edic. Erzabtei Beuron; Fribourg, 1956), y san Jerónimo hará notar con razón a Panmaquio: "ἀγαπητός, *dilectus est, non dilectissimus*" (Ep 57,12).

7. Sant 1,26-27; cf. Act 26,5.

8. Omisión significativa desde el punto de vista de la evolución semántica, por ser el sustantivo algo excepcional en la tradición sinóptica. Es san Pablo quien verdaderamente le ha introducido en la lengua cristiana.

1,12: Μακάριος ἀνὴρ[1] ὃς ὑπομένει[2] πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν επηγγείλατο[3] τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτον. Bienaventurado el varón que soporta [la] tentación, porque una vez superada [la] prueba, recibirá la corona de la vida de aquel que la ha prometido a los que le aman".

Esta afirmación, enunciada ya anteriormente[4], no hace más que expresar una de las ideas maestras del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre el πειρασμός: El justo que se decide a servir a Dios, debe ser "probado"[5]. Así como un metal precioso es "probado" y purificado por el fuego, también es necesario que los hombres pasen por el crisol de las pruebas morales a fin de que manifiesten la calidad, la solidez de su amor al Señor, y para que tengan la posibilidad de ejercitar y desarrollar su virtud[6]. El sufrimiento o las persecuciones son como una exploración o un sondeo del corazón del hombre, efectuado por el mismo Dios, para cerciorarse de la fidelidad de los suyos; y por conocer la propia debilidad pide el cristiano al Señor que no le "ponga en tentación"[7]. Corresponde con toda propiedad a la ὑπομονή *soportar*, tolerar estos males de origen providen-

---

1. ἄνρρωπος, *A*, Ψ.
2. ενεῖ, *K,L,P*.
3. ὁ Κύριος *add. C,K,L,P, Syr. Hex.*, von Soden; ὁ θεός, *add.* Pesch. Vulg.
4. 1,2: Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, [8]γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν κτλ.
5. Eclo 2,1: Τέκνον, ἐι προσέρχῃ δουλεύειν κυρίῳ, ἑτοίμασον τὴν ψυχήν σου εἰς πειρασμόν; cf. Jdt 8,22-26; Act 20,19; 2 Tim 3,12: πάντες δὲ οἱ θέλοντες ζῆν εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται.
6. Job 23,10; Sab 3,5; Eclo 2,5, que Dom Calmet comenta así: "Lo que es el fuego para los metales, eso son los contratiempos y las humillaciones para los hombres. Un metal de mala ley se derrite en el fuego, en vez de refinarse. El hombre malvado se pierde en los males de esta vida, en lugar de perfeccionarse con ellos. El fuego no convierte al mental en falso y corrompido; demuestra lo que era antes. De manera semejante las aflicciones hacen ver lo que somos, si nuestra virtud es sólida y verdadera, o si es simplemente aparente y superficial". Cf. XXXIV, 10, y nuestro comentario, en *La Sainte Bible*. Paris, 1946, VI, pp. 570-571.
7. Mt 6,13; cf. Lc 8,13.

cial [8], es decir, perseverar sin protesta en la unión con Dios [9]. Al final de esa experiencia espiritual —verdadera prueba—, el hombre queda aprobado o calificado: δόκιμος [10]; ha dado pruebas de su valor.

Para Santiago, esta constancia no es sólo un elemento mayor o un resumen de la vida moral, es una condición de la vida eterna, la garantía de la bienaventuranza: Μακάριος ἀνήρ! [11]. El probado, en efecto, recibirá "la corona de la vida" [12]. En el Antiguo y en el Nuevo Testamento, la corona, emblema de la realeza, es también la recompensa de los vencedores [13], una señal de honor [14], de fiesta y de alegría [15]; todos los matices que son aquí evocados, y que forman "la corona de la vida" (Ap 2,10), el equivalente de la "corona de justicia" de 2 Tim 4,8, o de la "corona de gloria" de 1 Pe 5,4. Sin embargo, el acento está puesto sobre el triunfo del que persevera, del que se ha conservado a pesar de todo, y cabe recordar a Zac 6,14 según los Setenta: ὁ δὲ στέφανος ἔσται τοῖς ὑπομένουσιν.

---

8. Si Sant 1,13-14 precisa que la "tentación" brota de la concupiscencia del hombre y no viene directamente de Dios, lo hace en un sentido distinto del v. 13 que considera la tribulación-persecución, como claramente lo ha visto W. L. Knox (*The Epistle of St. James*, en *The Journal of Theological Studies*, 1945, p. 11); según este autor, *Sant.* sería ¡una colección de fragmentos de Genizah, provinientes de la Iglesia de Pella o de Jerusalén!

9. Sant 5,11; cf. Mt 24,13; Lc 21,19; Rom 5,4; Hebr 5,36; 12,1; cf. C. Spicq, *L'Êptre aux Hébreux*. Paris, 1952, pp. 6ss.

10. Como 2 Tim 2,15; cf. 1 Cor 11,19; 2 Cor 13,7; y ἀδόκιμος, 1 Cor 9,27; 2 Cor 13,5; Tit 1,16; 2 Tim 3,8.

11. El semitismo de la expresión es puesto de relieve por todos los comentaristas (cf. Sal 1,1; Job 5,17; Eclo *14*,1,20) y se encuentra en Rom 4,8 que cita al Sal 32,2. Según 4 *Mac* 7,22: el filósofo que sigue con piedad e íntegramente la regla de la filosofía y que cree en Dios "sabe que es una dicha sufrir por la virtud toda clase de sufrimientos, διὰ τὴν ἀρετὴν πάντα πόνον ὑπομένειν μακάριόν ἐστιν". Debe leerse G. Lejeune Dirichlet, *De Verbum macarismis*. Giessen, 1914.

12. τῆς ζωῆς es un genitivo epexegético (cf. 1 Pe 5,4; *Ep. de Aristea*, 280). La corona consiste en la recepción de la vida eterna.

13. El Cristo coronado del Apocalipsis (6,2; 14,14; 19,12); el atleta vencedor de 1 Cor 9,25.

14. *Ep .de Aristea*, 280 y 320; Filón, *De Somn.* II, 62; Is 62,3; Sal 21,4; Prov 4,9; 16,31; 17,6; 1 Tes 2,19; Flp 4,1; Apoc 3,11.

15. Eclo 1,11; 6,31; cf. J. H. Ropes, *Epistle of St. James*, Edimbourg, 916, pp. 150-152. Para los paralelos profanos, cf. J. Köchling, *De coronarum apud antiquos vi atque usu*. Giessen, 1914.

Efectivamente, Santiago recuerda esta corona como prometida por Dios[16]. El aoristo medio ἐπηγγείλατο parece indicar la referencia a un texto o a una sentencia del Señor. Pudiera ser Zac 6,14. También se ha pensado en Sab 5,16: Δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν... διὰ τοῦτο λήμψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους εκ χειρὸς Κυρίου o en Dan 12,12: Μακάριος ὁ ἐμμένων, y en algún *logion agraphon de Jesús*[17]. Pero si se compara nuestra "promesa" con 1 Jn 2,25: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον y con Ap 2,10: ἕξετε θλῖψιν... γίνου πιστὸς ἄχρι θανατου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, parece preferible atribuir este macarismo al conjunto de la revelación de Cristo sobre la vida eterna. En efecto, el acento de la promesa recae sobre el final propiamente cristiano, τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Seguramente que "los que aman al Señor" es una locución corriente en la antigua alianza[18], pero la novedad está en la unión de ὑμομονή y ἀγαπᾶν[19], en haber asociado el tema de la vida moral "en la perseverancia" al de la caridad para con Dios. Mientras que la primera parte del versículo expresa la tradición israelita más común, la segunda la toma en sentido cristiano, o mejor se asocia a ella, sin que pueda discernisse si la bienaventuranza pertenece al que soporta o al que ama[20]. Sólo se puede hacer constar que hay una correspondencia rigurosa entre la fidelidad perseverante y la recom-

16. De acuerdo con la costumbre judía (cf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 751), Dios no es nombrado (cf. Lc 12,20; Gal 1,5).

17. Cf. RESCH, *Agrapha*. Leipzig, 1906, pp. 34ss; V. ROSE, *l.c.*, p. 525.

18. Ex 20,6; Dt 5,10; 7,9; Jue 5,31; Sal 5,11; 145,20; Eclo 1,10; 31,19; 34,16 et. Comparar con *Test. Sim.* 3,16; *Henoc* 108,8; *Sal. Salom.* 4,29; 6,9; 10,4; 14,1.

19. Debe tenerse en cuenta sin embargo que en el texto paralelo de 1 Cor 2,9 (cf. CLEMENTE DE ROMA, 34,8), san Pablo parece referirse a Is 65,17 y 64,3-4, donde sustituye el τοῖς ὑπομένουσιν del original por τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. En Sant 2,5, lo prometido a los que aman a Dios es la herencia del reino; de manera que estos tres textos neotestamentarios *prometen* la *bienaventuranza* a la *agápe* en términos casi idénticos. Por consiguiente queda uno autorizado para ver en este estico una fórmula tradicional que L. GRY ha rastreado en el Targum arameo de Isaías (*Les Dires prophétiques d'Esdras*. Paris, 1938, 1, p. 76).

20. Nótese la coexistencia del singular μακάριος ἀνήρ y del plural τοῖς ἀγαπῶσιν.

pensa, y que ésta se atribuye a los que aman; de donde se puede sacar la conclusión de que tal perseverancia es un efecto del amor, o al menos que Dios otorgará la corona de la vida a aquellos que han perseverado por amor. Lo que es claro, y muy importante desde el punto de vista semántico, es que ἀγαπᾶν conserva aquí su acepción de los Setenta de adhesión religiosa y de fidelidad moral, que se traduce en "obras". Este verbo no tiene todavía el significado específicamente teológico que le dará San Pablo. Evoca una disposición general del alma, una actitud espiritual ante Dios, que se caracteriza sobre todo como una preferencia y una elección que orientan toda la vida moral. De hecho, Santiago opone "aquellos que aman a Dios" al "rico que se marchita en sus empresas" (v. 11), y este contexto sugiere una referencia al *logion* de Mt 6,24; "Nadie puede servir a dos señores: porque o bien odiará a uno y amará a otro..."[21]. Este *macarismo* de la *agape* perseverante, que San Pablo calificará de inalterable (Ef 6,24), ha salido directamente de las bienaventuranzas del sermón de la montaña, especialmente de las últimas (Mt 5,10-12; Lc 6,22-23), que prometen una recompensa abundante (ὁ μισθὸς πολύς) en los cielos a los que son perseguidos, insultados y calumniados. A partir de ahora, según Jesús, las víctimas deben alegrarse y regocijarse, y el μακάριος ἀνήρ de Santiago es precisamente el cristiano odiado y proscrito[22].

Sin embargo, la corona de la vida no será otorgada más que después de la muerte y solamente a los caritativos; aunque τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν tiene un matiz puramente escatológico, idéntico al de 1 Cor 2,9; 2 Tim 4,8, y también

21. J. H. Ropes (*op.c.*, p. 3) destaca como principio dominante de toda la Epístola la convicción de que Dios y el mundo son incompatibles como objetos de afecto por parte del hombre. H. Priesker (*Der Eigenwert des Jakobusbriefes in der Geschichte des Urchristentums*, en *Theologische Blätter*, 1934, col. 229-236) subraya la exigencia totalitaria de la ética de esta Epístola.

22. Esta afinidad con las Bienaventuranzas evangélicas es tanto más cierta cuanto que *Sant.* promulga otros dos macarismos, exactamente análogos: 5,11: μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας, y 1,25 respecto del hombre que cumple la Ley perfecta, la ley de libertad que Jesús fija al principio de su ministerio. Es notabilísimo que el único *logion ágraphon* citado por san Pablo sea también una bienaventuranza del amor, Act 20,35.

Rom 8,28-30. Finalmente, debe subrayarse que el primer uso de ἀγαπᾶν en la literatura neotestamentaria designa el amor del hombre para con Dios y la alegría que le causa [23].

2,5: "Οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ [1] πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. —¿No escogió Dios a los pobres según el mundo [para que sean] ricos por [la] fe y herederos del reino que ha prometido a los que le aman?"

Santiago condena la acepción de personas y exhorta a sus lectores a no mostrarse parciales en favor de los ricos. Es preciso regular los propios juicios sobre los pensamientos de Dios. Ahora bien, Dios ha escogido deliberadamente [2] a los pobres para hacerlos miembros de su Iglesia [3]. Los πτῶχοί son aquellos a los que el mismo Cristo evangelizó (Lc 7,22), es decir, los indigentes, los que no tienen bienes terrenos, pero también los humildes y los pequeños; finalmente, los "piadosos", las almas despegadas de este mundo y abandonadas por completo en las manos de Dios [4]. La elec-

23. Este matiz de felicidad atestiguado desde Homero, en el uso clásico, se halla también en Plutarco (μὴ καταφρονῶν ἀλλὰ χαίρων καὶ ἀγαπῶν, *Quomodo quis in virtute,* 10; μη ἀγαπῶν... ἀλλὰ κλαίων, *De tranq. anim.* 10) y por lo mismo debía ser captado por los contemporáneos. Por otra parte, la correlación λήμψεται... ἀγαπῶσιν hay que cotejarla con ἀγαπαν καὶ δέχεσθαι (PLUTARCO, *Numa,* 14), donde se encuentra el primitivo significado de ἀγαπᾶν, acoger; lo que prueba, en contra de A. Nygren, que la primitiva Iglesia atribuía la *agápe* a los hombres "receptivos" y no solamente a Dios.

1. Los copistas han tratado de aclarar este *dativus commodi* (cf. Act 7,20; 2 Cor 10,4), especialmente los minúsculos, glosándolo ἐν τῷ κοσμῷ o por medio del genitivo τοῦ κόσμοω (*A*[2],*C*[2],*K,L,P*).

2. ἐκλέγω es un verbo técnico del AT que expresa especialmente la elección de Israel como pueblo de Dios; en el origen de esta elección se encuentra el amor (Dt 4,37; 14,2; *Prolégomènes,* pp. 84, 90). Compárese desde el punto de vista literario con *P.S.I.*, IV, 422, 14, ταῦτα τὰ ἀσθενέστερα ἐγλεξάμενος (s. III a. J.-C.).

3. Es un hecho reconocible, cf. 1 Cor 1,26-29.

4. Cf. *R.B.* 1947, pp. 324-332; A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé.* Paris, 1953.

ción divina las enriquece con bienes sobrenaturales [5]. El contraste es intencionado y tradicional [6] a partir de Lc 1,53: Aquellos que humanamente no tienen nada son colmados divinamente; el verdadero tesoro es la fe. Es muy posible que κληρονομεῖν βασιλείαν sea una simple redundancia que signifique la "posesión de los bienes mesiánicos y la entrada en la sociedad cristiana. Pero el uso de esta fórmula [7], siempre escatológica, invita a establecer una relación cronológica y teológica entre la elección divina, el llamamiento a la fe y la entrada en el reino de los cielos. Esto supuesto, habrá que ver en este versículo una referencia a la enseñanza del Señor: Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ (Lc 6,20; Mt 5,3.5).

Pero así como en Sant 1,12 no eran sólo los sufrimientos, ni la paciencia, los que aseguraban la posesión de la vida eterna, tampoco aquí el hecho de ser pobre es una condición suficiente para salvarse. Se ha repetido que la promesa de Dios se dirige "a los que le aman". Este final tiene el mismo sentido que en 1,12, aunque insinúe que la ἀγάπη del cristiano depende de la elección divina, que es efecto de la misma, su resultado o término. Ya no son los resistentes-perseverantes los aptos para dar muestras de amor, sino los pobres. También en este punto el pensamiento de Santiago depende inmediatamente de la enseñanza de Jesús. Porque, según la tradición sinóptica, nada apaga tanto la caridad como la posesión de las riquezas, y nada dispone el corazón para amar a Dios como la libertad frente a los bienes de este mundo [8]. De esta forma, los πτωχοί creyentes, herederos del derecho del reino celestial, por pura bondad divina, están completamente dispuestos para entrar en posesión de ese reino, porque su corazón está perfectamente preparado por la ἀγάπη para con Dios. En su caso, este amor no puede dejar de tener un matiz privilegiado de

5. Cf. *Ep. de Aristea*, 15, τελείᾳ καὶ πλουσίᾳ ψυχῇ; Lc 12,21, εἰς θεὸν πλουτῶν; 1 Cor 1,5; 1 Tim 6,18.

6. Cf. 2 Cor 6,10; 8,9; Apoc 2,9: οἶδα σου τὴν θλῖψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ. *Testamento de Judá*, 25,4: καὶ οἱ ἐν πτωχείᾳ διὰ Κύριον πλουτισθήσονται.

7. Mt 25,34; 1 Cor 6, 9-10; 15,50; Gal 5,21.

8. Mt 13,22: 19,16-30; Mc 10,23; 1 Tim 6,10.

gratitud. Con fórmulas técnicas del lenguaje del Antiguo Testamento, Santiago no expresa en menor grado lo que hay de más específico en la religión de la nueva alianza: La bienaventuranza es una cuestión de amor. Dios no tiene en cuenta más que la *agape* que se le profesa. Las almas se clasifican según su aptitud para amar, y la vocación a la πίστις se ordena a la manifestación y a las obras de la caridad [9].

2,8: "Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε. — Si en verdad cumplís [la] ley regia de la Escritura: *Amarás al prójimo como a ti mismo*, bien hacéis".

La primera parte de este capítulo está consagrada a la acepción de personas (προσωποληψία, v. 1), que prodiga las señales de honor y los servicios efectivos a unos, y los niega a otros, por razones ajenas a su mérito real, y hasta contrarias a las sugerencias de la fe. Concretamente los destinatarios de la epístola no tienen más que desprecio para los pobres (ἠτιμάσατε, v. 6) —por los que Dios tiene predilección (v. 5)— mientras multiplican sus agasajos respecto de los ricos (v. 3). Sin duda que estas señales de respeto son normalmente las de la más auténtica caridad, y parece normal que esos cristianos parciales y defectuosos hayan recusado el reproche: Al honrar a los ricos manifestamos nuestra caridad para con el prójimo [1]. De donde la conce-

---

9. E. STAUFFER comenta: "Dios ha encontrado al pobre suficientemente bueno para llamarle a su βασιλεία (2,5). Por tanto el amor es claramente la Ley del nuevo reino, la νόμος βασιλικός (2,8). Tal amor es acto de la fe, reclamado por lo fe, hecho posible por la fe y, en razón de la fe, es imputado por justicia (2,14ss). Acto de la fe, es también el amor para con Dios que se encuentra detrás de todo amor fraterno. Este amor se sostiene firmemente en Dios y en sus mandamientos a lo largo de la lucha contra las pasiones, y en sus promesas en el largo tiempo de la aflicción y del combate. Es sólido en la ὑπομονή (1,2ss)" (art. ἀγαπάω, G. KITTEL, *Th. Wört.* I, pp. 52-53).

1. Se trataría aquí del amor prescrito por el Señor lo mismo que de la libertad predicada por san Pablo. Los Apóstoles repetían a por-

sión escéptica —*dato non concesso*— de Santiago: Si la ἀγάπη es verdaderamente lo que inspira vuestra conducta, está bien...[2].

Esta caridad fraterna está expresada en términos viejotestamentarios, y por referencia a la autoridad de Moisés más bien que a la de Jesucristo. Se trata de obedecer a una ley, más exactamente, de "cumplirla"[3]. Normalmente, νόμος designa la *torah*, el conjunto de las prescripciones mosaicas[4], y hasta la totalidad de la Escritura, y se distingue del precepto particular (ἐντολή, Mt 22,36); pero el contexto no se fija más que en un solo mandamiento. Así como κατὰ τὴν γραφήν, al traducir una cita, no se refiere más que a un solo texto del Antiguo Testamento[5], νόμος debe ser el equivalente de ἐντολή, pero señalando que tal artículo del códi-

---

fía los grandes principios de la moral cristiana; nadie podía ignorar su valor y su extensión, pero un buen número de fieles apelaban a ellos para encubrir sus extravagancias, y hasta sus propios pecados.

2. Este valor concesivo y ligeramente adversativo de μέντοι (2 Tim 2,19; Jud 8) es comúnmente admitido, especialmente por J. A. Ross (*Epistle of St. James*. Edimbourg, 1916), Fr. Hauck (*Der Brief des Jakobus*. Leipzig, 1926); J. Chaine (*L'Épitre de saint Jacques*. Paris, 1927); A. Charrue y J. Marty que comentan: El NT emplea μέντοι (μέν, τοί) ocho veces, cinco de ellas en el cuarto Evangelio. Al principio, esta partícula no era más que una afirmación, μέν, reforzada; cf. *P. Tebt*. II, 411, 12 (s. II d. J.-C.), μηδὲν μέντοι θορυβηθῇς.

Poco a poco adquirió el valor de un simple: pero (Jn 20,5), o de una concesión: sin duda, es cierto que. Entendida de esta manera, parece ligar a los versículos precedentes la argumentación que comienza aquí haciendo justicia a una objeción o justificación..., cf. 1, 13; 2,18. El autor atribuiría a sus supuestos interlocutores este pensamiento: si demostramos a los ricos deferencia y consideraciones, se debe a que les aplicamos el mandamiento de la Ley: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Lev 19,18). Pero el contexto hace más bien de esta aparente excusa, que no sería más que un pretexto, del razonamiento que Santiago opone a la προσωποληψία (v. 9), para terminar por establecer a través de ella la maleficencia. V. 8, si efectivamente cumplís... está muy bien; v. 9, pero si (como yo lo constato) sucumbís a la προσωποληψία, pecáis, violáis el mandamiento "regio" del amor; vv. 10-11, por este motivo, transgredís toda la Ley, porque el faltar a uno de sus preceptos incluye la infidelidad a su conjunto orgánico" (*L'Épitre de Jacques*. Paris, 1935, p. 81).

3. νόμον τελεῖν, Rom 2,27; cf. *Sant* 1,25, εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας.

4. Cf. ὅλον τὸν νόμον, v. 10.

5. Cf. γραφή aplicándose a un solo pasaje de la Escritura, Mc 12,10; Lc 4,21; Jn 19,24,37.

go es norma de vida. Por consiguiente, el precepto calificado de real es el de la caridad[6]. ¿Cómo entenderlo?

Eso pudiera ser una designación de excelencia, un título honorífico[7], al estilo de τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας (Sab 5,16), βασίλειον ἱεράτευμα (1 Pe 2,9); dignidad que debe entenderse en sentido estricto, cuando va unida a personas o cosas emparentadas con el rey. En este sentido llama Filón "camino real" al que conduce a Dios, rey del universo[8]; en esta acepción, "la ley real" de Santiago sería la que emana de la autoridad soberana de Dios[9], o también la que rige a los miembros de su βασιλεία[10]: El νόμον βασιλικόν rige a los herederos del reino, no a los esclavos. De todos modos, el epíteto "real" implica una idea de valor, de calidad y de perfección; y en este sentido ha sido aplicado

6. A excepción de J. MARTY y M. DIBELIUS (*Der Brief des Jakobus*. Göttingen, [8]1956), es la exégesis de casi todos los comentaristas. Cf. además O. MICHEL, *Das Gebot der Nächstenlieb in der Verkündigung Jesu*, en *Die soziale Entscheidung, hg. v. H. Koch*. Tübingen, 1947, p. 80; M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testamentes*. Bonn, 1950, I, p. 239; V. WARNACH, *Agape*, p. 145.

7. Metáfora corriente en los Estóicos y en FILÓN, especialmente a propósito de la virtud, βασιλικὴν ἀρετῆς ὁδόν (*Quod Deus immut.* 180); cf. 4 Mac 14,2: "¡Oh razones más reales que los reyes, más libres que los hombres libres!", pasaje con el que debe cotejarse la ley de libertad de Sant 1,25.

8. *De post.* C. 101: ἐπειδὴ γὰρ πρῶτος καὶ μόνος τῶν ὅλων βασιλεὺς ὁ θεός ἐστι, καὶ ἡ πρὸς αὐτὸν ἄγουσα ὁδὸς ἅτε βασιλέως οὖσα εἰκότως ὠνόμασται βασιλική, ταύτην δ' ἡγοῦ φιλοσοφίαν... 102: ἐμφανῶς ἐπιδεδεῖχθαι ὅτι ταὐτόν ἐστι τῇ βασιλικῇ ὁδῷ τὸ θεοῦ ῥῆμα; cf. *P. Petr.* III, 31,5: πορευομένου ἐπὶ τῆς βασιλικῆς ὁδοῦ (240 a. J.-C.); III, 26,15: ὁ πράκτωρ ὁ ἐπὶ τῶν βασιλικῶν προσόδων τεταγμένος (el funcionario que cobra los impuestos reales); DITTENBERGER, *Syl.* I, 426, 25, etc.

9. Cf. 2 Mac 3,13: "En virtud de órdenes recibidas del rey, δι' ἃς εἶχε βασιλικὰς ἐντολάς". Esta es la interpretación de H. WINDISCH, H. PREISKER (*Die katholischen Briefe*. Tübingen, [3]1951, p. 15), y antes de A. DEISSMANN (Licht von Osten. Tübingen, [4]1923, p. 310, n. 4) que cita una inscripción de Pérgamo de la época de Trajano (*Athenische Mitteilungen*, 1902, pp. 48ss) y que formula una ley municipal con este encabezamiento: τὸν βασιλικὸν νόμον ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν; la ley es calificada de real porque fue promulgada por un rey de Pérgamo.

10. νόμον βασιλικὸν estaría introducido por la mención precedente de los κληρονόμους τῆς βασιλείας del v. 5. Así es como lo entienden TH. ZAHN (*Einleitung*, I, p. 82); J. B. MAYOR; G. J. KNOWLING (*The Epistle of St. James*. Londres, 1904); E. WALTER (*Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament*. Fribourg-B., [2]1942, p. 140).

constantemente a νόμος: ley real es la ley perfecta. En este sentido escribía el Ps-Platón: "Del mismo modo, en los escritos que tratan de lo justo y de lo injusto, y de manera general de la organización de la ciudad y de la forma de gobernar, todo lo que es correcto, es ley real —τὸ μὲν ὀρθὸν νόμος ἐστὶ βασιλικός—; no lo que no lo es y que parece ley a los ignorantes; porque, de hecho, es ilegal"[11].

Pero esta misma excelencia implica supremacía, y se dice que la astronomía es βασιλὶς τῶν ἐπιστημῶν[12]; la piedad, βασιλὶς τῶν ἀρετῶν[13], al tiempo que el sabio es un soberano[14]. Cuando se trata de una virtud, la realeza consiste en ordenar y regir la actividad del hombre: πᾶσα βασιλὶς ἐστί καὶ ἄρχουσα καὶ ἡγενομεύουσα τῶν κατὰ τὸν βίον πραγμάτων[15].

En el caso de Sant 2,8, la ley real es la de Lev 19,18, el precepto del amor al prójimo[16], pero en cuanto promulgado por Cristo y situado dentro de su enseñanza en un puesto sin par. Parece cierto, efectivamente, que al calificar de real al mandamiento de la ἀγάπη fraterna, Santiago se refiere a la tradición oral consignada en Mt 22,39; Mc 12,31; Lc 12,27,

---

11. Ps. Platón, Minos, 317; cf. Idem, *Carta* VIII, 354*c*: νόμος ἐπειδὴ κύριος ἐγένετο βασιλεὺς τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' οὐκ ἄνθρωποι τύραννοι νόμων; Jenofonte, *Econ.* XIV, 7: οἱ δὲ βασιλικοὶ νόμοι οὐ μόνον ζημιοῦσι τοὺς ἀδικοῦντας ἀλλὰ καὶ ὠφελουσι τοὺς δικαίους. En el *De spec. leg.* IV, 168, Filón entiende la "vía real" de un camino central o mediano, en el que la Ley evita todo exceso y todo defecto: βασιλικὴν δ'εἴωθε Μωυσῆς ὀνομάζειν ὁδὸν τὴν μέσην, ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως οὖσαν μεθόριον; cf. *De vit. Mos.* II, 4 donde la Ley es real, porque es justa, al prescribir lo que es necesario hacer, y por prohibir lo que no se debe hacer.

12. Filón, *De congr. erud.* 50.

13. Idem, *De spec. leg.* IV, 147.

14. Sentencia estoica: Καὶ μόνον εἶναι τὸν σοφὸν βασιλέα τε καὶ βασιλικόν, τῶν δὲ φαύλων μηδένα· τὴν γὰρ βασιλείαν ἀρχὴν ἀνυπεύθυνον εἶαι καὶ τὴν ονωτάτω καὶ τὴν ἐπὶ ποσαις (Estobeo, II, 7,11*m*; t. II, p. 108); cf. Diógenes Laercio, VII, 122: οὐ μόνον δ' ελευθέρους εἶναι τοὺς σοφούς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας τῆς βασιλείας οὔσης ἀρχῆς ἀνυπευθύνου.

15. Filón, *De mut. nom.* 80.

16. Es una de las cuatro citas expresas del AT hechas por Santiago, cf. 2,23 (Gen 15,6); 4,6 (Prov 3,34); 5,20 (Prov 10,12), y quizá es la más conforme con la "intención" del original, porque Lev 19,18 no manda amar al prójimo sino después de haber prohibido ser parcial para con el pobre y tener especiales deferencias con el poderoso (v. 15).

y de la que él mismo es uno de los primeros órganos. Según San Mateo, el Señor había comentado: ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται[17]; según San Marcos: μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν. Esta supremacía era tan clara que el escriba glosaba por sí mismo: περισσότερόν ἐστίν πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν; lo que mereció esta aprobación de Jesús: "No estás lejos del βασιλεία de Dios", o según San Lucas: τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ, lo que recuerda el καλῶς ποιεῖτε de Santiago[18]. No se trata aquí de coincidencias fortuitas, porque el "segundo mandamiento" será entendido de manera semejante por San Pablo, cuya formulación es todavía más enérgica[19]. Por tanto, puede concluirse que la caridad fraterna es un precepto real, primeramente a causa de su dignidad y de

---

17. Cf. *supra*, pp. ss. Sant 2,10 parece referirse claramente a este logion: "Todo el que observa la totalidad de la Ley —ὅλον τὸν νόμον— pero tropieza en un punto, se hace justiciable respecto de todos". La Ley es un todo; substraerse a una de sus obligaciones, es quebrantar el todo, es decir, violar el principio general de la obediencia al conjunto de la legislación divina. No es esto la concepción estóica que niega al vicioso la capacidad de producir un acto bueno, ni tampoco la teología cristiana de la información de todas las virtudes por la caridad: todo el que prefiere su propia voluntad a la de Dios en cualquier terreno que sea, lesiona el amor de predilección que debe a Dios. Pero representa la idea judía del justo, señor de sí mismo, cuya virtud es "general" (FILÓN, *De leg. Alleg.* III, 241; *Testamento de Aser*, II, 5-10), y cuya obediencia es inexistente si no es total: "El que hace todas las cosas pero omite una, es culpable respecto de todas especialmente" (*Schabbath*, 70,2); "El que dice: Acepto toda la Ley a excepción de una palabra, desprecia la palabra del Señor y hace nulos sus preceptos" (*Pesikta*, 50,1); "Si se viola un mandamiento leve, se termina por quebrantar un precepto grave; si se quebranta el: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, se terminará por violar el: No te vengarás... No odiarás" (*Sifré Deut.* 187, p. 226); "El que viola todos los mandamientos sacude el yugo y quebranta la alianza y descubre su cara contra la ley; de manera semejante el que viola un solo mandamiento sacude el yugo, descubre su rostro y rompe la alianza" (*Mekhilta Ex.* 6, p. 14); "Todo el que viola un solo mandamiento sacude el yugo, rompe la alianza e insulta a la Torah" (*Sifré Núm.* XV, 22, párr. 111, p. 116).

18. El matiz del adverbio, hoy día, sería: "Perfecto"; compárese con Mt 19,19-20.

19. Rom 13,9-10, ἐν τῷ λόγῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλθσίον σου ὡς σεαυτόν... πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη; Gal 5,14, ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις κτλ.

su importancia en la nueva alianza[20], pero, sobre todo, porque "domina" a los demás mandamientos. Precepto supremo; es el rey de todos los demás. Lejos de estar aislado, impera sobre todo el conjunto de la vida moral. El simple adjetivo βασιλικόν designa, pues, una evolución considerable con respecto a la prescripción del amor de Lev 19; la "cristianiza"[21]. Santiago es el primero y un seguro exegeta del pensamiento de su "hermano" Jesús[22].

Esta novedad religiosa acarrea una innovación semántica. Es la primera vez que se hace alusión a la sinceridad de la ἀγάπη[23], es decir, a las señales de respeto y afecto que no están inspiradas por miras humanas, simpatía natural, y hasta interés personal: La caridad auténtica es desinteresada y hace suyas las predilecciones divinas (v. 5). Esto supone que su "juicio" de estima está iluminado por la fe; la *agape* de los cristianos es, pues, un amor completamente sobrenatural, totalmente opuesto a la φιλία τοῦ κόσμου, que es enemistad con Dios (4,4). Además, esta caridad no tiene valor más que según su intención profunda; es un amor interior y espontáneo que brota de la "ley de la libertad": El cristiano que ama sabe por qué se une y se consagra al prójimo; y su amor gratuito es como el de un rey que sigue siendo dueño de sus favores y de sus dones. Finalmente, la ἀγάπη es un amor esencialmente activo y manifiesto: *Obrar* bien es lo mismo que *amar de verdad*. Precisamente la verdad de la caridad se aprecia en primer lugar por este ca-

20. Cf. *Sifr. Lev.* XIX, 18,89*b*: "Amarás al prójimo como a ti mismo. R. Aqiba: He aquí el mayor principio de la Torah. Ben Azzay: He ahí el libro de las generaciones del hombre; he ahí el mayor principio de la Torah".

21. Tanto más cuanto que el πλησίος no es más que el próximo según la raza, mientras que el prójimo es: todo hombre = ὁ ἕτερος (Rom 13,8).

22. W. Lütgert (*Die Liebe im Neuen Testament*. Leipzig, 1905, pp. 248-255) insiste, con razón, en la afinidad del concepto del amor según Santiago y en la predicación de Jesús según los Sinópticos. J. Halevy niega este profundo parentesco al presentar nuestra Epístola como la *Carta de un Rabino de Palestina* o de un *Misionero esenio enajenado por el Evangelio* (*Revue Sémitique*, 1914, pp. 197-206).

23. Cf. la ἀγάπη ἀνυπόκριτος de Rom 12,9; 2 Cor 6,6; 1 Tim 1,5; Santiago calificará "la sabiduría de arriba" como "imparcial, sin hipocresía" (3,17).

rácter práctico: Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ παραλογιζόμενοι ἑαυτούς (1,22).

Con tal motivo, no se puede por menos de subrayar la espléndida definición de Sant 1,27: "Θρησκεία[24] καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ[25] θεῷ καὶ[26] πατρὶ αὕτη ἐστὶν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου. —La religión pura e inmaculada ante Dios Padre es ésta: Socorrer a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, conservarse sin mancha del lado del mundo". Aun cuando no se mencione la palabra ἀγαπᾶν, es manifiesto que este ejemplo de beneficencia misericordiosa brota de la caridad propiamente dicha. Santiago acaba de disipar la ilusión del cristiano que se cree religioso (θρησκός) porque es fiel a las prescripciones del culto, pero que no sabe frenar su lengua (v. 26): Esta religión es vana[27], y el que la observa está equivocado. ¿Cuál es, pues, la verdadera θρησκεία? Esta palabra, de origen jónico —que no se generaliza hasta la época de Augusto—, es difícil de definir, porque —como nuestras palabras: piedad, devoción, mística— expresa un aspecto de la religión que puede ir desde las más tristes falsificaciones hasta la más alta santidad, y puede decirse que casi cada texto ofrece una acepción diferente de la misma[28]. Se deriva de θρησκεύω "obser-

---

24. γαρ, *add. A, Peschit.*, varios minúsculos.

25. om. א, *E, F, G, H*.

26. om. 102.

27. μάταιος; la palabra caracteriza especialmente al culto idolátrico (Jer 2,5; 10,3; Mal 3,14; Act 14,15; 1 Pe 1,18). Designa a lo que descansa en el aire, no tiene ningún fundamento y no conduce a nada (PLATÓN, *Leyes*, V, 735*b*; cf. *Axiochos* 369*c*); de donde: inútil, vacío y sin contenido (1 Tim 1,6; Tit 1,10; 3,9).

28. La Vulgata traduce *religio*, pero la *Vetus Latina* española: *sanctitas*. El mejor paralelo sería *Corp. Herm.* XII, 23: "Adora a este Verbo, hijo mío, y tribútale culto —προσκύνει καὶ θρήσκευε—. Ahora bien, no hay más que un medio de rendir culto a Dios (θρησκεία μία, el no ser malo". Con R. C. TRENCH (*Synonyms of the New Testament*. Londres, [12]1894, pp. 172-180), debe cotejarse la θρησκεία con la piedad: εὐσέβεια (1 Tim 2,2; 3,15), que etimológicamente expresa una reverencia bien dirigida, un verdadero culto (cf. DIÓGENES LAERCIO, VII, 1,64,119: ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας); de adoración para con Dios: θεοσέβεια (1 Tim 2,10); y de religión, a la vez exacta y diligente en el servicio de Dios, εὐλάβεια (Hebr 5,7; 12,28; cf. Lc 2,25).

var las prácticas religiosas"[29], y con muchísima frecuencia no conserva más que un significado ritual, que designa, por consiguiente, el aspecto ceremonial de la religión[30]. Pero, normalmente, la θρησκεία va asociada a la piedad interior, de la que es expresión[31] aunque se entiende de la religión

29. Heródoto, II, 37 "Los sacerdotes se obligan, puede decirse, a mil otras prácticas religiosas"; II, 65: "Los Egipcios que, por lo general, siguen con meticulosidad las prescripciones de carácter sagrado (Θρησκεύουσι), lo hacen particularmente sobre este punto"; Dittenberger, *Syl.* II, 783,42 (27 de nuestra Era): τοὺς μὲν θεοὺς ἐθρήσκευσεν εὐσεβῶς.

30. Tal es el sentido exacto del culto a los ídolos según Sab *14*,17,27 (cf. Col 2,18). En 4 Mac *5*,6,13, el tirano Antioco ridiculiza a Eleazar el adherirse a las prácticas de los judíos. Filón (*De spec. leg.* I, 315) denuncia al impostor que se tiene por profeta y arrastra a los oyentes a las supersticiones paganas, πρὸς τὴν τῶν νενομισμένων κατὰ πόλεις θρησκείαν θεῶν (compárese con la redacción de la carta de Claudio a los Alejandrinos: τῶν πρὸς θρησκείαν αὐτοῖς νενομισμένων τοῦ θεοῦ, *P. Lond.* 1912; y con la inscripción de Lidia, publicada por J. Keil, *Ein Markttag in Maeonien*, en G. E. Mylonas, D. Raymond, *Studies presented to D. M. Robinson*, San Luis, 1953, pp. 363-370). Plutarco recomienda al esposo cerrar la puerta a las ceremonias vanas y a las supersticiones extranjeras: περιέργοις δὲ θρησκείαις καὶ ξέναις δεισιδαμονίαις αποκεκλεῖσθαι τὴν αὔλεον (*Preceptos conyug.* 19). El plural σρησκεῖαι significa los actos rituales. En 174 los Tiranos de Pouzzoli mencionan "los gastos que tenemos que hacer para los sacrificios y para el culto de nuestras divinidades nacionales, que aquí tienen sus templos —εἴς τε θυσίας καὶ θρησκείας τῶν πατρίων ἡμῶν θεῶν" (Dittenberger, Or. II, 595, 9 y 23). θρησκευτής es el adorador. El 14 de junio del 171, los sacerdotes del pueblo de Bacchias piden al Estratega la abolición de una orden de Exboleo que les envía a trabajar lejos de su templo a fin de hallarse en estado de "cumplir diariamente las ceremonias de los dioses para la conservación de nuestro Señor el Emperador, τὰς τῶν θεῶν θρησκείας ποιεῖσθαι γεινομένας" (*P. Yale,* 349, 21, editado por E. H. Gilliam, *Archives of Temple of Soknobraisis*, en *Yale Classical Studies,* 1947, p. 251). En 202-204, dos sacerdotes testifican que han cumplido fielmente los ritos, εποιησάμεθα θρησκείας τῶν θεῶν (*P. Yale,* 324,8; ibid., p. 270). Se sabe que los sacerdotes negligentes son punibles con una multa de doscientas dracmas, ἱερεὺς καταλειπὼν τας θρησκείας (*Gnomon del Idiólogo,* 75).

31. Cf. La secta de los Samaritanos (Σαμαρῖται τὴν θρησκείαν) en un papiro de Hermópolis publicado por H. I. Bell, B. R. Rees (*A Repudium from Hermopolis*, en *Eos. Symbolae R. Taubenschlag dedicatae.* Varsovia, 1956, pp. 175-179). Dittenberger, Or. I, 513, 13 (Pérgamo, en honor de una sacerdotisa): εὐσεβῶς πᾶσαν θρησκείαν ἐκτελέσασαν τῇ θεῷ (cf. *Syl.* II, 867,49). El año 52, el Emperador Claudio se jacta, delante de los habitantes de Delfos, de haber promovido el culto de Apolo: ἀεὶ δ'ετήρησα τὴν θρησκείαν τοῦ 'Απόλλωνος τοῦ Πυθίου (*Inscription de Delfos, Syl.* II, 801. 4). En Theos, en tiempos de Tiberio, el reglamento relativo al culto de Dyonisos,

pura y simple, es decir, de la adoración tributada a la divinidad y del culto que lleva a cabo tal honor [32]. Se comprende, pues, que Filón ora oponga la θρησκεία, consistente en abluciones y en ofrendas, a εὐσεβεία y ὁσιότης, ora defina que sólo la *auténtica* θρησκεία es agradable a Dios, y se opone a φιλαυτία y ἀχαριστία [33]. Santiago determina de manera semejante la noción de la verdadera religión, y si rehúsa reducirla a la simple ejecución de ritos, pone el acento sobre los deberes que envuelve [34], pero subrayando que ese culto es esencialmente el de la vida moral, y en primer lugar el de la caridad [35].

---

es presentado περὶ τὰ θεῖα θρησκεία (Fr. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris, 1955, n. 28, 5; p. 81; cf. el culto de Artemis en Efeso, n. 31, 27, p. 87). En el año 77 de nuestra Era, un decreto de Silio Itálico, procónsul de Asia, prohibe atraer con cebos, tocar, espantar, cazar a las palomas en la ciudad de Afrodisias de Caria "por causa del culto de la diosa, τῆς τε θρησκείας τῆς περὶ τὴν θεὸν χάριν" (*ibid.*, n. 86, 8; W. M. Calder, en *The Classical Review*, 1935, p. 217); τῇ σῇ πρὸς τοὺς θεοὺς... θρησκεία (*Suppl. Epigr. gr.* XIII, 518,5). *P. Lund.* IV, 1,13, τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς θρησκείαν (198 de nuestra Era). Léase los textos reunidos y comentados por L. Robert, en *Études Epigraphiques et Philologiques*. Paris, 1938, pp. 226-235, y en *Hellenica*. Paris, 1946, II, pp. 132-133.

32. *Act* 26,5; Fl. Josefo: ἀφιέναι τὴν θρεσκείαν = Interrumpir o rechazar el culto (*Antiq*. IX, 99; XII, 253; 382).

33. *Quod det. pot. ins.* 21; *De sacrif. A. et C.* 58. Fl. Josefo (Antiq. XIII, 66) menciona igualmente la θρησκεία en la correspondencia entre el rey Ptolomeo VII y Onías a propósito del Santuario de Leontópolis, pero la palabra no figuraba en el original; cf. E. Bikerman, *Une question d'authenticité*: *Les privileges juifs*, en *Mélanges I. Lévy*. Bruxelles, 1955, p. 23.

34. En su Rescripto sobre la violación de las sepulturas, Augusto ordena que "Los sepulcros y las tumbas que han sido construidas para el culto —εἰς θρησκείαν— de los abuelos, hijos o parientes, deben permanecer inviolables a perpetuidad" (*R.B.* 1930, p. 568; F. de Visscher, *L'inscription funéraire dite de Nazareth*, en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*. Bruxelles, II, 1953, pp. 285-321; *Supplementum Epigraphicum Graecum*, VIII, 13,3; XIII, 596; cf. IV, 245,261,263: ὅσου μὲν ποιεῖται πρὸς αὐτὸν εὐσέβειαν καὶ θρησκείαν). K. L. Schmidt (art. θρησκεία, G. Kittel, *Th. Wörth.*, III, 156), en pos de Moulton, Milligan (*in h.v.*) y A. Deissmann, cita una carta de Adriano sobre Delfos: καὶ εἰς τὴν ἀρχαιότητα τῆς πόλεως καὶ εἰς τὴν τοῦ κατέχοντος αὐτὴν θεοῦ θρησκείαν ἀφορῶν (E. Bourguet, *De rebus delphicis*, 1905, p. 78).

35. Por consiguiente este versículo debe inscribirse dentro de todo el movimiento religioso contemporáneo de la espiritualización del culto; cf. Filón, *De spec. leg.* I, 277, παρὰ θεῷ μὴ τὸ πλῆθος τῶν καταθυομένων εἶναι τίμιον, ἀλλὰ τὸ καθαρώτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν; Fl. Josefo, *c. Ap.* II, 192; Musonius: ἀρετὴ· τὸ

Esa religión verdadera o sincera, por ser completa, no puede calificarse más que con un epíteto cultual apropiado: "santa" o "purísima"[36], y sólo con esta condición puede ser agradable a Dios[37]. Se le evoca en su paternidad[38], porque su providencia amorosa colma de bienes a todos los hombres[39], y esta generosidad impera la conducta que se va a prescribir a los hijos de Dios.

Se trata de asistir, de socorrer, a la viuda y al huérfano. El verbo ἐπισκέπτεσθαι, que corresponde al hebreo *pâqad*, tiene como primer sentido el de "ir a examinar, a inspeccionar"; pero, tanto en el griego profano como en el bíblico, esta "visita" a un amigo o a un enfermo se hace de ordinario con miras a llevar socorros o prestar un servicio; de donde la acepción corriente: "venir en ayuda, socorrer"[40]. El Sirácida (7,35) exhorta a no dudar nunca en

---

εὐεργετικὸν εἶναι καὶ τὸ κηδεμονικὸν εἶναι τοῦ πέλας (edic. C. E. LUTZ, p. 92); H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer in Neuen Testament*, en *Angelos*, 1932, pp. 71-230.

36. La acumulación de adjetivos poco más o menos sinónimos: καθαρὰ καὶ ἀμίαντος (asociados de manera semejante en FILÓN, *De leg. Alleg.* I, 50; *Testamento de José*, IV, 6; PLUTARCO, *Pericles*, XXXIX, 2) refuerza la expresión y se opone a la religión vana del deslenguado.

37. Según el parecer de todos los comentaristas, παρὰ por corresponder al hebreo לִפְנֵי o בְּעֵינֵי (ἐνώπιον, cf. *Testamento de Aser*, IV, 1) significa: "a juicio de" o "aprobado por" Dios; cf. παρὰ τῷ θεῷ, Lc 1,30; 2 Tes 1,6; Rom 2,13; 1 Pe 2,4,20.

38. La expresión "Dios y Padre", reasumida por san Pablo (1 Cor 15,24; Ef 5,20), pero ignorada por los Evangelios, es muy próxima a las fórmulas del AT (1 Cr 29,10; Is 53,16; Eclo 23,1,4; Sab 2,16; cf. FILÓN, *De leg. alleg.* II, 67) y parece que quiere recordar el Sal 68,6: "El padre de los huérfanos y el defensor de las viudas, es Dios en su santo tabernáculo".

39. No se trata de la paternidad de Dios respecto de Cristo, sino del Padre que está en los cielos y hace salir el sol sobre los malos y sobre los buenos (Mt 5,45). La religión inmaculada consiste en ser perfecto como es perfecto el Padre. La referencia implícita al Sermón de la montaña es muy probable.

40. En el NT este verbo se emplea con frecuencia a propósito de Dios "que visita" a su pueblo (Act 15,14) "en virtud de su tierna misericordia" (Lc 1,78), para librarlo (1,68; cf. 7,16); pero se usa también a propósito de Moisés que viene a socorrer a sus hermanos (Act. 7,23; cf. *P. Lille*, I, 6,5). La aposición de un infinitivo con un nombre o un pronombre es regular, cf. Act 15,28; 1 Tes 4,3. En el mundo pagano, en Atenas (JENOFONTE, *Los regresados*, II, 7), en la ciudad de PLATÓN (*Leyes*, XI, 926e ss), en Salimbria, Naupacto, Is-

visitar al enfermo (ἄρρωστον), porque a cambio se provoca la gratitud (ἀγαπηθήσῃ); pero el Señor dirá a los justos: "Estaba enfermo (ἠσθένησα) y me visitasteis" (Mt 25,36; cf. v. 43), y no hay la menor duda de que Santiago hace referencia a ese *logion*. Lo admirable es que haga de esta visita al prójimo un acto de religión παρὰ τῷ θεῷ [41].

El dúo viuda y huérfano, desconocido de los demás escritos neotestamentarios [42], es muy frecuente en el Antiguo Testamento, que a veces añade los oprimidos y los extranjeros que habitan en Israel [43]. Este constituye el tipo proverbial del ser débil, abandonado, indefenso, lesionado con facilidad, molestado, despojado y explotado [44]. El salmo 94,6 dice incluso que se le degüella y asesina. De todos modos, la viuda y el huérfano son pobres [45] afligidos que lloran [46],

---

tros, etc., los magistrados (οἱ ὀρφανισταί, ὀρφανοφύλακες) se ocupaban de los huérfanos (cf. J. y L. ROBERT, *Bulletin épigraphique*, en *Revue des Études grecques*, 1955, p. 243).

41. Debe notarse que E. BOISACQ (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*[3]. Heidelberg, p. 340) relaciona θρησκεία con θεραπεύω.

42. La misma palabra ὀρφανός no es utilizada en otra parte, y en sentido figurado, mas que en Jn 14,18. Por lo que a las viudas se refiere, los Fariseos "devoran" sus bienes (Mc 12,40; Lc 20,47; cf. 18,3).

43. Dt 14,29; 16,11; 24,21; 26,12. La viuda aparece asociada a los *dallîm* (Job 31,16),*ôbêd* (29,13), *gâzûl* (expoliado, Jer 22,3); *anî* (Zac 7,10). En Roma, a principios del siglo III, Ancotius Rufus y Ancotius Rufinus ensalzan la memoria de su madre Ancotia Irene "que amó a Dios y a los viudas, a su marido y a sus hijos —Μητρὶ ἀγαπητῇ φιλοθέῳ καὶ φιλοχήρᾳ καὶ φιλάνδρῳ καὶ φιλοτέκνῳ— (Catacumba de san Sebastián; MANCINI, p. 48; cf. J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apotres*. Paris, 1956, p. 358). Una inscripción de Siria asocia a las viudas y a los huérfanos "los hermanos errantes y deportados, ὑπὲρ τῶν πλαζαμένων καὶ εἰσκορπισμένων ἀδελφῶν" (L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. Paris, 1955, IV, n.º 1592). Crisóstomo las une a los ancianos (*Paralelo entre un Rey y un Monje*, 3). Sobre las ayudas prestadas a las personas ancianas (pasados los 60-70 años) en la antigüedad pagana, cf. R. TAUBENSCHLAG, *La* ΓΗΡΟΚΟΜΙΑ *dans le Droit des Papyrus*, en *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, III, 3; 1956, pp. 173-179.

44. Ex 22,22; Dt 24,17; 27,19; Is 10,2; Jer 5,28; 7,6; 22,3; Ez 22,7; Zac 7,10; Job 22,9; 24,3; Sal 82,2-3. Judit y Abigail son las únicas viudas ricas conocidas en el AT.

45. Cf. Job 29,12; 31,16.

46. Cf. la asociación χήρα-πένθος, Act 9,39; Apoc 18,7; Eclo 35,18.

cuya defensa asume Dios[47], quien ordena socorrerles[48]. La religión purísima, agradable al Padre celestial, consiste, por tanto, en venir en su ayuda de todas las maneras. Pero el motivo de este auxilio no es la obediencia a la voluntad divina, ni tampoco la esperanza del ser, a cambio, estimado o amado, como sugería el Sirácida, sino la compasión para con una miseria tan grande: ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν. El término θλῖψις está afortunadamente escogido para recordar la situación atroz de la viuda y del huérfano en Israel[49]. Por significar literalmente "comprensión", y después "opresión" moral, puede significar tanto la simple penuria[50] como las vejaciones, las calamidades, la miseria, las múltiples formas del sufrimiento y la tribulación, y a menudo las persecuciones; ahora bien, ἐν con dativo designa la situación en que se hallan estos desgraciados, y Santiago, al unir la "visita" de los cristianos a ese estado de miseria permanente, sugiere por qué y con qué sentimiento debe cumplirse este acto de auténtica religión. Con seguridad, el primer obispo de Jerusalén, que había organizado la ayuda a las viudas en la Iglesia (Act 6,1), expresa aquí su compasión caritativa más espontánea, y sabido es el cuidado que San Pablo pondrá en hacer eficaz esta misericordia[51]. Uno y otro, al

47. Dt 10,18; Sal 68,6; 146,9; Eclo 35,16-17; cf. 2 *Henoc,* 50,5b.

48. Is 1,17; Eclo 4,10,11: El que socorre a la viuda y al huérfano es llamado hijo de Dios. Comparar con Act 20,35, con el comentario de J. L. DE ARAGON: "Il faut soutenir les faibles", en *Sciences ecclésiastiques,* 1955, pp. 5-20. Una inscripción sepulcral egipcia de la XII dinastía, reza: "Yo era un padre para los huérfanos, un marido para las viudas".

49. FILÓN, cuando asocia al huérfano y a la viuda, subraya siempre su condición miserable: τῶν ἐν ἐνδείαις ἀπορωτάτων (De spec. leg. I, 308); τοῖς ἐρήμοις (310); ἀσθενὲς δὲ καὶ ταπεινόν (IV, 176, 178). La situación de la viuda era peor que la del huérfano, porque la herencia se dividía entre los hijos del muerto, con exclusión de la madre (Num 27,8-11; cf. H. BRUPPACHER, *Die Beurteilung der Armut im AT.* Stuttgart, 1924, p. 19). El acreedor podía tomar su ganado en prenda (Job 24,3), y hasta quitarla sus hijos para hacerlos esclavos (2 Re 4,1; Job 24,9). La viuda, objeto de todas las violencias y de todas las injusticias (Is 10,2; Jer 7,6; 22,3; Sal 94,6), no excitaba la piedad (Job 22,9), igual que si fuese un ser maldito (Sal 109,9), cubierto de oprobio (Is 54,4). Cf. C. VAN LEEUWEN, *Le Développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne.* Assen, 1955, pp. 26-28.

50. Cf. DITTENBERGER, *Or.* II, 444,15, διὰ τὰς τῶν πόλεων θλίψεις.

51. 1 Tim 5,9-16. No puede uno menos de extrañarse de que la viudez, objeto privilegiado de la compasión de la primitiva Iglesia,

socorrer a las viudas o al elaborar su estatuto, cumplían un acto de auténtica θρησκεία, al modo de una liturgia cultual. Ese acto de misericordia hacia el prójimo era al mismo tiempo honor religioso para con Dios[52]. Ahora bien, esta unión de la beneficencia y de la piedad, que es seguramente la característica más específica de la religión revelada, es la propia de la ἀγάπη.

A partir de esto se concibe que Santiago prescriba a ese adorador en espíritu y en verdad conservarse puro[53], porque la condición elemental para acercarse a Dios y agradarle es hallarse exento de mancha[54]. La caridad fraterna no es propiamente religiosa más que en la medida en que está unida a una perfecta inocencia.

El escriba había comprendido en otro tiempo que el amor del prójimo aventajaba a la ofrenda de víctimas sin defecto (ὁλοκαύτωμα, Mc 12,33). Pero Santiago, al sustituir por la caridad el ritualismo judío "que cuela el mosquito"[55], libera a la nueva religión del legalismo. La θρησκεία culmina en el ejercicio de la caridad misericordiosa (2,13), verdadero acto de culto, que Dios acepta desde el momento en que el adorador es inmaculado. Así se comprende mejor el que San Pablo asocie con tanta frecuencia caridad y santidad, especialmente en Ef 1,4, y sobre todo por qué resume

---

retenga tan poco la atención de los contemporáneos —las viudas no forman parte de una clase social, proletaria o distinta, sobre la que la caridad fraterna se inclina con tanta solicitud en el siglo XX—; sin embargo, como observa san Juan Crisóstomo, ha recibido la herida más cruel, porque el dardo que la ha herido ha penetrado hasta lo más íntimo de su ser (*A una joven viuda*, 1).

52. Cf. Jer 22,16 (a propósito de Josías): "Hacía justicia al pobre y al huérfano. ¿No es esto conocerme, Oráculo de Yahvé?". Según Hesíodo, el mismo Zeus se indigna "de que se descarríe hasta perjudicar a los huérfanos" (*Trav. et J.* 330-333). Según 2 Mac 3,10 había en el Templo un "depósito" para las viudas y huérfanos.

53. τηρεῖν tiene aquí la doble significación de observar y preservar. Compárese con 1 Tes 5,22, ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε κτλ.; y sobre todo con 1 Tim 5,22, σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει; 2 Tim 6,14, τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον; Jn 17,15; ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.

54. Derivado de σπίλος (mancha sobre la piel o el rostro, suciedad, cf. Ef 5,27), el término raro ἄσπιλος tiene ciertamente una acepción cultual, porque en otra parte está asociado a ἄμωνος (1 Pe 1,19; 2 Pe 3,14; cf. la unión con ἀνεπίλημπτος: 1 Tim 6,14; cf. 3,2, del obispo; 5,7, de la viuda).

55. Mt 23,23-28; cf. Mc 7,20-23; Lc 11,38-54.

toda la ley en el precepto del amor fraterno, sin mencionar la adoración a Dios; esto se debe a que la "religión" de Jesús se expresa en esta liturgia de servicio al prójimo [56]. Todo el que practique esta doctrina no puede dudar de que la auténtica ἀγάπη sea capaz de subir del hombre a Dios, porque en esto consiste su propia naturaleza [57].

* * *

Poco después de haber escrito Santiago "a las doce tribus de la dispersión", los Apóstoles y los presbíteros de Jerusalén notifican, el año 50-51, a las comunidades de Antioquía, Siria y Cilicia las decisiones doctrinales que acaban de decretar, y que les van a ser comunicadas por los delegados de la Iglesia-Madre «"Εδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, ἐκλεξαμένους [1] ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς αγαπητοῖς ἡμῶν [2] Βαρναβᾷ [3] καὶ Παύλῳ — Nos ha parecido bien, de común acuerdo, escoger varones para enviarlos a vosotros en compañía de nuestros amados reverendos Bernabé y Pablo" [4]. Así es el relato de San Lucas, que califica a estos últimos delegados de ἀγαπητοί, y especialmente interesante por el hecho de que el autor de los

---

56. Según Rom *12,1,9ss*, la caridad sin hipocresía es el acto eminente de la λογική λατρεία. Cf. Filón, *De vita Mos.* II, 108, ἡ γὰρ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη πλὴν ψυχῆς θεοφιλοῦς εὐσέβεια.

57. ¡Resulta sorprendente que A. Nygren (*Eros und Agape.* Gütersloh, 1930) no haya citado un solo texto de la Carta de Santiago!

1. ἐκλεξαμένοις, *P*[45], *A*, *B*, *L*[60], F. Jackson, K. Lake.

2. ὑμῶν *D**.

3. τε add. *A*, acentuando la unión entre Bernabé y Pablo, que constituyen una "pareja".

4. Act 15,25. St. Giet (*L'Assemblée apostolique et le décret de Jérusalem*, en *Mélanges J. Lebreton*. Paris, 1951, I, pp. 203-220) traduce: "enviarlos a vosotros así como a nuestros amados Bernabé y Pablo", haciendo notar por una parte que estos últimos no pueden ser asociados a los otros mensajeros, sino sólo a los destinatarios de la carta (¿pero cómo olvidar que Bernabé ha sido ya, y sin duda continúa siendo, el delegado oficial de la Iglesia de Jerusalén ante la de Antioquía, Act 11,22?); y por otra, que σύν puede puede tener el sentido de "así como" (Act 16,32). La sugerencia es inteligente, pero no se impone: σύν inclusivo "de acuerdo con, en compañía de" (cf. 15,22; 2 Cor 1,2) reclama el que no se disocie a los últimos personajes nombrados de los primeros.

Actos ignora totalmente ἀγαπᾶν o ἀγάπη, y no emplea el adjetivo más que en este único pasaje. ¿Cuál es el sentido que le da?

A primera vista, se entiende de acuerdo con la misma acepción que en Sant 1,16,19; 2,5. Sin embargo, entonces se trataba de "hermanos amados"[5], mientras que las autoridades de Jerusalén emplean ese término —al calificar a dos personajes especialmente designados— con el genitivo subjetivo: ἡμῶν[6]. Por esto se sentiría uno tentado a ver en ἀγαπητός un puro sinónimo de φίλος. Pero el contexto no permite dudar del significado exacto. La Iglesia de Jerusalén formula sus resoluciones, promulga un decreto oficial[7]; a pesar de las posturas iniciales muy dispares de sus miembros (v. 1-21), logró conseguir la unanimidad[8] lo mismo respecto del contenido del decreto que respecto del modo del del procedimiento para su promulgación. Este *consensus* general es de gran importancia[9], menos como testimonio de la unidad ideológica de la Iglesia que por asegurar a los étnico-cristianos acerca del valor de las obligaciones que les son impuestas. No proceden éstas de la minoría judaizante, que no comprende su caso (v. 5), ni tampoco de una mayoría relativa indecisa. Es la asamblea plenaria de los jefes de la Iglesia, en la que estuvieron representadas y fue-

5. F. JACKSON, K. LAKE (*The Beginning of Christianity*. Londres, 1933, IV, p. 180) están equivocados cuando escriben: "ἀγαπητός con o sin ἀδελφός era al parecer un término de las relaciones cristianas epistolares". ¿En esa época?

6. Comparar con Rom 16,5,8,9,12, el ático ὁ ἐρώμενός τινος, y especialmente 2 Pe 3,15.

7. Ese es el sentido, reconocido por todos, de ἔδοξεν (cf. Act 16,4, τὰ δόγματα) incluso cuando se trata de una medida tomada después de la votación de una asamblea.

8. ὁμοθυμαδόν, literalmente "con el mismo deseo", significa "de común acuerdo", y por fin "juntamente" (cf. H. J. CADBURY, *Lexical Notes on Luke-Acts* I, en *Journal of Biblical Literature*, 1925, pp. 216-218). Dadas las divergencias y los debates que precedieron a la solución final, no cabe duda de que el participio γενομένοις no pretende evocar el término final de las controversias: habiendo llegado a establecer un acuerdo, habiendo podido establecer la unanimidad. Para comprender esto, léase a J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*. Copenhague, 1954, especialmente las pp. 204-241.

9. Cf. R. C. H. LENSKY, *The Interpretation of the Acts of the Apostles*. Columbus, 1944, *in h.v.*

ron expuestas las tendencias más diversas, la que se ha puesto de acuerdo acerca de esta resolución común. Por eso tiene todo el peso de la autoridad suprema [10].

En este contexto jurídico y solemne, σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρναβᾷ καὶ Παύλῳ, no podría interpretarse con el matiz de ternura que le da la Vulgata "charissimis" y la mayor parte de los traductores modernos: "Nuestros amadísimos Bernabé y Pablo" [11]. No cabe la menor duda de que es preciso dar a ἀγαπητός el matiz clásico de "estima" [12]. La Iglesia-Madre "recomienda" a sus delegados al respeto y veneración de los antiquenos, y les califica menos por el apego afectivo que ella misma les tiene que por un título de honor [13], que les acredita en una misión tan delicada [14]. Esto es tan cierto, que Pablo y Bernabé son "amados" por los jerosolimitamos en virtud de un "juicio" clarividente: "Han expuesto su vida por el nombre de nuestro Señor Jesucristo" [15]. Este celo y este heroísmo son el motivo del ἀγαπᾶν; aunque este amor de caridad es primeramente de veneración, sin excluir los matices de aclamación y quizá también de gratitud. Bernabé y Pablo, que no tienen título oficial ni cargos permanentes en la Iglesia, se recomiendan por su pasado y por su virtud. Han sido elegidos mediante un voto unánime, por razón del respeto de que son objeto, en virtud

10. El participio aoristo medio ἐκλεξαμένους refuerza esta unanimidad de la autoridad como tal. Esta ha elegido *sus* mandatarios y para dar cumplimiento a *sus* decisiones.

11. Es normal que Bernabé, uno de los primeros miembros de la comunidad de Jerusalén, y padrino de Saulo convertido, sea nombrado antes que éste; más insólito resulta el que Σαῦλος sea ya Παῦλος (Act 13,9); pero tal vez, en Antioquía, fuera ya llamado Pablo.

12. No se puede por menos de subrayar la unión —profana aquí— entre ἐκλέγω y ἀγαπάω, tan frecuente en los LXX y que san Pablo reasumirá muchas veces en el plano religioso.

13. R. B. Rackham (*The Acts of the Apostles*. Londres, 1953, p. 256) ha comprendido bien este "gran elogio" otorgado por la Iglesia de Jerusalén a sus delegados.

14. Cf. *Prolégomènes*, pp. 43-44,51,55,67-70.

15. v. 26 (compárese con παραδίδομι, Gal 2,20). El participio perfecto evocando los "peligros" corridos en Antioquía, Iconio y Listra (Act 9,14; 13,50; 14,13) denota que esos peligros subsisten, como formando parte integrante de la evangelización misionera.

del honor que todos les otorgan, y a los que... al presente llamados nosotros: τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν[16].

Este significado de ἀγαπητός "querido reverendo" en la pluma de las "Columnas" de la Iglesia no llama nada la atención, porque era ya el de Santiago en su epístola, y porque San Pedro volverá a usarlo a propósito del propio Pablo —ὁ ἀγαπητός ἡμῶν ἀδελφὸς Παύλος (2 Pe 3,15)—, y en un contexto que indica el *gran caso* que San Pedro hace de la autoridad del Apóstol, en especial de su σοφία. Nada tendrá, pues, de extraño que este último se sirva a su vez de este término, algunos meses después del "concilio de Jerusalén" (1 Tes 2,8), aunque le imprima ya un sello más personal y religioso.

16. El empleo excepcional de ἀγαπητός y su acepción clásica en los *Act* ¿no permitirían pensar que ἀγαπάω ἀγάπη apenas se usaban en la *koine* antioquena?

Capítulo II

EL VERBO ἀγαπᾶν EN LAS EPISTOLAS DE SAN PABLO

Si el Apóstol hace un uso considerable del sustantivo ἀγάπη, el verbo ἀγαπάω (treinta y cuatro veces) lo emplea poco más que los Sinópticos (veinticinco veces), pero le da un sentido enriquecido y lo consagra —a partir del año 51— como término técnico del lenguaje a la nueva alianza.

A. *Los textos*

I. *Los cristianos, amados de Dios.* 1 Tes 1,4: "ἀδελφοί ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ[1]: ¡Hermanos amados de Dios!"

Antes de abordar el tema de su carta, en las felicitaciones y acciones de gracias —que serán asunto constan-

1. El artículo omitido por la tradición occidental y bizantina (*B, D, G*, Crisóstomo, Teodoreto, numerosos minúsculos, A. Merk, A. Souter), debe conservarse con los Alejandrinos (ℵ, *A, C, P*, Ψ, Sah., Tischendorf, von Soden, J. M. Bover).

te de la suscripción de sus cartas—, San Pablo bendice a Dios por el éxito de su predicación en Tesalónica y por la intensidad de la vida cristiana de los fieles, que se manifiesta en la actividad de las virtudes teologales. Esos frutos son la prueba de la elección divina (ἐκλογή) de los cristianos para la fe. Estos, que serán llamados más tarde "hermanos"[2], santos, fieles o creyentes, son designados aquí como ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, "amados de Dios".

Es la primera vez que el Nuevo Testamento recuerda de este modo el amor divino con respecto a los hombres. Los Sinópticos reservaban exclusivamente al Hijo de Dios el ser objeto de la caridad del Padre, ἀγαπητός. San Pablo designa a los "hermanos", miembros de la comunidad de Tesalónica, con el participio perfecto pasivo ἠγαπημένοι[3]. No hace más que aplicar a la Iglesia local la designación de Israel, *iedidé Iahvé*[4]. Los salmistas pedían el socorro y la liberación del pueblo en nombre del amor que Dios le tenía. De manera semejante, San Pablo asocia la caridad con la beneficencia divina. Se puede reconocer que un

2. ἀδελφοί, 1 Tes 2,1,9,14,17; 3,7; 4,1,10,13; 5,1,4,12,14,25, etc. Sobre la fraternidad entre miembros de una corporación religiosa, cf. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épitre aux Romains*. Paris, 1931, p. 302 (*in* XII, 10). J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*. Paris, 1956, pp. 89-92; K. H. SCHELKLE, art. *Bruder*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, II, col. 631-640. En los papiros epistolares, ἀδελφός no designa sólo a los diferentes grados del parentesco real entre los miembros de una misma familia (hermano, esposo), sino también a los extranjeros. El autor de la carta quiere expresar a su correspondiente su respeto, su devoción, su benevolencia y hasta una religiosa deferencia (cf. J. MODRZEJEWSKI, *Le droit de famille dans les Lettres privées grecques d'Egypte*, en *Journal of juristic Papyrology*, IX-X, 1955-56, pp. 344-348). Hay que hacer referencia a la fraternidad que unía a los miembros de la comunidad de Qumrân (*Manual de Disciplina*, VIII, 3), y desde luego a Mc 3,33ss. Cf. B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Épitres aux Thessaloniciens*. Paris, 1956, p. 370.

3. Es conocido el paralelismo material entre Bar 3,37; Eclo 45,1 y: Πτολεμαίου αἰνοβίου ἠγαπημένου ὑπὸ τοῦ Φθᾶ (piedra de Rosetta), DITTENBERGER, *Or.* I, 90,3.

4. Sal 60,7; 108,7; 127,2; Jer 11,15; cf. Zac 12,10. Tal o cual individuo es llamado ἠγαπημένος ὑπὸ θεοῦ o κυρίου, desde Benjamín (Dt 33,12; cf. Isacar; *Testamento de los Doce Patriarcas, Isacar* I, 1) y Moisés (Eclo 45,1) hasta Samuel (*ibid.* 46,13) y Salomón (Neh 13,26).

hombre es amado de Dios a través de las gracias que de El recibe. En el caso presente, la conversión admirable de los tesalonicenses, las obras de su fe, los trabajos de su caridad y la constancia de su esperanza permiten al Apóstol saber (εἰδότες, cf. 2 Cor 1,7) que son "llamados" es decir, elegidos y preferidos, y, por consiguiente, particularmente amados de Dios[5]. Desde ese momento, el predicador y fundador de la comunidad considera a los convertidos bajo esta luz de la fe; estos hombres que se han adherido al Evangelio son queridos por Dios entre todos, y Pablo les revela esta dilección tan cierta como misteriosa: Todo discípulo de Jesús no puede ser separado del mundo —mediante la fe y la ὁμολογία bautismal— y agregado a la ἐκκλησία τοῦ θεοῦ más que en virtud de una ἐκλογή, que no es más que un efecto, un don de la predilección de la caridad divina[6]. En función de esta teología, ἠγαπημένοι es una de las denominaciones más auténticas de los creyentes[7], tanto más cuanto que el participio perfecto indica la permanencia inmutable de esta relación al amor de Dios: ¡Los cristianos no dejan de ser el objeto y los privilegiados de la caridad del Padre!

5. Crisóstomo une ὑπὸ τοῦ θεοῦ con ἐκλογή; pero en este caso, la elección estaría expresada por ἀπὸ θεοῦ; fórmula que constituiría una tautología, como observa E. v. DOBSCHÜTZ, *Die Thessalonischer Briefe*. Göttingen, ²1909, p. 69.

6. "*O fratres dilecti a Deo.* Non solum communiter, inquantum dat esse naturae, sed inquantum specialiter ad bona aeterna estis vocati" (TOMÁS DE AQUINO, *in h.l.*). Sobre la unión entre ἐκλογή y ἀγαπᾶν, cf. Is 41, 8-9; Σὺ δέ, Ισρηλ ... ὃν ἐξελεξάμην ... ὃν ἠγάπησα ... ἐκαλεσά σε; Rom 9,11-13,28: κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί = como pueblo elegido, los judíos son y seguirán siendo amados; cf. B. ALLO, *Versets 28-30 du chap. VIII ad Rom.* (*La question de la prédestination dans l'Épitre aux Romains*), en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1913, pp. 263-273; *Ep. a Diognetes*, IV, 4. En Qumrân, la "caridad benévola" (II, 24-25; V, 4, 25; VIII, 2; X, 26) que recíprocamente se expresan los "hijos de la gracia" o los "hijos de la luz" que "Dios ama eternamente", descansa también en la elección divina.

7. Por eso se hallan las expresiones: ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου (2 Tes 2,13); ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις (Rom 1,7); τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι (Col 3,12); cf. *Judas*, 1.

II. *La caridad fraterna.* 1 Tes 4,9: "Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν ἔχετε[1] γράφειν[2] ὑμῖν αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους: Tocante a la caridad fraterna, no tenéis necesidad de que os escribamos: pues de Dios habéis sido enseñados a amaros los unos a los otros".

Después de haber evocado los recuerdos de su ministerio en Tesalónica y haber dado rienda suelta a su desahogos (2,1-3,13), San Pablo, antes de concretar su enseñanza acerca de los muertos y el día del Señor (4,13-5,11), formula una lista de consejos morales sobre la pureza, la caridad y el trabajo.

Los cristianos, todos hijos de Dios, participantes de la misma alianza, miembros de la misma comunidad y de una misma familia espiritual, la Iglesia —οἶκος θεοῦ[3], οἶκος πνευματικός (1 Pe 2,5)—, están unidos entre sí por los lazos de una auténtica fraternidad, ἀδελφότης. No se trata de una benevolencia cualquiera fingida al estilo de la que se observa en las fingidas alianzas o en las amistades políticas que se entablan entre naciones[4]; ni tampoco de un título honorífico otorgado con frecuencia en las inscripciones y en las direcciones epistolares[5], sino de una comunión tan real como la κοινωνία creada por los lazos de la sangre[6]. Por extensa e invisible que sea, cada cris-

---

1. ἔχομεν, *D**, *F*, *G*, *Ψ*, *Vulg.*, *Syr. harcl.*, minúsc., Crisóstomo, Teodoreto, Ambrosio; εἴχομεν (*B*, Weiss) podría sugerir la referencia a una carta anterior.

2. El pasivo γράφεσθαι, *H* (según 5,1). Debe suplirse ἡμᾶς delante del verbo (cf. 1,8).

3. Cf. C. Spicq, *L'Église, maison de Dieu vivant, dans Saint Paul. Les Épitres pastorales.* Paris, 1947, pp. 111-115.

4. 1 Mac 12,10, τὴν πρὸς ὑμᾶς αδελφότητα καὶ φιλίαν ἀνανεώσασθαι; 12,17.

5. *P. Strasb.* XXXV, 16 (s. v); *P. Oxy.* I, 158, 2; VI, 943, 1; *P. Masp.* 66,6; 67,1; 68,2; *P. Gies.* I, 57,2 (s.vi-vii); *P. Apollônos Anô,* IX, 1; XI, 1,4; XII, 1; XV, 1; XVI, 1; XIX, 2, etc.

6. Cf. Menandro, *Monost.* 377, ἀδελφοὺς τοὺς ἀληθινοὺς φίλους; Estobeo, ὅτι κάλλιστον ἡ φιλαδελφία (IV, 27, pp. 656-675); Heródoto, III, 119; Sófocles, *Antig.* 905ss.; Plutarco, Περὶ φιλαδελφίας, 2,13; IV *Mac* 9,23, μηδὲ ἐξομόσησθε... ἀδελφότητα; 10,3, οὐκ ἐξόμνυμαι τὴν εὐγενῆ τῆς ἀδελφότητος συγγένειον; 10,15, οὐκ ἀρνήσομαι τὴν εὐγενῆ ἀδελφότητα; 13,19: "Conocéis los filtros del amor

tiano es perfectamente consciente de ella, εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι[7]; la ama, y se une a ella —ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε (1 Pe 2,17)— y de ella saca consuelo y valor en las pruebas y persecuciones que comparte con los hermanos[8].

Por consiguiente, el amor entre los discípulos de Cristo adopta necesariamente la forma de una φιλαδλεφία, de una dilección fraterna[9]: Cristianos y cristianas se aman como hermanos y hermanas. Esto no debe entenderse en el sentido banal de que los miembros de una misma Iglesia se sientan próximos y unidos por la misma fe, el mismo destimo y un modo de vida análogo, sino como una exigencia primordial de su vocación. Una vez santificado y consagrado a Dios por el bautismo, el disciuplo de Jesús está como dedicado a la práctica de la dilección fraterna: "Puesto que —por obediencia a la verdad— habéis purificado vuestras almas[10] *con miras* a un sincero amor fraterno, amaos desde lo profundo del corazón e intensamente unos a otros"[11]. Puede decirse que la *filadelfia* es un

---

fraterno; es la divina y omnisciente Providencia la que, por medio del padre, los reparte entre los hjios, y los enraíza en ellos, mediante el seno materno"; 13,27: La naturaleza, la vida común, la práctica de la virtud refuerzan los filtros del amor fraterno; es decir las razones y los medios para amar.

7. 1 Pe 5,9. La *Iª Petri* manifiesta en el más alto grado este sentido comunitario (cf. 1,22, ἀλλήλους; 3,8, πάντες ὁμόφρονες; 4,8, τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην; 4,9; εἰς ἀλλήλους; 4,10, ἕκαστους... εἰς ἑαυτοὺς...; 5,5, πάντες δὲ ἀλλήλοις; Th. Spörri, *Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief*. Gütersloh, 1925, pp. 28,62-64). Los paganos no podían menos de notarlo, ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς (sc. τοὺς χριστιανοὺς) ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων (Luciano, *De morte peregr.* 13).

8. Sobre el papel de la filadelfía en los combates, cf. Plutarco, *l.c.* 3,15.

9. La palabra, desconocida en el AT, aparece por primera vez en el s. IV en el poeta cómico Alexis (edit. T. Kock, p. 334), pero, lo mismo que φιλάδελφος, jamás ha sido usada en el sentido derivado de fraternidad espiritual fuera de la literatura cristiana. En el siglo III una fiesta en honor de Ptolomeo Filadelfo fue llamada φιλαδέλφεια (*Inscripc. Délos,* 314 B, 169).

10. ἁγνίζω de una purificación cultual y moral, Ex 19,10; Jn 11,55; Sant 4,8; 1 Jn 3,3.

11. 1 Pe 1,22, τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον, ἐν καρδίας, ἀλλήλους ἀγαπήσατε εκτενῶς. El aoristo ingresivo ἀγαπήσατε señala el punto preciso del mandamiento: Una vez convertido y purificado, el neó-

elemento constitutivo del ser cristiano [12]. La vocación divina que separa al neófito del mundo y le purifica del pecado, le coloca en una relación de pertenencia exclusiva a Dios, y, por consiguiente, le santifica religiosamente. Ahora bien, esta consagración cultual al Señor —que le introduce en el λαὸς τοῦ θεοῦ— le ordena (εἰς) a querer a sus hermanos, los demás hijos del mismo Padre, no por orden ni superficialmente, con palabras, sino espontáneamente, desde el fondo del corazón [13]; no en tal o cual circunstancia y por un tiempo, sino activa y constantemente, y también intensamente [14]. Rom 12,10 concreta que la *filadelfía* une una ternura de algún modo innata al respeto más cortés [15]; por tanto, es completamente dis-

---

fito no debe contentarse con guardar esta santificación en un espléndido aislamiento, sino que debe adoptar una actitud amante en el seno de la comunidad cristiana. De lo que resulta que "φιλαδελφία no significa el amor fraterno en general, sino de una manera muy especial el amor de la fraternidad (cristiana), el amor mutuo que une juntamente a los hijos de Dios en una sola familia" (F. W. BEARE, *The First Epistle of Peter*. Oxford, 1947, p. 84).

12. Este género de amor está unido a la fe —ἀγάπη μετὰ πίστεως (Ef 6,23)—; no puede brotar más que después de haber "obedecido a la verdad". Por consiguiente si el cristiano es φιλάδελφος (1 Pe 3,8), lo será en un sentido distinto del que lo era Jeremías para sus compatriotas (2 Mac 15,14), y del que lo serán tantos para con su pueblo (DITTENBERGER, *Or.* I, 185; 329,6; FR. PREISIGKE, FR. BILABEL, *Sammelbuch*, III, 6234,6235; 6653; U.WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*. Berlin, 1912, I, 1, p. 99; I, 2, p. 137, n.º 106).

13. Cf. 1 Pe 2,1. En Rom 12,9; 2 Cor 6,6, el adjetivo ἀνυπόκριτος está unido a la ἀγάπη propiamente dicha. Esta insistencia demuestra que la dilección cristiana es un querer profundo del bien del prójimo y que no se puede identificar con las manifestaciones de la benevolencia o de la beneficencia, que pueden ser fingidas, inspiradas por las conveniencias, el formalismo, la simple bondad natural, sentimientos extraños a un afecto real. El corazón más ardiente no es necesariamente el más puro; el sacrificio más heroico no es siempre el más sobrenatural (cf. 1 Cor 13,3). La caridad es un amor divino infuso. Si une a los hermanos, lo hace en función de su común pertenencia a Dios. Cf. la inscripción de Olbia, del siglo IV a. J.-C., ἀδελφοὶ οἷς κοινὰ τὰ πατρῷια (DITTENBERGER, *Syl.* 219).

14. ἐκτενῶς (cf. ἐκτενῆ, 1 Pe 4,8), ignorado por los papiros, evoca una tensión continua en el esfuerzo.

15. τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι. (Este texto y 1 Tes 4,9 son los únicos en que san Pablo menciona la filadelfía) cf. 1 Pe 3,8: φιλάδελφοι, εὔσπλαγχνοι; 5,14: ἀσπασαστε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης; 4 Mac 18,23:

tinta de una camaradería (εταιρεία), tosca muy a menudo, y que no implica estima. El comportamiento mutuo de los cristianos se manifiesta absolutamente original; expresa la comunión amante de los hermanos en la adoración del único Señor [16]; si tiene toda la dulzura y confianza de un amor familiar, conserva la delicadeza y el respeto que los religiosos expresan por los seres santos, ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ. Sólo en el seno de la Iglesia de Jesucristo se puede amar de esta forma, y se puede reconocer a sus miembros por este amor, perfectamente consciente, voluntariamente conservado y practicado: Ἡ φιλαδελφία μενέτω [17]. Sin duda que un amor de esta clase no puede por menos de ser recíproco y dirigirse solamente a quienes anima una misma gracia; pero esta virtud de la caridad en lo que tiene de más puro, y tan pródiga en pruebas de respeto y afecto, no se limita a un círculo restringido; bajo una modalidad distinta se extenderá a todos los hombres [18].

Todos los bautizados están instruidos sobre esta característica y sobre esta exigencia fundamental de la vida cristiana: *Filadelfia* y *agape* son dos artículos esenciales de la catequesis primitiva. San Pablo no hace más que remitir a ella a sus lectores [19], rindiendo discretamente ho-

---

"Si el amor fraterno es naturalmente tan tierno, los siete hermanos estaban unidos entre sí todavía más profundamente".

16. Cf. Tit 3,15, Ἄσπασαι τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς ἐν πίστει.

17. Hebr 13,1; cf. 4 Mac 14,1: "Dominaban a las pasiones con la dilección fraterna, τῶν φιλαδελφίας παθῶν"; FILÓN, *De Jos.* 218, προσαχθέντες φιλάδελφον εὔνοιαν ἀπὸ γνησίου πάθους ἐπιδείκνυνται.

18. Περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας, 1 Tes 3,12; cf. 2 Pe 1,7: "Poned toda diligencia en añadir... a la piedad dilección fraterna, y a la dilección fraterna caridad"; donde se ve que la φιλαδελφία es un modo privilegiado de la ἀγάπη cuya extensión es universal. Se encuentra una asociación análoga de la piedad y de la filadelfía en EPICTETO, III, 24.

19. Así como el Apóstol transmite una *paradosis doctrinal* (1 Cor 11,23; 15,3) y toma prestadas fórmulas litúrgicas (Flp 2,5-11; Col 1,15-17; cf. L. G. CHAMPION, *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul.* Oxford, 1934; P. SCHUBERT, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings.* Berlin, 1939), así también recurre a lugares comunes en sus secciones parenéticas. A la manera de los predicadores cínicos y estóicos, cita los *tópoi* tradicionales a las diversas categorías de lectores, siempre que una dificultad o una situación especial de tal comunidad no exija un desarrollo o una aplicación

menaje a su conocimiento religioso y a su fidelidad —οὐ Χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν [20]. Amar al prójimo no es uno de los objetos de la instrucción apostólica, como lo será la *didaché* περὶ τῶν Χρόνων καὶ τῶν καιρῶν (5,1-11); es la misma revelación del Señor en su Evangelio, y los neófitos han recibido el conocimiento de la misma en el momento de su conversión a la fe. A este día de la iniciación se refiere la fórmula tan viva, αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε [21], que San Pablo parece oponer al *topos* de la parenesis tradicional, que no es más que un eslabón intermedio entre el Maestro y los discípulos: La fe es una audición directa de la palabra de Dios; de donde la autoridad de un precepto que ha sido recogido por cada uno de los mismos labios del Señor [22]. También el Apóstol enuncia la enseñan-

---

particular (cf. D. G. BRADLEY, *The Topos as a From in the Pauline paraenesis*, en *Journal of Biblical Literature*, 1953, pp. 238-246). Ahora bien, la enseñanza sobre la φιλαδελφία y la ἀγάπη constituía el primer capítulo de la moral neotestamentaria, y el Apóstol no puede menos de evocarlo, aunque no sea más que a título de referencia; esto es lo que hace especialmente en 1 Tes 4,9-12; Rom 13,8-10; Gal 5,22; cf. Ef 4,26,31-32.

20. Χρεία, por significar indigencia y desnudez, conserva a menudo su primitiva acepción de "tentativa para obtener alguna cosa, recurso a una persona" (cf. G. REDARD, *Recherches sur* ΧΡΗ, ΧΡΗΣΘΑΙ. Paris, 1953, pp. 80-82); este es aquí el caso, ya que Pablo no tiene que responder a ninguna pregunta de los Tesalonicenses sobre la dilección fraterna.

21. El adjetivo verbal pasivo θεοδίδακτοι (*hap. bibl.; a deo didicistis*, Vulg., Pelagio; *a deo edocti estis*, Ambrosiaster), construido sobre la analogía del αὐτοδίδακτος (HOMERO, *Od.* XXII, 347; cf. T. I. TAMBYAH, θεοδίδακτοι, en *The Expository Times*, 44, 1933, pp. 527-528), debe compararse con διδακτοὶ θεοῦ (Jn 6,45), y con "la instrucción" directa de los creyentes por Dios, cf. Is 48,17; 50,4; 54,13; Jer 9,19; 31,34; 32,33; Sal 94,10; 71,17: "Tú, ¡oh Dios!, me adoctrinaste desde mi juventud"; de donde FILÓN, θεοῦ γὰρ τὸ αὐτομαθὲς καὶ αὐτοδίδακτον ἄνωθεν ἀπ'οὐρανοῦ καλὸν ὀμβρήσαντος... (*De congr. erud.*, 36); la misma doctrina en los Rabinos (STRACK-BILLERBECK, *op. l.*, III, p. 634), y διδακτὸς ὑπὸ θεοῦ (Sal. de Salom. XVII, 32). — εἰς τὸ limita el contenido preciso de la enseñanza divina (cf. 1 Tes 3,10; Flp 1,23). Sin duda, este llamamiento a la caridad fraterna era repetido con frecuencia por los profetas inspirados en las reuniones cultuales (1 Tes 5,20).

22. Cf. 1 Tes 4,2, οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου 'Ιησοῦ; v. 8: τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθωπον, ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεον. Dado este contexto, nos parece poco probable que san Pablo considere una comunicación del Espíritu Santo (διδακτοῖς πρεύματος 1 Cor 2,13; cf. Hebr 8,10-11; 1 Jn 2,20,27), la cari-

za evangélica sobre el amor fraterno con los mismos términos escogidos y consagrados por la tradición oral griega: εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους[23].

Es la primera vez que San Pablo prescribe la caridad. Lejos de establecer una doctrina personal, se remite al Evangelio y a la tradición de la Iglesia. El se limita a recordar el precepto, sin explicarlo, porque los tesalonicenses saben que toda la vida moral se resume en el amor, y practican ampliamente esta caridad[24]. A imitación del sermón de la montaña, no es el amor para con Dios, sino la dilección respecto del prójimo la prescrita en primer lugar y, en la forma eminente en que se desarrolla desde hace más de veinte años en el seno de las comunidades cristianas, la *filadelfía*. Estas consideraciones son decisivas por lo que se refiere a la naturaleza de la nueva religión centrada en la *agape*.

---

dad infundida en el alma de los cristianos, como lo piensan la mayor parte de los comentaristas (Milligan, Plummer, Dobschütz, Buzy, Amiot); ¿No sería esto hacer del θεοδίδακτος un sinónimo de θεόπνευστος? Debe compararse por otra parte con la fórmula parcialmente paralela, pero en el fondo muy distinta, relativa al "conocimiento" religioso de los fieles, pero sobre un objeto del que el Evangelio no dice una palabra (5,1-2; cf. también 2 Cor 9,1).

23. La misma fórmula en Rom 13,8; 1 Pe 1,22 (cf. Gal 5,13; Hebr 10,24). En verdad, esta fórmula, desconocida de los sinópticos, no se encuentra más que en san Juan (Jn 13,34-35; 15,12-17; cf. 1 Jn 3,11,25; 4,7,11,12). Por consiguiente es necesario sacar la conclusión de que o el Apóstol ha inspirado el lenguaje del Evangelista, o mejor que la tradición del "Discurso después de la cena" había marcado ya el pensamiento y el léxico de la Iglesia. Sea de esto lo que fuere, se trata con toda claridad de la ἀγάπη tal como fue promulgada en el Sermón de la montaña; el empleo de ποιεῖν en el v. 21 prueba que no se trata de un afecto sentimental, sino de una beneficencia efectiva. Si el contexto inmediato invita a pensar en los buenos servicios de la hospitalidad, la 1 Tes 5,4 evocará de forma detallada los deberes de la caridad en el seno de la comunidad: *corripite inquietos, consolamini pusillanimes, suscipite infirmos, patientes estote ad omnes*, etc. Cf. H. SLADECZEK, Ἡ φιλαδελφία *nach den Schriften des h. Apostels*, en *Theologische Quartalschrift*, 1894, pp. 272-295.

24. v. 10: καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ. Como la perfección del amor no se consigue nunca, el Apóstol exhorta a nuevos progresos, Παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον (cf. 3,12); esta "paraclesis" es la única aportación personal del Apóstol a la enseñanza de Jesús.

III. *Los cristianos, amados del Señor*. 2 Tes 2,13: "ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου, ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεός κ.τ.λ. Es un deber para nosotros dar constantemente gracias a Dios por vosotros, hermanos amados del Señor, porque Dios os ha escogido desde el principio[1] para la salvación".

Es exactamente el mismo pensamiento de 1 Tes 1,4, pero con una acentuación más marcada de la relación entre la caridad divina y la elección de los creyentes.

San Pablo ha designado ya dos veces en ésta a sus lectores con el título de "hermanos" (1,3; 2,1). Aquí añade que son "amados del Señor". Acaba de recordar al hombre de la iniquidad y a todos aquellos que arrastrará a la perdición, τοῖς ἀπολλυμένοις (2,10). Ahora vuelve su mirada a los convertidos de Tesalónica, cuya esperanza —περὶ ὑμῶν— quiere enardecer; y de la caridad divina, que les envuelve, saca el Apóstol el tema de su gratitud, y los cristianos el motivo de su confianza[2].

Los fieles son, efectivamente, escogidos y preferidos por Dios. El verbo αἱρέω es muy expresivo. En activa, significa: "tomar en las manos, coger, escoger"[3]. Lo habían empleado los Setenta para significar la elección divina de Israel[4]; pero 2 Tes 2,13 es su única acepción religiosa en San Pablo —que preferirá más tarde ἐκλέγομαι[5] o προέγνω—, y contiene ya los elementos de la síntesis del plan de la elección de Dios con relación a los cristianos, tal como la expondrá en los Romanos: "A los que de antes conoció (προέγνω, cf. 11,3) a ésos los predestinó (προώρισεν; cf. Ef 1,5) a ser conformes con la imagen de su Hijo... Y a los que predestinó, a ésos también llamó (ἐκάλεσεν); y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a

1. ἀπ'ἀρχῆς está corregida en ἀπαρχήν por *B, G, K, L, Vulg.* (primitias) *Syr. h.*, Soden, Merk.

2. ὅτι "a causa de", cf. 1 Tes 2,13; 2 Tes 1,3.

3. En Flp 1,22; Hebr 11,25, se trata de una decisión tomada preferentemente entre dos posibilidades.

4. Dt 7,6; 10,15: πλὴν τοὺς πατέρας ὑμῶν προείλατο κύριος ἀγαπᾶν αὐτούς; cf. 26,18.

5. 1 Cor 1,27-28; Ef 1,4; cf. ἐκλογή 1 Tes 1,4; Rom 9,11; 11,28.

ésos también los glorificó"[6]. El término directo de esos actos divinos, enumerados para confirmar la esperanza de los fieles, es la glorificación[7]: Los cristianos —desde la primera mirada de conocimiento y de amor que Dios echa sobre ellos— son "predestinados" para ser asociados a la gloria de Cristo. Ahora bien, todo depende de este primer acto divino, presciencia que lleva consigo una elección. Προέγνω designa, en efecto, un conocimiento que discierne con amor; implica, pues, preferencia; de ahí se sigue lógicamente la predestinación, que lleva consigo el llamamiento eficaz a la fe, que engendra la justicia, prenda de salvación.

Αἱρεῖσθαι es, pues, prácticamente sinónimo de προγινώσκειν. Esta elección amorosa, atribuida al Padre, es eterna —aspecto el más subrayado de la decisión divina, porque sugiere la inmutabilidad y la trascendencia sobre todas las contingencias temporales y aleatorias[8]—. Tiene por objeto la salvación[9], designación rebosante que incluye todos los bienes concedidos al creyente: Perdón de los pecados, don del Espíritu Santo, certeza del amor de Dios, liberación de toda esclavitud espiritual y, sobre todo, seguridad de la felicidad escatológica. El objeto de la decisión amorosa de Dios se encuentra designado también por medio de esta última realización: Adquirir la gloria que posee nuestro Señor Jesucristo[10], y que compartirá con los muy amados de su Padre: *Quos autem praedestinavit... illos et glorificavit* (Rom 8,30).

---

6. Rom 8,29-30. Cf. B. B. WARFIELD, *Bibilical and theological Studies*. Filadelfia, 1952, pp. 270-333.

7. Cf. M. J. LAGRANGE, *in h.v.*

8. ἀπ'ἀρχῆς "desde siempre" (Is 63,16) o "antes de los siglos" (Eclo 24,9), corresponde en 2 Tes 2,13 a nuestra locución: "desde toda la eternidad"; cf. πρὸ καταβολῆς κόσμου (Ef 1,4); πρὸ τῶν αἰώνων (1 Cor 2,7); πρὸ χρόνων αἰωνίων (2 Tim 1,9); ἀπὸ τῶν αἰώνων (Ef 3,9; Col 1,26).

9. εἰς σωτηρίαν (cf. 1 Tes 2,16; 5,9· 2 Tes 2,10). La predestinación a la salvación implica la previsión y la concesión de los medios por los que se realizará dicha salvación (ἐν = διά): la virtud santificante del Espíritu y de la fe.

10. εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (2 Tes 2,14; cf. Rom 8,17); estos posesivos son a la vez genitivos posesivos y de autor.

Sobre esta elección eterna, ordenada a la salvación imperecedera, es instruido el cristiano por medio del *llamamiento divino* —καὶ ἐκάλεσεν ὑμᾶς[11]— en el momento de la predicación del Evangelio. Su adhesión a la fe le inserta en ese plan infalible de salvación, que se realiza en el tiempo, con miras a la consumación celestial. Recibir el "llamamiento" divino equivale a cerciorarse de que Dios cumple su plan de salvación, y en primer lugar de que uno es objeto de su amor privilegiado. Así, pues, el objeto de la fe cristiana es al mismo tiempo una convicción de la caridad divina, que escoge a sus elegidos, y una respuesta a ese amor mediante un compromiso para toda la vida. Sabe uno que es discernido por Dios (εἵλατο), desde que entiende la vocación a la salvación, y por este motivo no hay denominación más exacta del cristiano que la de ἠγαπημένος. El participio pasivo indica que la predilección eterna de Dios permanece y permanecerá para siempre. Los creyentes son los queridos de Dios entre todos, y los que lo saben. Al designarlos como ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ Κυρίου, San Pablo no les honra con una denominación lisonjera más o menos protocolaria; escribe como οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ (1 Cor 4,1), viendo a los bautizados —los κλητοί[12]— en la caridad divina que los envuelve.

IV. *Dios ama a los cristianos.* 2 Tes 2,16: "Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς[1] καὶ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν[2], ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν ἐν χάριτι. Que el mismo nuestro Señor Jesucristo, y Dios nuestro Padre —que os amó y otorgó de gracia una consolación eterna y una buena esperanza— consuele vuestros corazones y los confirme en toda buena obra y en toda palabra buena".

---

11. 2 Tes 2,14; cf. 1,11; 1 Tes 2,12; 4,7; 5,24.
12. Cf. K. Stendahl, *The Called and the Chosen*, en A. Fridrichsen, *The Root of the Vine*. Londres, 1953, pp. 63-80.

1. *B*, 1739 = Χριστὸς Ἰησοῦς; *A* = Ἰησοῦς ὁ Χριστός.
2. *B, D, L, K*, omiten ὁ delante de θεός; *A, E, K, L, P, Vulg.*, Ambrosiaster, *Syr. h.* sustituyen ὁ por καὶ delante de πατήρ.

En plena parenesis, exhortando a los tesalonicenses, "amados del Señor" (v. 13), a la perseverancia, San Pablo dirige una plegaria a Dios en nombre del amor que éste les tiene, y para que termine de realizar el plan de salvación que tiene concebido con respecto a ellos [3].

Jesús y Dios Padre, invocados simultáneamente, son distinguidos con claridad uno del otro, y, sin embargo, los cuatro verbos que rigen están en singular. Quiere esto decir que se considera que actúan conjuntamente o que su acción es coordinada en la concesión de la gracia. Todavía es más notable el amor de caridad con respecto a nosotros que el Apóstol atribuye en común al Padre y a Jesús, y que insinúa la divinidad del Hijo: Los sujetos son distintos, pero el amor es único. La elección del verbo ἀγαπᾶν, su atribución al "Padre", su explicación por medio de una beneficencia liberal: Dios ama a los hombres como un padre que da buenas cosas a sus hijos, es una acepción heredada de la tradición sinóptica, y en particular del sermón de la montaña [4]. Normalmente se invoca como motivo para la plegaria, porque el amor divino es la razón de todos los beneficios que serán otorgados y que se esperan. ἀγαπήσας y δούς son dos participios aoristos que, por consiguiente, se refieren a un hecho pasado. San Pablo no recurre con ello a una misteriosa predilección divina, sino a una manifestación de amor, a una prueba antecedente. Por ser común al Padre y a Jesús, no puede tratarse más que de la misión y de la pasión de Cristo, hecho histórico y misterio de salvación, pero primordialmente revelación de la *agape* divina. Por una parte, Dios muestra su amor hacia nosotros en que no perdonó a su Hijo, sino que le entregó a la muerte por nosotros (Rom 5,8; 8,32; cf. Gál 4,4); por otra, el propio Cristo se inmola por caridad (Gál 2,20).

3. "Quasi dicat: Sic moneo, sed nihil valet nisi adsit divinum auxilium" (TOMÁS DE AQUINO). "Os hemos prescrito sostener con firmeza y guardar las instrucciones que habéis recibido, y hemos apoyado nuestro precepto en el hecho de que vosotros sois amados y elegidos. Pero después de todo (δὲ), el único poder capaz de hacer efectiva esta exigencia, capaz de estimular vuestro propósito y fortalecerlo en la esfera de la justicia, es Cristo y Dios" (J. E. FRAME, *Epistles of St. Paul to the Thessalonians*. Edimbourg, [2]1946, p. 285).

4. Cf. Mt 5,43-48; Lc 6,35-36.

San Pablo dirá luego de modo equivalente: "Somos supervencedores por aquel que nos amó (τοῦ ἀγαπήσαντός)" (Rom 8,37); y "Yo vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó (τοῦ ἀγαπήσαντός) y se entregó por mí" (Gál 2,20). Se trata exactísimamente de "la caridad de Dios que está *en* Cristo Jesús" (Rom 8,39).

Esta prueba de amor y esta sangre redentora proporcionan a los cristianos, liberados de la esclavitud de Satanás, del pecado y de la muerte, un maravilloso consuelo en todas las pruebas presentes y futuras, παράκλησιν αἰωνίαν [5] y la posesión actual de una esperanza cierta, ἐλπίδα ἀγαθήν [6]; una esperanza de buena calidad es aquella que está garantizada en cuanto a su realización [7], "exspectamus *spem bonam,* id est, bonorum aeternorum infallibilitatem" (TOMÁS DE AQUINO). Mientras que se definía a los paganos como οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα (1 Tes 4,13), la vida de los cristianos está ilumanada y confortada, desde este mundo, por la certeza de ser amados de Dios y de obtener la vida eterna. Por medio del llamamiento a la fe (v. 13), en efecto, han adquirido la revelación de la caridad divina respecto de ellos, y el don de la gracia de Cristo. Estos

5. Resulta imposible decidir si παράκλησις debe traducirse por "consolación" o por "estímulo, confianza animosa" (cf. C. SPICQ, *L'Épitre aux Hébreux.* Paris, 1952, pp. 8-12). Aquí apenas pueden separarse ambas acepciones, porque consolación y ánimo constituyen un elemento característico de la psicología cristiana, infundida precisamente por Dios (Rom 15,5; 2 Cor 1,5) y por Cristo (Flp 2,1). En los Hechos esta alegría y este ánimo se atribuyen al Espíritu Santo. Al ver las expresiones de ambos en la vida concreta de las comunidades primitivas, puede decirse que la "paraclesis" es la conciencia psicológica del hombre nuevo, regenerado por la gracia. Por oposición al hombre pecador que arrastra en la noche y sin esperanza el peso del día y del calor, el discípulo de Cristo vive en la luz, la paz y el gozo que le proporciona su pertenencia a Dios. Esta felicidad saboreada sería el equivalente de las "bienaventuranzas" y del "ciento por uno" prometido por el Señor a sus Apóstoles. Esto constituye un poderoso estimulante en la práctica del bien, porque "paga" ampliamente los esfuerzos desplegados en la virtud. Es necesario añadir que no hubo nada más eficaz en la predicación del Evangelio que este testimonio de felicidad dado por los cristianos al mundo pagano. El adjetivo añadido a παράκλησις y a ἐλπίς acentúa la fuerza del nombre.

6. *Hap. bibl.* (cf. διδόναι ἐλπίδα, Job 6,8; Eclo 13,6).

7. Cf. 2 Cor 1,7, ἡ ἐλπὶς ἡμῶν βεβαία; Rom 5,5, ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει; cf. 8,23.

maravillosos beneficios son de suyo inamisibles y hacen, desde el bautismo, a la conciencia cristiana, vigorosa y alegre, como aligerada de todo peso y de toda traba por el dinamismo de una esperanza enraizada en el amor de Dios y en la sangre del Salvador.

Dios (Rom 15,5,13) y Cristo (Col 1,27) son las fuentes permanentes de la "paráclesis" y de la esperanza. Por medio de la oración, se consigue que se dignen dilatar sus dones. Desde entonces, el corazón de los cristianos no sólo se ensancha con esta "consolación", sino que "se consolida" [8] y está más determinado que nunca a poner por obra la gracia divina en todas sus palabras y en todas sus obras. Alegría y fuerza que inspiran la conducta de los fieles, son infusas, pero se alimentan con la contemplación de la caridad de Dios y con la asimilación de los frutos del Calvario.

Esta insistencia sobre el amor de Dios y de Cristo en las primeras cartas de San Pablo da a su enseñanza un acento muy distinto del de sus discursos propagandísticos, tal como se narran en los Hechos de los Apóstoles. La revelación de la caridad estaba, pues, reservada a la fe. Las sencillas sugerencias de estas cartas, que no son más que referencias y alusiones a una doctrina que se supone conocida, prueban que los fieles habían sido profundamente instruidos sobre este punto.

---

8. στηρίζειν "hundir sólidamente, apoyar, fijar" (cf. Lc 16,16), en el NT se usa casi siempre en sentido moral, para designar una determinación viril y perseverante (Lc 9,51; cf. J. STARCKY, *Obfirmavit faciem suam ut iret Jerusalem*, en *Mélanges J. Lebreton*. Paris, 1951, pp. 197-202). Es Dios quien estabiliza, confirma, refuerza las buenas disposiciones de los fieles (Rom 16,25; 1 Tes 3,13; 2 Tes 3,3; 1 Pe 5,10); san Pablo ha tenido siempre cuidado de consolidar la obra fundada en el momento de la primera predicación (Act 18,23; 1 Tes 3,2; cf. Rom 1,11,12); esta consolidación es fruto de la fidelidad a la gracia (2 Pe 1,12; Sant 5,8; Apoc 3,2). Se trata de una convicción más firme de las verdades de la fe y de una resolución más fuerte de la voluntad para perseverar y para vivir según la moral del Evangelio. La vida cristiana se hace más sólida y como mejor fundada (en 1 Pe 5,10, στηρίξει está unido a σθενοῦν y θεμελιοῦν, cf. Mt 7,25; Ef 3,17; Col 1,23, τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι). Por ser la noción de progreso en el NT la de consolidación, señala la virtud de la fortaleza (cf. Ef 6,10); progresar equivale a virilizarse; cf. 1 Cor 16,13, ἀνδρίζεσθε; 13,11, ὅτε γέγονα ἀνήρ; Ef 4,13, μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες... εἰς ἄνδρα τέλειον!

V. *La recompensa de los cristianos que aman a Dios.* 1 Cor 2,9: "ἃ[1] ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν — Lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre, eso es lo que Dios ha preparado para los que le aman".

Desde el punto de vista lexicográfico y literario, esta acepción de ἀγαπᾶν es rara, si no insólita, en San Pablo. De hecho, este versículo es una cita[2], y es preciso atribuir al autor del texto original la designación de los elegidos como "los que aman a Dios" (cf. 1 Cor 8,3; Rom 8,28). Pero la recompensa asegurada a la *agape* está expresada con una fórmula espléndida.

El Apóstol acaba de recordar el contenido de su enseñanza: La *Sabiduría de Dios*[3], "la oculta"[4], es decir, la que ha permanecido secreta, misteriosa, porque fue ignorada desde el principio de la humanidad hasta la plenitud de los tiempos[5], sólo ahora ha sido revelada o hecha manifiesta a los que serán aptos para recibirla (2 Cor 4,3-6). No se trata de la existencia o de la naturaleza de un atributo divino, desconocido hasta ahora, sino de una deter-

---

1. *l.* ὅσα, *A, B.*

2. Crisóstomo veía en este versículo un conglomerado de citas aproximativas (Is 64,4; 65,17; cf. 52,15), transcritas *ad sensum.* La mayor parte de los modernos (últimamente, B. P. W. STATHER HUNT, *Primitive Gospel Sources.* Londres, 1951, pp. 129-131) adoptan la opinión de Orígenes que remitía al *Apocalipsis de Elías* 11,34; testimonio que hoy resulta inverifiicable, porque el fragmento descubierto en 1870 (editado por DILLMANN. Leipzig, 1877) no contiene este versículo. El Alejandrino no veía dificultad en que el Apóstol citase Apócrifos como Escritura (cf. J. RUWET, *Origene et l'Apocalypse d'Elie. A propos de I Cor 2,9*, en *Biblica*, 1949, pp. 517-519). Es probable que Pablo haya sacado su texto de una antología judía (cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul.* Paris, 1951, p. 195). Pero L. GRY (*Les Dires prophétiques d'Esdras.* Paris, 1938, I, pp. 74-77) ha demostrado que ese versículo, citado muchas veces en esa forma, proviene de una versión armenia de Isaías, que se apoya en el griego (la Versión de los Setenta de Is 64,4, dice: τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον; cf. CLEMENTE ROMANO, *Cor.* 34, τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν.

3. Θεοῦ σοφίαν (v. 7), genitivo de propiedad y de autor.

4. τὴν ἀποκεκρυμμένην, participio perfecto: desde siempre, esta sabiduría es desconocida a los hombres.

5. Cf. Lc 10,24; Rom 16,25; Ef 3,5.

minación del consejo de Dios concerciente a sus criaturas. Efectivamente, se ha concretado que, desde toda la eternidad —πρὸ τῶν αἰώνων—, Dios la había fijado o destinado, predestinado[6] "para nuestra gloria". Εἰς δόξαν ἡμῶν, según esta acepción escatológica, designa la consumación de la salvación (Rom 8,18,21). De eso se sacará la conclusión de que la glorificación de los elegidos es el objeto final del plan de Dios. Pero como todo el contexto ensalza a Cristo crucificado como "Sabiduría de Dios" y fuente única de salvación (cf. 1,18-30), debe identificarse el misterio de la sabiduría con el plan secreto que Dios estableció desde toda la eternidad con miras a la salvación de la humanidad. Cristo es el centro del mismo[7], los creyentes son los beneficiarios de él; el decreto salvífico de Dios determina el fin y los medios, desde la predicación del Evangelio y la posesión de la justicia, hasta la vida eterna y su consumación en la gloria.

El versículo 9 es "una aposición" al v. 7, bien a σοφίαν, cuyo objeto o contenido ofrece, bien a δόξαν ἡμῶν, que explica[8]. ¿Qué es esta gloria? Según el modo descriptivo de la mentalidad semítica —vista, oído, corazón— ninguna facultad sensible ni intelectual del hombre podía presentir la plenitud de felicidad que Dios quería otorgar a los pecadores[9] y que —*a fortiori*— nunca podrían conse-

---

6. προώρισεν, cf. *supra*, p. 278.

7. Cf. Act 4,28, ἡ βουλὴ προώρισεν γενέσθαι; Ef. 3,11, ἡ πολυποίλικος σοφία τοῦ θεοῦ, κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν εποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ 'Ιησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

8. E. B. ALLO, *Saint Paul. Premiere Epitre aux Corinthiens*. Paris, 1934, *in h.l.* En virtud de la correspondencia exacta entre los vv. 7 y 9, τοῖς ἀγαπῶσιν (v. 9) reasume el ἡμῶν (del v. 7), y no hay duda de que es preciso identificar a los cristianos presentes con los que poseen la caridad y que serán glorificados.

9. Los rabinos citan con frecuencia a Is 62,15 ó 64,3, a propósito del mundo futuro, que nunca ha sido revelado, al contrario de de los días mesiánicos anunciados y descritos por los profetas (cf. H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *op.l.*, III, 328-329). Los Griegon subrayarán que Dios es inefable (ἄρρητος); por su trascendencia escapa a toda categoría mental o lingüística; ni siquiera es objeto de percepción intelectual: "Inexpresable, indecible, tú a quien sólo el silencio nombra" (*Corp. hermético*, I, 31; cf. X, 5; PLATÓN, *Banquete*, 211*a*; ALBINO, *Didaskálikos*, X, 3-4; A.-J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks*. Los Angeles, 1954, pp. 127-129).

guir: Es en Cristo y por medio de Cristo como los creyentes pueden llegar a ella. Tal gloria está ya preparada y como reservada [10], pero a título de recompensa [11], para los que aman a Dios. Claramente, este ἀγαπᾶν tiene el mismo sentido que en el Deuteronomio y en Mt 6,24. Expresa un amor religioso de adoración y de fidelidad, una pertenencia exclusiva al Señor. No se trata en absoluto de una dilección que se expansiona por sí misma en gozo, en la unión estrecha y definitiva con el Dios amado. Hay, por el contrario, un contraste sorprendente entre la felicidad reservada y concedida al término de la vida terrestre y esta misma vida en cuanto especialmente austera. No se puede amar a Dios sin renunciar al placer aquí abajo y llevar su cruz [12]. El amor de caridad se demuestra prácticamente en el desprendimiento de las riquezas, la tolerancia de las pruebas, la obediencia y la paciencia animosa. Dios proporciona un gozo actualmente inconcebible e indecible a los que están unidos a El de ese modo en cuerpo y alma y le sirven.

O mejor: Si la inteligencia del hombre es radicalmente incapaz de comprender la inmensidad de esta bienaven-

---

10. Cf. Rom 9,23. El aoristo ἡτοίμασεν señala un acto contemporáneo del προώρισεν del v. 7; en realidad, los dos verbos son poco más o menos sinónimos: al predeterminar la salvación, Dios la prepara (cf. 1 Pe 1,5). En los sinópticos, ἑτοιμάζω se emplea constantemente a propósito de los puestos (Mt 20,23), el banquete (22,3), el Reino (25,34), la salvación (Lc 2,31; cf. la mansión, Jn 14,2; la ciudad, Hebr 11,16) que Dios dispone y reserva para sus elegidos, en especial para los caritativos (Mt 25,34). Sus empleos religiosos son casi todos escatológicos y fundamentan la esperanza cristiana: Sólo Dios puede disponer del cielo, pero la entrada y el sitio en el mismo están ya desde ahora reservados para los creyentes. Cf. *Henoc,* CIII, 3: "Yo conozco el misterio, lo he leído en los tablones del cielo... y he hallado escrito y grabado a este propósito (los justos) que todo bien, gozo y honor ha sido preparado y está escrito para las almas de los que han muerto en la justicia, y que numerosos bienes os serán dados en recompensa a vuestros trabajos, y que vuestra suerte será mejor que la suerte de los vivos".

11. "Quasi essentiale praemium aeternae gloriae charitati debetur secundum illud Jo XIV: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo et ego diligam eum et manifestabo meipsum;* in quo perfectio aeternae gloriae consistit" (TOMÁS DE AQUINO).

12. Cf. Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; 14,26; Jn 12,25.

turanza, el Espíritu Santo —que escudriña las profundidades de Dios[13]— habla a los creyentes de la nueva alianza[14], quita el velo, y descubre lo invisible, lo que hay de más impenetrable en la voluntad y en los secretos divinos: ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος (v. 10). Si los caritativos son beneficiarios de una revelación, es necesario concluir que existe una conexión entre ἀγάπη y γνῶσις. De hecho, a la inversa de los ἄρχοντες del v. 8, que no *reconocieron* en Cristo la sabiduría de Dios, los ἀγαπῶντες se unen a Jesús y le reconocen como el Señor de la gloria. Por tanto, la luz se concede en primer lugar a propósito del Hijo de Dios crucificado. Pero los que le son fieles, por amar a Dios, reciben además un conocimiento escatológico, relativo a la vida futura (ἃ ἡτοίμασεν) y que será intensamente subrayado en 1 Cor 13,12. Sólo los "caritativos" son iluminados por el *pneuma*.

Los que aman a Dios tienen el privilegio de ser iniciados en el misterio, concerniente a su salvación, la dicha que la coronará y los medios para llegar a ella. Esta γνῶσις revelada por el Espíritu no es una función de la perspicacia de la inteligencia, sino de la autenticidad de la ἀγάπη, que hace del creyente un "espiritual", apto para captar el sentido de un secreto y el valor de una felicidad enteramente espirituales[15]. ¿Cómo no subrayar que esta "bienaventuranza" de los τέλειοι está intrínsecamente unida a la "pasión" del Hijo? Conexión misteriosa en la que San Juan descubrirá la "caridad" del Padre.

---

13. ἐρευνᾷ (v. 10). El verbo en presente señala la actividad incesante del Espíritu y explica su función de revelador. Como el Hijo, en el seno del Padre, estaba especialmente cualificado para comunicar a los hombres los secretos de su Padre (Jn 1,18), así también el Espíritu Santo es apto para conocer la naturaleza de Dios, sus atributos, su voluntad y sus decisiones, y para dar noticia de ello a los creyentes.

14. El aoristo ἀπεκάλυψεν sitúa en el tiempo el acto de la revelación.

15. Cf. Jn 15,15 y el *Midrash de Habacuc,* VII, 4-5, donde Dios hace conocer al Maestro de Justicia los maravillosos secretos de los profetas.

VI. *El amor a Dios es un don de Dios.* 1 Cor 8,3: "εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. La gnosis hincha de vanidad; sólo la caridad edifica. Si alguno cree saber algo, aún no sabe de la forma que conviene saber. Pero si alguno ama a Dios, ése es conocido por El".

La manducación de los "idolótitos" plantea un problema de conciencia en el seno de la comunidad de Corinto[1]. Todos los cristianos saben (γνῶσιν ἔχομεν) que esas carnes son las de animales inmolados a los ídolos vanos (v. 1). De donde la libertad de comerlas (ἐσθίοντες, reclamada por los "fuertes" (ἰσχυροί). Pero, como algunos convertidos (ἀσθενοῦντες) se impresionan por esa manducación de las víctimas ofrecidas a los dioses que ayer adoraban ellos, los demás cristianos deben hacer caso de su debilidad. El conocimiento adecuado (el perfecto ἐγνωκέναι, v. 2) de la inanidad de esos cultos paganos no es todavía la auténtica ciencia cristiana, el saber como conviene (καθὼς δεῖ γνῶναι), es decir, respetando caritativamente los escrúpulos de los hermanos[2]. En otros términos, la "gnosis" cristiana no sólo es a la vez especulativa y práctica, conoce a Dios y sabe sacar las consecuencias de ello; sino que —cosa completamente distinta de un puro intelectualismo— es un conocimiento religioso que implica la caridad fraterna, "la ciencia del prójimo"[3].

---

1. Para la bibliografía sobre el tema, véase el comentario a 1 Cor 8,1, en el siguiente volumen: *Análisis* II.

2. "καθώς, *quemadmodum;* videlicet per viam amoris a Deo" (Bengel). "Los comentaristas no han subrayado lo suficiente la oposición intencionada entre el perfecto ἐγνωκέναι y el aoristo ἔγνω. Este aoristo es incoativo: *Vosotros que afirmáis estar ya en posesión de la gnosis perfecta* (éste es el sentido del perfecto ἐγνωκέναι) *no estáis ni al principio del verdadero conocimiento*" (J. HÉRING, *La première Epitre de saint Paul aux Corinthiens.* Neuchâtel-Paris, 1949, p. 64).

3. Cf 1 Jn 4,8, ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι θεὸς ἀγάπη ἐστιν. "Notandum est hic, quod ad hoc quod aliquis sciat quemadmodum oporteat scire, novem sunt necessaria... Humiliter sine inflatione, sobrie sine praesumptione... certitudinaliter sine haesitatione... veraciter et sine errore... simpliciter sine deceptione... salubriter cum charitate et dilectione... utiliter cum proximorum aedificatione... liberaliter cum gratuita communicatione... efficaciter cum bona operatione" (TOMÁS DE AQUINO).

No se dice todo esto expresamente, pero se deduce del conjunto de la perícopa. La redacción oscura del Apóstol se aumenta todavía más en la afirmación del v. 3. Cuando se esperaría: El que conoce exactamente o profundamente, es conocido de Dios, es decir: No tiene más conocimiento perfecto (amoroso y práctico) que el dado por Dios, San Pablo escribe: εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. Esta última fórmula es gramaticalmente ambigua, porque uno de los pronombres se refiere aparentemente al hombre, y el otro a Dios. Por otra parte, desde el punto de vista del pensamiento, "el versículo 3 llama la atención por doble motivo: en primer lugar porque habla de amar a Dios cuando no se trataba más que de la caridad que debe mostrarse para con aquellos a quienes era preciso edificar; luego, por la forma de sustituir la idea de coconocer a Dios por la de ser conocidos de El"[4]. Si, además, se observa que el contexto de los vv. 1-2 está roto por la construcción asyndética del v. 1*b*[5], se ve uno forzado a pensar que el texto actual ha sido trastornado por los copistas y no representa el original paulino.

Efectivamente, P[46] contiene una recensión corta, lógica y clara, que tiene todas las trazas de ser auténtica[6]: "Περὶ δέ τῶν εἰδυλοθύτων οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν· ἡ δὲ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ· εἴ[7] τις δοκεῖ ἐγνωκέναι, οὔπω[8] ἔγνω καθὼς δεῖ γνῶναι· εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ, οὗτος ἔγνωσται. Si alguno cree que tiene ciencia, no conoce aún de la manera que es preciso conocer; pero si alguno ama, ése es el que posee la ciencia". El texto comúnmente aceptado tiene, pues, tres adiciones: *a*) τι después de ἐγνωκέ-

4. J. DUPONT, *op.l.*, p. 52.

5. "Evidentemente esperaríamos ver introducida la frase 1*b* por δὲ o todavía mejor por ἀλλά. Por eso no podemos librarnos de la impresión de hallarnos aquí en presencia de un paréntesis añadido bien por Sóstenes, bien por algún lector que recordaba la frase sobre los gnósticos "hinchados" de 5,2" (J. HERING, *op.c.*, p. 64).

6. Cf. G. ZUNTZ, *The Text of the Epistles*. Londres, 1953, pp. 31-32; R. V. G. TASKER, *The Text of the "Corpus Paulinum"*, en *New Testament Etudies*, 1955, p. 184.

7. *D, F, G, K, L*, añaden δὲ después de ει; *K, L*, cambian ἐγνωκέναι por ειδεναι.

8. *l.* ουδεπω, *D, F, G;* ουδεν, *H, L, S.*

ναι[9]; *b*) τὸν θεόν después de ἀγαπᾷ, ignorado igualmente por Clemente de Alejandría, y que quizá ha sido insertado de acuerdo con Rom 8,28. El Apóstol quiere demostrar que la verdadera ciencia religiosa no busca su propio interés, sino el bien del prójimo (cf. 10.24.33; 13,5). No piensa aquí en el amor de Dios, sino en la caridad fraterna, que es verdadera ciencia. Ahora bien, el que se complace en la idea de que "él sabe", sin cuidarse de los hermanos, es un gnóstico imperfecto; porque la verdadera ciencia se dilata en amor (13,2), y éste limita a la necesidad el uso de aquélla; *c*) ὑπ'αὐτοῦ —igualmente omitido por א *, 33, Clemente—, y cuya mención viene remolcada por la de τὸν θεόν. De estas observaciones podrá quedar la duda sobre la autenticidad paulina de la fórmula τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν[10], pero no se puede descuidar la búsqueda de la significación de la misma en el texto actual.

"Ser conocido de Dios", locución tomada siempre en un sentido favorable, es relativamente corriente en la mística helenístico-oriental[11], pero en San Pablo no es inteligible más que en función del concepto paleotestamentario del conocimiento. "Conocer" en el AT no denota sólo inteligencia, sino también voluntad. Más aún, es un acto de toda la persona, que se apropia del objeto conocido, lo

---

9. Omiten igualmente τι Tertuliano (*De pudic.* 14), Hilario, Orígenes latino, el Ambrosiaster. "El problema no está en conocer *algo* o *por grados*, sino en la supuesta posesión de la gnosis: La falta denunciada no se orienta al menosprecio respecto del objeto del conocimiento, sino a ilustrar el axioma ἡ γνῶσις φυσιοῖ" (G. ZUNTZ, *op.c.*, p. 31.

10. Cf. la cita de 1 Cor 2,9, *supra* p. 284.

11. Cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos*. Leipzig, 1913, pp. 287ss; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*. Göttingen, ²1921, pp. 45-50. En el griego profano "ser conocido de uno" significa a menudo: tener relaciones personales y hasta familiaridad o intimidad con él; sería equivalente a "gozar de su amistad"; compárese con Mt 7,23; 25,12; Lc 13,27. "Ningún lector de Pablo hubiera podido engañarse acerca de este significado: ese conocimiento implica una relación espiritual entre el Dios invisible y el alma humana, y está condicionada por el amor". (J. MOFFATT, *Love in the New Testament*. Londres, 1929, p. 156). La antítesis entre las formas activa y pasiva de un mismo verbo (conocer-ser conocido) es también un procedimiento retórico constante.

hace suyo y dispone de él[12]. "Ser conocido de Dios" será, pues, a la vez, ser objeto de su benevolencia y de su solicitud, y pertenecer a El. Así es como Yahvé conoce a Moisés, que ha hallado gracia a sus ojos; éste es, por consiguiente, objeto de la complacencia divina[13]. Decir que Dios conoce a Jeremías antes de su nacimiento, puesto que le santifica y le consagra como profeta, significa que el conocimiento divino ha discernido, ha distinguido a este último por un título totalmente particular y le ha escogido para su servicio[14].

También San Pablo, en varias ocasiones, atribuye el conocimiento de la fe, signo de la elección divina, a este conocimiento preliminar de Dios: "Ahora que habéis conocido a Dios,o mejor, habéis sido de Dios conocidos, ¿cómo de nuevo os volvéis a los flacos y pobres elementos?"[15]. Esto era notificar a los gálatas que su conversión al cristianismo no era tanto un paso y una resolución personal por parte de ellos como el efecto de un conocimiento benévolo y de una elección anterior de Dios. Este conocimiento de la fe es parcial, observa el Apóstol, pero en el cielo se conocerá a Dios como se ha sido conocido por El desde siempre[16]. Lo mismo sucede con la caridad o con cualquier otra virtud; todo es don de Dios: Es imposible amar si no se ha sido objeto del conocimiento divino, es decir: especialmente discernido y puesto en relación de intimidad con Dios y, finalmente, gratificado por El con este amor.

---

12. Cf. G. Bertram; R. Bultmann, art. γινώσκω, en G. Kittel, *Th. Wört.* I pp. 699, 795; E. Baumann, ידע *und seine Derivate,* en ZATW, 1908, pp. 22-41; 110-143.

13. Ex 33,12-13, 17-18. En cambio Moisés pide a Dios que le manifieste sus caminos y que le haga ver su gloria.

14. Jer 1,5; cf. Is 63,15-16; Nah 1,7; Sal 1,6; 2 Tim 2,19; cf. C. Spicq, *Saint Paul. Les Épitres Pastorales.* Paris, 1947, *in h.v.*

15. Gal 4,9, γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ: El acceso al conocimiento religioso de Dios depende de la ciencia amorosa de Dios.

16. 1 Cor 13,12; el acto del conocimiento de Dios está expresado con el aoristo ἐπεγνώσθην, porque es anterior al conocimiento actual de la fe.

Lo cierto es que San Pablo no enuncia ese principio bajo esta forma didáctica, sino que del hecho de la caridad deduce la iniciativa amorosa y liberal de Dios, expresada con el término de conocimiento según el uso bíblico. "Ser conocido de Dios" equivale a "ser amado y escogido por Dios". Aquí reside el estrecho lazo entre la caridad divina y la elección que ella determina, el προγινώσκειν de Rom 8,29; 11,2. Esto supuesto, no hay motivo para extrañarse de que el Apóstol haga mención del amor de los cristianos para con Dios allí donde el contexto cita el amor para con el prójimo [17]. En efecto, puesto que la ἀγάπη, atribuida primeramente a Dios, es la misma dilección con que Dios se ama y con la que ama a los hombres, su don infuso al creyente engloba necesariamente ambos objetos; es una exigencia natural. Más exactamente, "la forma con que es preciso conocer" la religión y la moral cristiana, es una gnosis revelada e infusa, que lleva consigo, intrínsecamente unidas, fe en un solo Dios verdadero y amor al prójimo. Sólo quien los mantiene unidos en su conducta práctica prueba que ha sido conocido y amado de Dios [18]; ése es el cristiano auténtico [19].

Sea lo que fuere, es claro que el ἀγαπᾶν del creyente es la adhesión religiosa a la voluntad divina y la fidelidad a sus preceptos. Es una virtud infusa, al menos se enraíza

---

17. "Die Frage, ob Paulus hier von der Nächstenliebe (v. 1) oder nach v. 3 von der Liebe zu Gott spreche, ist falsch. Es handlet sich um Beides in einem" (H. D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*. Göttingen, [5]1948, p. 49).

18. Las nociones de conocimiento, amor de Dios, amor del prójimo y su realización concreta son de tal manera intercambiables, que san Pablo hubiera podido expresar la misma idea bajo las formas más diversas: "Si alguien conoce (o ama) a Dios amando al prójimo, etc...".

19. Es todo lo contrario al antropocéntrico: "Conócete a ti mismo". Pero el mismo Platón no concebía su mayéutica, el parto de lo verdadero y de lo real, más que como obra de Dios (*Teet.* 150*d*; *Alcib.* 105*e*). El mito de la caverna expone que la idea del bien, en el orden inteligible, "proporciona y procura la verdad y la inteligencia, y es necesario visitarla para poder conducirse con sabiduría tanto en la vida privada, como en la vida pública" (*Rep.* VII, 517*c*). Por consiguiente los Corintios podían darse cuenta de que no se podría poseer la genosis perfecta, especulativa y práctica a la vez (cuidándose del prójimo) más que en la medida en que se refiriese a Dios, o que fuese dada por El.

en un acto del mismo Dios; es una característica de la vida cristiana y casi una garantía de "predestinación"; en resumen, incluye simultáneamente amor a Dios y a los hermanos. En la comunidad de Corintio debía de existir un cierto número de convertidos que conocía la sentencia de Aristóteles sobre lo rodículo que resultaría pretender que un hombre pudiese amar a Dios[20]. ¿Puede imaginarse mejor pedagogía para conducirles a la convicción de esta posibilidad, que demostrarles que en realidad es Dios mismo quien comunica este amor con su propio conocimiento?

VII. *Dios ama a los bienhechores.* 2 Cor 9,7: "ἱλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός. De cada uno según se ha propuesto en su corazón, no de mala gana ni obligado; porque Dios ama al que da con alegría".

Expone San Pablo las medidas que ha tomado para socorrer a los pobres de Jerusalén. Recomienda calurosamente esta colecta subrayando para ello las cualidades y los motivos de la beneficencia cristiana.

Lo que cuenta en tales donativos es el gusto. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que la manera de dar vale más que lo que se da[1]. Los corintios no deben depo-

20. φιλεῖν (cf. *Prolégomènes,* p. 21). Debe tenerse en cuenta en el texto paulino la presencia del artículo delante de θεόν: No se trata de la naturaleza divina, sino de la persona de Dios.

1. "El beneficio ofrecido por un impulso espontáneo conmueve más el corazón de los hombres; obligar, pero con vacilación, es propio de un alma menos bien nacida" (Eurípides, *Erecteo,* citado por Licurgo, *C. Leócrates,* 100); "Ante todo, demos con gusto, pronto y sin vacilación. Se experimenta poco gusto por un beneficio cuando éste ha permanecido largo tiempo en las manos de aquel de quien viene, cuando el autor no ha tenido modo de desprenderse de él más que con pena, y cuando lo ha otorgado como si se lo hubiesen arrancado. Incluso cuando surge un retraso, evitemos a toda costa dar la impresión de que hemos reflexionado. La duda linda con la negativa y no nos granjeará gratitud alguna. Efectivamente, como en un beneficio todo radica en la intención alegre del donador, si el deseo de no concederlo en el momento en que se otorga se encuentra atestiguado por la vacilación, en realidad no lo ha concedido"

sitar, pues, su contribución por simble obediencia al llamamiento del Apóstol —que no quiere exigir nada—, ni por temor a la censura por parte de los hermanos en caso de negarse; esto sería dar ἐξ ἀνάγκης, por miedo a inhibirse, y por consiguiente, un sacrificio hecho a disgusto y que se siente en todo su peso, ἐκ λύπης [2]. La pureza y la libertad de su limosna se traducirán, por el contrario, en su propio gozo. El adjetivo ἱλαρός "alegre, regocijado", muy enfático, se opone a las disposiciones precedentes [3], y denota espontaneidad [4] que no puede ser más que un efecto del amor fraterno, "*ex gaudio,* quo concepistis, propter amoren quem habetis ad sanctos" (TOMÁS DE AQUINO). El donador es feliz ayudando a sus hermanos, y lo manifiesta. También Bengel tiene razón al glosar: "*hilarem,* Dei similem".

La prontitud es una cualidad de la virtud, pero la dicha de la beneficencia es tradicional en Israel. Yahvé había ordenado: "Debes darle (a tu hermano pobre) y, al darle, que no se entristezca tu corazón, porque, por ello, Yahvé tu Dios te bendecirá en todos tus trabajos y en todas tus empresas" (Dt 15,10); de donde la recomendación

(SÉNECA, *De benef.* II, 1). SCHAMMAI (30 a. J.-C.) decía que colmar a un huésped de todos los bienes del mundo, pero poniéndole cara hosca, es lo mismo que no darle nada; por el contrario, recibirle con amabilidad, incluso cuando no se tenga nada que ofrecerle, es como si se le hubiese colmado con todos los bienes (*Aboth R. Nath.* 13; STRACK-BILLERBECK, III, p. 524; cf. p. 296). Cf. E. F. BRUCK, *Ethics V. S. Law. St. Paul, the Fathers of the Church and the "cheerful Giver" in roman Law,* en *Traditio,* II, 1944, pp. 97-121; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts,* Viena, 1953, p. 298.

2. Cf. el joven rico, Mc 10,21; violencia y tristeza evocan la misma disposición psicológica, al menos el motivo que engendra la pena interior.

3. ἱλαρότης, casi sinónimo de ἁπλότης (Rom 12,8), se opone a las protestas y a las dudas; cf. Flp 2,14, πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν; 1 Pe 4,9.

4. San Pablo había puesto ya de relieve la iniciativa de los Corintios (αὐθαίρετος, 8,17) y su "prontitud en el querer"; cf. 8,10, οὐ μόνον τὸ ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὸ θέλειν; v. 11, ἡ προθυμία τοῦ θέλειν. Esta diligencia (σπουδή, vv. 8,17) es la "prueba" de la autenticidad (τὸ γνήσιον) del amor (8,8). En ATENEO (I, 4,6), ὁ θυρωρός ἱλαρός es el portero que "sonríe" al huésped y se muestra acogedor y servicial; manifestando por ello el matiz original del ἀγαπᾶν homérico, "festejando" al extranjero a quien se recibe cordialmente y con diligencia, cf. *Prolégomènes,* pp. 38ss.

del Siracida: "En todo don, brille la alegría en tu rostro[5], y la afirmación del libro de los Proverbios: "Dios bendecirá al hombre alegre y dadivoso"[6]; texto en el que se inspira el Apóstol[7], pero substituyendo la bendición por el amor de Dios. La bendición no queda por cierto excluida, por ser la caridad divina fuente de todo beneficio, como fue revelado en el sermón de la montaña[8]. Pero no es la recompensa material o sobrenatural de la limosna lo que San Pablo pone de relieve[9]. Su original evocación de la *agape* de Dios no puede impresionar más que a las almas altamente espirituales: Todo el que da de buena gana y con alegría, tiene la seguridad de que Dios se complace en su generosidad[10]. ἀγαπᾶν evoca aquí un amor de com-

---

5. Eclo 35,8, ἐν πάσῃ δόσει ἱλάρωσον τὸ πρόσωπόν. Por lo que se refiere a la idea, compárese con Ex 25,2; 35,25; 2 Cr 29,31. ἱλαρός se dice de la luna (PLUTARCO, *De facie*, 2; 920*c*), del sol "radiante" (ARISTÓFANES, *Ranas*, 455) o del oro "brillante" (*P. Leid.* X, 3,12), y especialmente de la cara "resplandeciente" del hombre (Est 5,1) o de Dios (Job 33,26), expresión de un alma feliz (Eclo 13,25) —especialmente en el sabio (FILÓN, *De plant.* 166-167)— o de la benevolencia para con atro (Prov. 18,22; 19,12); en este caso se relaciona con ἵλεως "propicio, favorable", particularmente en los papiros mágicos (*P. Lond.* XLVI, 416; cf. R. BULTMANN, art. ἱλαρός, en G. KITTEL, *Th. Wört.* III, 298). Esta será pues la calificación del liberal o de sus dones concedidos de buen grado, cf. FILÓN, *De spec. leg.* IV, 74, ὁ πλούσιος ἄργυρον καὶ χρυσὸν οἴκοι συναγαγὼν ἄφθονον θησαυροφυλακείτω, προφερέτω δ'εἰς μέσον ἵνα τὸ σκληροδίαιτον τῶν ἀπορῶν ἱλαραῖς μεταδόσεσι λιπαίνῃ.

6. Prov. 22,8, ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ (יְבֹרָךְ) ὁ θεός. En el texto hebreo: "el hombre de mirada benévola será bendecido" es lo opuesto al envidioso. En un epigrama funerario del siglo I antes de nuestra Era, los tres hijos de Ammonio alaban la generosidad de su padre: γλάθιας ἐκπλήκτους ἱλαράς... ἱλαρῶς τέρπεσιν εὐφροσύνης (*Suppl. Epigr. graec.* III, 774,1.5 y 8).

7. Lo mismo en Rom 12,8, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι.

8. Mt 5,45-48; cf. Flp 4,19.

9. Cf. el comentario de santo Tomás: "Omnis remunerator remunerat ea quae sunt remuneratione digna... Apud Deum, qui intuetur cor, non sufficit quod solum operetur actum virtutis secundum speciem, nisi etiam secundum debitum modum operetur, sc. delectabiliter et cum gaudio. Et ideo, non datorem tantum, sed *hilatorem datorem diligit Deus,* id est approbat et remunerat, et non tristem et murmurantem".

10. Cf. la recomendación de la caridad bienhechora en Hebr. 13,16: "No os olvidéis de la beneficencia (εὐποιΐα) ni de poner en común vuestros recursos (κοινωνία), porque en tales sacrificios, halla Dios complacencia (εὐαρεστεῖται)". La visita caritativa a los prisioneros es un culto espiritual que agrada a Dios, según Flp 4,18;

placencia y de intimidad, en el sentido de Jn 14,21. Si la beneficencia querida y realizada desde el fondo del corazón es aceptada por el Señor, el cual se piensa que reacciona amorosamente ante tales ofrendas, se debe a que el don hecho a los pobres es considerado por Dios como hecho a El mismo. Por lo menos, a una caridad verdadera manifestada hacia los hombres corresponde un grado más alto en la "caridad" de Dios. Como que esta última es la virtud por la que el Señor tiene más interés en sus hijos.

VIII. *El amor de Pablo a los corintios*. 2 Cor 11,11: "ὅτι οὐκ ἀγαπῶ ὑμᾶς; ὁ θεὸς οἶδεν"[1].

Severo para con los falsos apóstoles, cuya propaganda produce estragos en la comunidad de Corinto, Pablo da seguridad a los fieles de la sinceridad, profundidad y desinterés de su amor.

Mientras que aceptó las limosnas espontáneas de otras iglesias (v. 9; Flp 4,15), no ha querido recibir nada de los corintios. Por una parte, quiere quitar de raíz cualquier fundamento a las acusaciones de avaricia que sus adversarios no dejarían de explotar contra él; por otra, tiene empeño en manifestar a la faz del mundo la pureza de su desinterés. El coloca su honor en predicar gratuitamente el Evangelio. Ahí está su καύχησις, su título de gloria[2].

Se equivocarían los corintios si interpretasen de otro modo su repulsa a los subsidios, viendo en ello, por ejemplo, una falta de confianza y de amor. El Apóstol rechaza con vehemencia una sospecha, seguramente fundada en alguna apariencia, pero que juzga de sus intenciones, y

como el socorro a los huérfanos y a las viudas resume la religión pura y sin mancha, según Sant 1,27. Por consiguiente en 2 Cor 9,7, se podría dar a ἀγαπᾶν el sentido clásico de "conceder un precio, tener en alta estima" (Hebr 1,9; Apoc 12,11), pero la alusión a Prov 22,8 exige que se añada el matiz de "manifestación" o de comunicación a este juicio favorable: Al don perfecto del cristiano corresponde un don personal de Dios.

1. ὅτι, om. *B*.
2. v. 10; cf. 1 Cor 9,11-18.

sobre todo le toca en su lealtad y en lo vivo de su corazón: ¿Por qué he obrado así? ¿Por qué he rechazado esta señal de vuestro afecto?[3] ¿Por qué os he herido, ofendido y humillado voluntariamente?[4] Sea cual fuere el motivo de esto, ¿hay en ello al menos algo absolutamente inadmisible, el que yo no os amo: διὰ τί; ὅτι οὐκ ἀγαπῶ ὑμᾶς?[5] Los corintios no tienen más que recordar las declaraciones explícitas de amor que han recibido de su Apóstol[6]. A decir verdad, sería de esperar que éste renovara positivamente su testimonio[7]; pero dada la indignación que suscita esta sospecha, la ceguera desmesuradamente estúpida que supone por parte de los fieles, la inanidad, en fin, de una justificación, Pablo apela a Dios que sondea los riñones y los corazones: ὁ θεὸς οἶδεν! Estas tres palabras, que equivalen a una fórmula de juramento[8], constituyen su única respuesta. Es tan arrogante como decisiva, porque si el magnánimo no puede rebajarse a responder a reproches que rozan la insolencia, el Apóstol no menciona más que el juicio divino: ¡Dios sabe que os amo y cuál es el móvil de mi conducta!

¿De qué amor se trata? Tomada en absoluto, la lítote οὐκ ἀγαπῶ podía significar: "Os detesto", o mejor, según la acepción clásica del verbo: "Os desprecio, no os tengo estima alguna"; y de hecho, esta repulsa a ser gravoso a ls corintios cuando había aceptado los dones de los filipen-

---

3. ¿No es la limosna obra del amor, cf. *8*,7-8,24?

4. A menudo la negativa de un servicio o de una prueba de afecto puede parecer una ofensa al amor del bienhechor o del amigo, sobre todo si éstos están informados de que se han aceptado dones análogos de otras personas.

5. "Jamás brotó en él un grito de ternura tan conmovedor respecto de su querida comunidad en los primeros capítulos, tan saturados de amistad sin embargo. Disfrutamos sintiendo este calor del corazón del Apóstol, incluso en medio de su aparente irritación" (E. B. ALLO, *in h.l.*).

6. 6,11-13; 7,2-4; cf. 11,2.

7. Es posible que el sólo pensamiento de que se hubiese puesto en duda su ternura, haya hecho saltar las lágrimas de los ojos de Pablo, y que esto le haya impedido continuar escribiendo. Cf. H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*. Göttingen, [9]1924, p. 338.

8. El equivalente de θεός μάρτυς (1 Tes 2,5; Rom 1,9; Flp 1,8). Comparar con Jn 21,17, Κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε.

ses, puede tomarse como una falta de confianza, cuya afrenta siente la comunidad de Corintio: ¡Nos desprecia si no se atreve a pedirnos un favor! Pero la viveza de la reacción del Apóstol es tan grande que evidencia que lo puesto en tela de juicio en primer lugar es su amor a los fieles. ¿Pero se trata de la ternura de un padre para con sus hijos (cf. 2,4; 6,11-13), y hasta de una madre por el niño puequeño que cría? [9] No hay tampoco por qué excluir este matiz, ya que la exclamación descubre una reacción física de Pablo, y de alguna manera brota de sus entrañas. Pero, en este caso, ¿no hubiera debido emplear φιλέω στέργο o σπλαγχνίζομαι?

En realidad, tenemos aquí una bella manifestación del alma tumultuosa del Apóstol, que actualmente es presa de la indignación y hasta de la cólera, que flagela con dureza la hipocresía de sus adversarios, pero que conserva, sin embargo, todo su amor profundo a una Iglesia de la que tanto ha tenido que sufrir [10]. Ciertamente, no "ama" a los corintios con la dulzura y la confianza que tiene para con los tesalonicenses y los filipenses. Ha sufrido mucho de parte de aquéllos, y de momento no está de ningún modo en condiciones de manifestarles ternura; de ahí la extrema brevedad de su declaración. Pero les tiene un profundo afecto, y esto es lo que les jura en medio de su polémica. Desde entonces ἀγαπᾶν, sin excluir los matices anteriores, carga el acento sobre todo en el amor sobrenatural, apostólico del fundador de la comunidad. Si Pablo se hubiera dejado llevar por el deseo de un afecto humano, habría pedido sin duda a los corintios que le ayudasen a vivir, pero su "caridad" le ha impuesto el deber de contristarles (7,8) con miras a un bien espiritual mayor: La gloria del Evangelio y la pureza de la fama de su apóstol (cf. 12,15). Por consiguiente, puede poner por testigo al Dios de la caridad de que su amor a los fieles es puro, sobrenatural, fuerte. Es un querer el bien del prójimo, más que un aceto de carne y sangre; exactísimamente, la *caritas in Cristo Iesu* de 1 Cor 16,24.

9. Cf. 1 Tes 2,8, ὁμειρόμενοι ὑμῶν.
10. Cf. la alternativa: ἐν ῥάβδῳ... ἢ ἐν ἀγάπῃ (1 Cor 4,21).

IX. *El amor recíproco de Pablo y de los corintios.* 2 Cor 12,15: "Ἐγὼ δὲ ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, εἰ καὶ περισσοτέρως ὑμᾶς ἀγαπῶ, ἧσσον ἀγαπῶμαι. Yo de muy buena gana me gastaré y me desgastaré enteramente por vuestras almas... aunque, amándoos con mayor amor, sea yo menos amado" [1].

Este versículo es exactamente paralelo al anterior (11, 11), y, por estar más desarrollado el pensamiento, confirma la acepción de ἀγαπᾶν que hemos propuesto. Pablo vuelve a las calumnias de sus adversarios contra su falso desinterés, e incluso su hipocresía. Algunos fieles se sienten tentados a ver en su conducta con respecto a ellos desconfianza o fría indiferencia.

El Apóstol responde con extremada bondad: No dejéis de quererme por no haber aceptado vuestra contribución. He obrado como un verdadero padre, y vosotros sabéis que no toca a los hijos atesorar para los padres, sino a los padres para los hijos; ése es el orden natural (v. 14). Por lo que a mí se refiere [2], me gozaré [3] en daros todo lo que po-

1. Resulta difícil pronunciarse en favor de una u otra de las variantes contenidas en los *mss.* (καὶ insertada u omitida después de εἰ; el indicativo ἀγαπῶ o el participio ἀγαπῶν). Nosotros hemos optado por el texto de ℵ, *E, K, L, P, Vulg., Syr.* Cris., Allo, Vogels. Pero la mayoría de los críticos (Tischendorf, Bachmann, Plummer, Lemonnyer, Lietzmann, Bousset, Windisch, Wendland, Nestle, Merk, Souter) siguen a ℵ*, *A*, 17, *Copt.*: εἰ περ' ὑμᾶς ἀγαπῶ κτλ. y lo interpretan en el sentido de una preguntar indirecta: "¿Si yo os amo todavía más, seré por eso yo menos amado?". También se lee εἰ περ' ὑμᾶς ἀγαπῶν κτλ. (*B, G*, B. Weiss), o: περ' ὑμᾶς ἀγαπῶν κτλ. (P^{46}, D^{+}, *d, e,* Ambrosiaster). Resulta que el participio presente está especialmente bien atestiguado; por eso le conservamos, y de acuerdo con la mejor tradición manuscrita (ℵ etc.), que lee igualmente καί.

2. Ἐγὼ δὲ es muy enfático; δὲ encierra un ligero matiz adversativo: He adoptado la manera de actuar de un Padre, y quiero seguir realizando lo mismo. Existe también una oposición a la conducta de los predicadores intrusos de Corinto.

3. ἥδιστος (superlativo de ἡδύς, agradable, dulce), cf. 11,19; 12,9; más vigoroso que el ὀφείλει del v. 14: Teniendo los padres el deber de ser generosos con sus hijos, el Apóstol experimenta gozo rebasando la medida común...

seo e incluso en arruinarme por vosotros[4]; ¿qué digo?: en gastarme y en consumirme en vuestro servicio[5].

No se trata tanto de ternura cuanto de un sacrificio heroico, tanto más cuanto que esta donación total puede ser mal comprendida y pagada con ingratitud. De hecho, este sacrificio íntegro no se orienta a satisfacer los deseos de los corintios, aun cuando aparentemente fuesen legítimos. El Apóstol no modificará de ningún modo su reserva y su discreción con respecto a ellos (11,8), y sigue decidido a no tomar en cuenta su susceptibilidad, su vanidad, y hasta su pasión excesivamente natural[6]. El no busca el favor de los hombres, sino únicamente el bien de las almas, ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν[7]; la caridad auténtica para con el prójimo no consiste ni en palabras ni en sentimientos, sino en actos y en donaciones.

En los dos empleos, ἀγαπάω está tomado en el sentido clásico de manifestación de amor: El Apóstol está resuelto a no continuar la misma línea de conducta —debió de ser mal interpretada— y a entregarse personalmente hasta el límite extremo de sus fuerzas[8], aun cuando no reciba de los corintios señales de afecto y de gratitud en relación con esta generosidad[9].

---

4. δαπανάω, que significa en primer lugar "gastar" (Mc 5,26) o "pagar por otros" (Act 21,24), tiene con frecuencia el sentido de "consumir, gastar, arruinar" (Lc 15,14; Sant 4,3). La ausencia de complemento indica una gran delicadeza, con el fin de no herir la susceptibilidad de sus lectores; pero hay que sobrentender: Yo daría todo lo que poseo, incluso todo lo que pudiera ganar con mis manos...

5. El compuesto ἐκδαπανάω (hap. NT; ἐκδαπανήσω en *B,E*) es más vigoroso que el verbo anterior (cf. una oposición retórica semejante, 1 Cor 6,12; ἔξεστιν-ἐξουσιασθήσομαι) y significa "pagar completamente, acabar". Se trata del sacrificio de suyo más radical en favor de los demás. Santo Tomás ha comentado muy bien: "Paratus sum mori pro salute animarum vetrarum". Cf. Moisés (Ex 32,32), san Pablo (Rom 9,3), y sobre todo Jesús (Mc 10,45; Jn 10,15; 1 Jn 3,16). H. WINDISCH cita a SÉNECA, *Ep.* V, 4: "Boni viri laborant, impendunt, impenduntur et volentes quidem...".

6. Cf. 1 Tes 2,5,6, ἐν λόγῳ κολακείας... ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν.

7. Cf. 1 Tes 2,8; Rom 16,4.

8. Cf. el participio presente de continuidad ἀγαπῶν.

9. Los comparativos περισσοτέρως-ἧσσον (se lee el ático ἧττον en *D*³, K, L, Souter; ἔλαττον, *F*, *G*) se corresponden. Pablo no declara que él ame a los Corintios más de lo que otros les aman o más

Es normal que el amor de los padres aventaje al de los hijos, pero es igualmente constante que el sacrificio de un apóstol no sea comprendido ni apreciado, y que su amor no encuentre más que indiferencia o ingratitud. San Pablo da la impresión de tener presente esta eventualidad[10], y protesta de la pureza de su *agape*, que continuará gastándose sea cual fuere la actitud de los corintios con respecto a él.

El gran principio sobrentendido en esta declaración es el que rige a toda la revelación cristiana: El amor atrae al amor[11]; por ello debe haber normalmente correspondencia entre amor y gratitud; cuanto más generoso es el amor manifestado, tanto más profunda debe ser la gratitud. Verdad reconocida por Simón el fariseo y sancionada por el Señor[12]. Esta perícopa evangélica es paralela a la de 2 Cor en el sentido de que *emplea simultáneamente el verbo* ἀγαπᾶν *en el sentido de amor de generosidad y de donación, y de amor de gratitud y de fidelidad*. Al hacerles entrega de su corazón, San Pablo podía pedir a los corintios que le otorgasen su confianza y su afecto. Esa es la conducta de Dios con respecto a los hombres, tal como la valorará San Juan: Dios es el primero en amar,

---

de lo que él estaría obligado a amarles (H. LIETZMANN, *An die Korinther*, I, II. Tütingen, ²1923, p. 156), sino que les ama más de lo que hasta ahora les ha amado, o más de lo que él ha sido amado. Puede incluso darse a περ. un sentido superlativo: Os amo infinitamente... *Como es constante en el griego clásico,* ἀγαπᾶν *no tiene el mismo sentido cuando se atribuye a un superior que cuando se dice de un inferior; en el primer caso, significa iniciativa y don; en el segundo, hacer mucho caso, apreciar, aclamar*. Cuanto más bondad manifieste Pablo a los Corintios, menos se complacerán éstos en ello y menos le respetarán.

10. Cf. εἰ καὶ indicando la realidad de la condición poseída: Cuanto más os demuestre mi amor, menos lo comprenderéis y menos lo apreciaréis. En vez de ganar con eso, perderé con ello (cf. τὸ ἧσσον, 1 Cor 11,17; y la oposición entre la bondad cordial del señor de la parábola y el ojo malo del obrero, Mt 20,15). No sucederá lo mismo con los Filipenses: "Si mi sangre tuviera que servir de libación para el sacrificio y el servicio ritual de vuestra fe, me alegraría de ello y compartiría con vosotros mi gozo" (Flp 2,17).

11. Cf. PLUTARCO, *De conjug, praecept.* 39, ποιεῖ γὰρ... τὸ φιλεῖ φιλεῖσθαι; DEMÓSTENES, *supra*, p. 216, n. 33.

12. Lc 7,42-43, πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν, τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο (cf. v. 47, ὀλίγον ἀγαπᾷ).

Está animado, invadido, movido por la vida personal de Cristo.

Se trata, evidentemente, de Cristo resucitado y glorioso, y, hablando con propiedad, la fe —unión vital entre dos personas— incorpora (Rom 6,5) al convertido al Señor celestial aunque aquél es cada vez más asimilado, transformado en la imagen de éste (2 Cor 3,18). Pero la contemplación de San Pablo, esencialmente soteriológica, gusta de relacionar este misterio de vida transformadora y divina con su fuente: Cristo Jesús crucificado: ἐν πίστει... τῇ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. La vida cristiana ha nacido en el Calvario, y en él se alimenta. Tal es uno de los objetos principales del acto de fe.

El cristiano confiesa que: *a*) Jesús es el Hijo de Dios. El ajusticiado del Gólgota no es sólo un hombre, ni el Mesías, sino el Hijo y la imagen, el resplandor del Dios invisible; lo que manifiesta la inmensidad de su donación y el que pueda hacer vivir a todas las generaciones creyentes de la vida del Padre; *b*) se dio y se entregó espontáneamente a la muerte[3]; *c*) iniciativa voluntaria, que es un acto de su amor. Si la crucifixión es un hecho histórico, la fe se adhiere al "misterio" y ve en ese sacrificio la expresión de la caridad de Cristo. Ella une amor y muerte; entiende la pasión del Hijo como prueba de su caridad. Por consiguiente, es necesario dar a ἀγαπᾶν el sentido de "manifestación de amor". La cruz no es sólo, por su virtud expiatoria, causa de salvación; es una enseñanza que la fe permite asimilar; proporciona el conocimiento de aquélla.

El creyente comprende: 1.º) que, desde luego, el amor del Hijo de Dios no puede por menos de ser idéntico al amor del propio Dios, y que la caridad del Padre se revela en el Calvario por el mismo título que la del Hijo; 2.º) después, que ese amor, tan real como su muerte, ata-

---

3. Cf. Gal 1,4, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. El compuesto παραδίδωμι insiste más que δίδωμι en el don voluntario de Jesús, Rom 4,25; 8,32; Ef 5,2,25: ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς!

ñe a cada cristiano en particular (με, ὑπὲρ ἐμοῦ); la vida de éste depende de ese don: Cristo murió y le amó para que viva; y si el cristiano continúa viviendo, se debe a que permanece constantemente unido por la fe a la caridad y a la cruz de Cristo; 3.º) finalmente, que esa inmolación confiere al Señor un derecho de propiedad sobre aquellos que ama y redime[4]. Mediante la fe, el cristiano reconoce y acepta esa pertenencia (Rom 7,4), y decide vivir "para el Señor", que le ama y se entrega por él[5].

Vivir *en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí,* consistirá en adoptar una manera de vivir enteramente consagrada a Cristo, entregada a su amor y a su servicio. Esta καινότης ζωῆς (Rom 4,4) es una respuesta de caridad y de gratitud al ἀγαπήσαντος de Jesús en el Calvario. Persuadido del amor de Cristo, del que a diario se beneficia, el cristiano ama a Cristo y le da pruebas de ello entregándose a El; su fe es una *redamatio* y una proclamación manifiesta que le compromete por entero; su vida ἐν πίστει no puede consistir, pues, más que en asimilarse cada vez más profundamente al misterio de la caridad y de la muerte del Hijo de Dios, Χριστῷ συνεσταύρωμαι[6], que se consuma en la resurrección y en la vida celeste. Si esta vida permanece "oculta en Dios con Cristo" (Col 3,3), es porque la caridad profunda y la gratitud que la inspiran son invisibles a los ojos de la carne[7]; pero no se puede dejar de percibir de fuera la fuente de su dinamismo ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν (2 Cor 4,10; cf. Fil 1,20). ¿Y cuál será la señal por la que se reconocerá que *Cristo vive en el creyente?* No

4. Cf. Act 20,28; 1 Cor 6,20; 7,23; Ef 1,7.

5. "Ninguno de nosotros vive para sí mismo, y ninguno muere para sí mismo; pues, si vivimos, vivimos para el Señor; si morimos, morimos para el Señor. Sea que vivamos, sea que muramos, pertenecemos al Señor. Por esto murió y vivió Cristo, para ser el Señor de los muertos y de los vivos" (Rom 14,7-9); "Murió por todos, para que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para aquel que, en favor de ellos, murió y resucitó" (2 Cor 5,15).

6. Gal 2,19 (nótese el perfecto); Rom 6,6; cf. 8,17; Flp 3,10; Col 2,12-14,20; "Amor Christi quem ostendit mihi in cruce moriens pro me, facit ut semper ei configar" (Santo Tomás).

7. Desde este momento puede definirse la vida cristiana como una *vita pro Deo, per Christum, in fide, ex caritate.*

otra que las manifestaciones de esa *agape* que el Hijo de Dios tenía en el Calvario y que custodia en el corazón del cristiano habitado y animado por El [8].

XI. *Vida cristiana y caridad fraterna.* Gál 5,14: "ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Porque la Ley en todos sus [preceptos] se cumple plenamente en este sólo: Amarás a tu prójimo como a ti mismo".

Cada vez que el Apóstol ha prescrito la caridad para con el prójimo, (cf. 1 Tes 4,9; 1 Cor 12,31ss.), ha ensalzado esta virtud de una manera insigne: El mayor don de la gracia, el camino que excede a todos los demás, la enseñanza directa de Dios a sus hijos. Pero la formulación de Gál 5,14 es todavía más significativa, sobre todo si se la restablece en su contexto, que le da el verdadero sentido:

"[13] Porque vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad. Sólo que tal libertad no sea para la carne una ocasión (de darse satisfacción), sino que, por medio de la caridad, os hagáis esclavos religiosos unos de otros... [14] Porque la Ley en todos sus (preceptos) se cumple plenamente en uno sólo: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. [15] Si mutuamente os mordéis y os difamáis, tened cuidado con destruiros unos a otros. [16] Os digo, pues: Andad en espíritu y no daréis satisfacción a la concupiscencia de la carne. [17] Porque la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne; uno y otro se oponen, de manera que no hagáis lo que queréis. [18] Pero si os guiáis por el espíritu, no estáis bajo la Ley. [19] Las obras de la carne son bien manifiestas: Son fornicación, impureza, lascivia, [20] idolatría,

8. Cf. las "buenas obras" visibles de los discípulos de Cristo, *supra*, p. 226. En el plano de la historia de las religiones, debe notarse lo alejadísima que está esta unión con Cristo, tan íntima y vital, de la mística pagana tendente a la identificación o a la absorción por la divinidad. El "yo" no es evacuado, permanece aquí abajo, en la carne, e incluso en la fe (no en la visión o en la luz). La inhabitación de Cristo es aquí muy próxima la noción joánnica.

magia, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, [21] envidias, embriagueces, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo —como ya os lo he dicho— que quienes cometen tales cosas no heredarán el reino de Dios. [22] Por el contrario, fruto del espíritu son, caridad, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fidelidad, [23] afabilidad, mansedumbre, continencia. Contra semejantes cosas, no hay ley. [24] Ahora bien, los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias. [25] Si vivimos por el Espíritu, dejémonos también conducir por el espíritu. [26] No nos hagamos vanidosos, provocadores unos de otros, envidiosos los unos de los otros".

Terminada la parte polémica y doctrinal de la carta, San Pablo dirige un cierto número de consejos prácticos a la comunidad (ὑμεῖς, ἀδελφοί v. 13), a quellos que pertenecen a Cristo y apelan a El (v. 25), objetos de la elección divina (ἐκλήθητε, v. 13), y que deben heredar el reino de Dios (v. 21): Puesto que la Ley ha sido abolida y la vida según el Evangelio se obtiene por medio de la fe en Cristo, ¿cómo hay que conducirse concretamente en esta nueva situación? Esta se caracteriza esencialmente como una emancipación, una libertad (ἐλευθερία). Mas si el creyente no está ya bajo el yugo de la Ley (v. 18.23), ¿cuál será su principio de acción y su norma de conducta?

El Espíritu Santo en persona es quien inspira y anima la vida cristiana [1], sea que actúe El directamente median-

1. Gal 5,18, πνεύματι ἄγεσθε. Es difícil dar con la significación exacta que aquí tiene el verbo ἄγω tan común, incluso en sus empleos metafóricos y religiosos: Dios conduce a sus hijos a la gloria (Hebr 2,10; cf. 1 Tes 4,14; sobre todo Jn 6,44; ἑλκύω), y su bondad lleva o invita a los pecadores al arrepentimiento (Rom 2,4). Jesús, como un pastor, guía o conduce a sus ovejas (Jn 10,16); pero cuando se trata del Espíritu Santo, las dos únicas veces que se emplea en el NT está en pasiva, y cabe preguntarse en qué medida es apremiante la influencia divinamente ejercida sobre los cristianos; ἄγω puede, efectivamente, significar "implicar, acarrear"; en este sentido, los convertidos de Corinto se dejaban antaño conducir hacia los ídolos mudos (1 Cor 12,2, ἤγεσθε), un poco al estilo en que las mujeres de Efeso son encadenadas y arrastradas por sus pasiones (2 Tim 3,6, ἀγόμενα). Mas el contexto de "libertad" en que se desarrolla la vida cristiana de los Gálatas impide dar al verbo esa acepción de necesidad o de violencia. Si evoca un matiz de docilidad y de aceptación, ésta es voluntaria (cf. la carta del 5 nov. del año 28 a. J.-C., de

te su luz y su impulso, sea más bien por mediación del πνεῦμα del bautizado, es decir, por medio de esa facultad espiritual injertada en la inteligencia humana, que le permite estar dispuesta a las "mociones" del Espíritu Santo y dejarse conducir por sus inspiraciones y por su energía divina. La vida propiamente cristiana, que es la de las virtudes teologales, puede definirse, en función de su fuente o de su causa, así: La vida en el Espíritu Santo (ζῶμεν πνεύματι, v. 25), y la conducta moral —que se deriva de ella, como el fruto nace de la savia (v. 22)—: un andar por medio del espíritu (πνεύματι περιπατεῖτε, v. 16); lo que es la antítesis exacta de la vida bajo la Ley (v. 18). Pero precisamente esa vida de libertad tan altamente espiritual no carece de norma ni de "obras" a realizar. Se identifica con la vida de caridad fraterna: Al estimular y conducir el Espíritu Santo al creyente, éste va a vincularse, a "obligarse" espontáneamente al servicio de sus hermanos, διὰ τῆς ἀγάπης (v. 13); esta caridad es concebida como el fruto por excelencia del πνεύμα (v. 22); de la manera que "toda la ley" se aplicará y se cumpliará ἐν τῷ: Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου (v. 14). Buen moralista, el Apóstol pone en guardia a los fieles contra el peligro de someterse a la

---

Isidora a su hermano Asclepíades, ἄνεσθε ἕως γράψω = Ten paciencia hasta que yo escriba; *B.G.U.* IV, 1207, 16) y el ἄγεσθε de *Gal.* debe tomarse en sentido pedagógico: "dirigir, formar", como en Rom 8,14: "Todos los que son movidos por el Espíritu de Dios (ἄγονται), esos son hijos de Dios". "*Si Spiritu ducimini,* quod fit quando facitis quod Spiritus suggerit, ut director et gubernator... non quidem esta coactor" (SANTO TOMÁS). El presente indica en los dos casos una moción actual, permanente. Esta acepción se confirma por Gal 5,25, πνεύματι στοιχῶμεν. El verbo στοιχέω, en sentido propio, significa "estar al lado de una persona para acompañarle" (ESTOBEO, IV, 1,48, p. 14); de donde: "marchar en fila, caminar alineados, seguir"; de ahí en sentido metafórico: "seguir los pasos de alguien, conformarse) con" (*Syl.* II, 708,5); de donde los dos matices de: "agradar, consentir" (*P. Oxy.* VII, 1137,5; *P. Reinach,* CVIII, 6; *P. Merton,* XLVII, 7), y "comportarse de tal modo" (Act 21,24; Rom 4,12; Gal 6,16; Flp 3,16): Al vivir por el Espíritu Santo, los cristianos consienten en su moción, se alinean sobre ella, se conforman con ella; prestan voluntariamente su consentimiento a sus órdenes, y de alguna manera avanzan con un mismo paso: "*Spiritu ambulantes,* id est, per Spiritum Sanctum regentem et ducentem... sicut inclinantem. Nam Spiritus Sanctus instigat et inclinat affectum ad bene volendum" (SANTO TOMÁS).

επιθυμία σαρκός (v. 16; cf. v. 13), cuyas exigencias se oponen radicalmente a las del πενῦμα (v. 17); pero el análisis de su antagonismo permite precisar que las "obras de la carne" son, sobre todo, ofensas al amor del prójimo (vv. 20-21.26), cuando el fruto del Espíritu es únicamente caridad fraterna (vv. 22-23). Así se confirma el axioma del v. 14, que resume el Evangelio [2]: Manifestar amor al hermano equivale a ofrecer la prueba de que se está bajo la moción del Espíritu Santo, en un régimen de libertad, y equivale a cumplir a la perfección la Ley nueva.

v. 13. Los comentaristas ponen de relieve el bello oxymoron: ἐλευθερίᾳ-δουλεύετε; pero no se trata aquí de retórica. La epístola a los Gálatas está escrita en el hervor de la pasión, y el Apóstol no sólo no retrocede ante la paradoja, sino que busca audazmente impresionar el alma de sus lectores mediante fórmulas satíricas. Lo cual quiere decir que éstas (vv. 13-14) no deben tomarse siempre al pie de la letra, aunque digan en realidad lo que quieren decir.

El verbo δουλεύω, literalmente, "estar en situación y ejercer las funciones de esclavo", está tomado de la acepción religiosa de 4,8,9, donde Pablo recuerda el culto fervoroso de los Gálatas a los dioses falsos. Por la fe, el neófito se emancipa de esta pertenencia (οὐκέτι εἶ δοῦλος, 4,7), pero —hecho libre επ᾽ἐλευθερίᾳ— se coloca bajo el dominio de Cristo (1,10), y el servicio religioso que le tributa consiste de hecho en el servicio al prójimo, δουλεύετε ἀλλήλοις. No bastaría con interpretar que el cristiano se consagra al hermano, solícito de ayudar y favorecer su bien [3]; el acento recae sobre la obligación estricta, ineluc-

2.—Los vv. 13-14 pueden considerarse como la definición específica de la moral cristiana "pneumática", y en su novedad con relación al judaísmo: Frente a la Ley es libertad, y en oposición con respecto al paganismo egocéntrico que mira a la perfección del sujeto: es caridad fraterna; cf. el Excursus: *Libertad y amor en el Helenismo y en Pablo,* en A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater.* Leipzig, 1937, pp. 100-102.

3. Δουλευειν tiene como complemento normal τῷ Κυρίῳ (Mt 6,24; Act 20,19; Rom 12,11; 16,18; Ef 6,7; Col 3,24). Aun cuando pueda emplearse a propósito de un hijo obediente a su padre (Lc 15,29), las más de las veces connota una estricta esclavitud (Jn 8,33; 1 Tim 6,2);

table (cf. ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ, Rom 6,18): El creyente está como encadenado al prójimo. El verbo en presente indica que no se trata de un acto aislado, sino de una actitud constante, o mejor, de una entrada en servicio (cf. 1 Cor 9,19).

¿Cómo esta pertenencia a Cristo, que trae consigo el afecto y el sacrificio religioso por el prójimo, no es una nueva esclavitud análoga a la antigua?[4] San Pablo lo concreta mediante el apéndice: διὰ τῆς αγάπης[5]. Con genitivo, διὰ no indica tanto el medio o el instrumento cuanto el principio o el agente *en nombre del cual* se obra (cf. Rom 15,30; 1 Tes 4,2), y es casi sinónimo de ὑπό[6]; expresa al menos la condición necesaria para la realización de la acción expresada por el verbo[7]. El artículo delante de ἀγάπης tiene casi valor de demostrativo y se referiría a "esa" caridad mediante la que actúa la fe (Gál 5,6), sugiriendo la identidad entre el culto a Jesús y el amor religioso a los hermanos que caracteriza a la nueva religión. Es evidente que la "caridad" entendida de esta manera es un afecto profundo que se expande en obras y que exige una renuncia total de sí mismo, a la manera del esclavo que ya no se pertenece, sino que se convierte en una cosa de

---

que —tratándose de las relaciones del hombre con Dios— se expresa en virtud de la religión. "Servir a Dios" (1 Tes 1,9; cf. B. Rigaux, *in h.l.*) es adorarle y estarle totalmente sometido, de manera que δουλεύω resulta sinónimo de λατρεύω (Rom 7,6,25; Gal 4,25). El cristiano, por medio de la caridad, manifiesta una sujeción igual respecto del prójimo. Obra como un esclavo... que ama; no porque obedezca a un precepto de riguroso servicio fraterno, sino porque la *agápe* es consagración religiosa y "devoción".

4. Comparar con 1 Cor 7,22, ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δουλός ἐστιν Χριστοῦ; 9,19, ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα; Sant 1,25, εἰς νόμον τελειὸν τὸν τῆς ἐλευθερίας; 1 Pe 2,16. Al parecer, por amor paradójico comienza Chr. Maurer (Der Gelaterbrief. Zürich, 1943, pp. 157-158) el comentario de esta perícopa, levantándose, en nombre de la Reforma, contra toda "actividad cristiana o creyente y contra toda vida caritativa" que pudiera tener valor para la salvación.

5. Una tradición de poco valor (*D,G,* Itala, Ambr. Goth.) lee τῇ ἀγαπῃ τοῦ πνεύματος; cf. *Rom* 15,30.

6. Cf. *P. Tebt.* LXI*a*, 107; *P.S.I.*, IV, 436, 6 (cf. E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri,* II, 2. Berlín, 1934, pp. 432-433). En este sentido διὰ τῆς ἀγάπης (v. 13) es lo opuesto de ὑπὸ νόμου (v. 18; cf. 3,23; 4,4,5,21).

7. Cf. E. W. Burton, *op.c.*, p. 6.

de su señor. El dúo ἀγάπη-δουλεύω, entendido del prójimo, reasume el de Mt 6,24, que Jesús había forjado para hacer comprender lo que es la caridad para con Dios: Consagrarse en cuerpo y alma al Señor dice exclusividad e implica la emancipación de cualquier otra tiranía; de modo semejante, ligarse y consagrarse al servicio del prójimo excluye la esclavitud de la carne y caracteriza "el llamamiento a la libertad" cristiana.

Así como identificó libertad espiritual y esclavitud de la caridad, San Pablo define, de una manera también enteramente paradójica, la ley por el amor. Más exactamente, ya que se trata de esclavitud y de obligación, explica (γάρ, v. 14) que la práctica del amor fraterno satisface todas las exigencias de la Ley. Νόμος designa aquí a la *Torah* como expresión de la voluntad de Dios y como norma de vida[8], y considerada en su totalidad: El conjunto del reglamento legislativo revelado. De esa totalidad —ὁ πᾶς νόμος—, el Apóstol toma Lev 19,18, y declara que en él sólo —ἐν ἑνὶ λόγῳ— se encuentran resumidas u observadas todas las obligaciones a que el creyente libre debe todavía someterse, bajo pena de caer en el libertinaje de la carne. El significado exacto de la sentencia depende del que se dé al perfecto gnómico πεπλήρωται[9].

Πληρόω "llenar"[10], se dice a veces de los hombres que están llenos de malicia o de gozo[11], pero con mayor frecuencia se dice de una acción realizada, de un trabajo terminado, de una época pasada[12], y, por consiguiente, del cumplimiento de las profecías[13]. Aquí es preciso retener

8. Cf. Mt 5,17-18; 7,12; Sant 1,25; 2,8,10,12; 4,11; E. W. BURTON, *op.c.*, pp. 447-460.

9. *D,G,* lo sustituyen por el presente πληρουται.

10. Mt 13,48 (una red); Lc 3,5 (un valle); Jn 12,3 (una casa).

11. Act 13,42; Rom 1,29; cf. Flp 4,19 (llenar las necesidades).

12. Mt 1,15; Lc 7,1; Jn 7,8; Act 12,25; 14,26; Col 4,17; de donde el matiz de complemento y de perfección (Jn 15,11; 16,24; Rom 15,19; 2 Cor 10,6; Flp 2,2; Apoc 3,2). Si con W. BAUER (*Griechisch-deutsches Wörterbuch*. Berlin, ⁴1952) se da este último matiz a Gal 5,14, habría que entender que el amor fraterno, revelación de Jesús, da a la Ley mosaica su perfección suprema (cf. Mt 5,17), o que la Ley encuentra en una sola palabra su contenido íntegro; pero en tal caso apenas se ve el sentido de πᾶν añadido a νόμος.

13. Mt 1,22; Act 1,16; 3,18.

este matiz de "ejecución", porque es el que tiene en Rom 8,4: τὸ δικαίωματα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ὑμῖν[14] y muy probablemente en Rom 13,8: ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν[15]: El cristiano que ama al hermano cumple de una vez todas las obligaciones de la Ley. Sed fiel al mandamiento único de la *agape*, equivale a cumplir lo esencial de la voluntad de Dios, estar en regla con la suma de la legislación moral, ser un cristiano perfecto.

Un enunciado de esta clase, que traduce perfectamente la enseñanza de Jesús en los Sinópticos[16], no es menos sorprendente por su carácter absoluto. Es preciso repetir que el Apóstol no define una verdad teológica en términos técnicos; su enunciación es cierta a condición de ver en ella un procedimiento de amplificación destinado a poner de relieve la importancia y la urgencia de la *agape*. Se explica, por ejemplo, que no haya mencionado el amor de Dios, bien porque "está supuesto por la misma fe cristiana

---

14. Cf. Gal 6,2, οὕτως αναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ.

15. Algunos comentaristas explican πληρόω por medio de ἀνακεφαλαιόω (v. 9) y entienden que la Ley "se resume", se reduce a lo esencial, en el amor del prójimo, pero —aparte la originalidad de esta acepción— ¡es difícil sostener que la *agápe* sea el compendio del Decálogo!

16. Cf. la enseñanza sobre el más grande de los mandamientos (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28; cf. *supra*, pp. ss) y sobre el juicio final (Mt 25,31-46). SANTO TOMÁS alude con razón a estos textos para explicar aquí la omisión del amor de Dios: "Dicitur Mc 12: *in his duobus mandatis*, sc. de dilectione Dei et proximi, *tota lex pendet et prophetae;* non ergo in uno praecepto tantium impletur. Respondeo: Dicendum est quod in dilectione Dei includitur dilectio proximi (1 Jn 4,21). Et e converso, proximum diligimus propter Deum; impletur ergo tota lex in uno praecepto charitatis. Praecepta enim legis reducuntur ad illum praeceptum. Nam omnia praecepta vel sunt moralia, vel sunt coeremonialia, vel judicialia. Moralia quidem sunt praecepta decalogi, quorum tria pertinent ad dilectionem Dei, alia septem ad dilectionem proximi. Judicialia autem sunt, ut quicumque furatur aliquid, reddat quadruplum, et his similia, quae similiter ad dilectionem proximi pertinent. Coeremonialia vero sunt sacrificia et hujusmodi quae reducuntur ad dilectionem Dei. Et sic patet, quod amnia in uno praecepto charitatis implentur". Sobre la unión de πληροῦν con πᾶς u ὅλος en el griego bíblico, cf. H. LJUNGMAN, *Das Gesetz erfüllen*. Lund, 1954, pp. 56-67 El que ama realiza el contenido real de la Ley, *todo* cuanto ella prescribe, y que tiende a promover la caridad (cf. 1 Tim 1,5); cosa que vio y subrayó claramente san Agustín; cf. G. ISTACE, *Le livre I du "De doctrina christiana" de saint Augustin*, en *Ephemerides theologiques Lovanienses*, 1956, pp. 289-330.

antes de cualquier proyecto de vida práctica"[17]; bien porque la ἀγάπη del v. 13 está intrínsecamente unida al amor del creyente para con Dios: No se ama a los hermanos más que en razón del amor que se tiene al Señor. ¿Pero es cierto que la fidelidad a un solo precepto engloba, si no reemplaza, el cumplimiento de los demás mandamientos?[18]

Caben dos respuestas. Por una parte, la Ley constituye en todo; la suma de los preceptos está unificada en la sola voluntad de Dios, que les da su sentido y su fuerza obligatoria. Obedecer una prescripción minuciosa es someterse al querer divino y, por consiguiente, manifestarse observador de la Ley como tal[19]. En este caso concreto, el amor del prójimo se ha convertido, en la religión de Jesucristo, en el precepto supremo, compendio de todos los otros, y en la expresión adecuada de la voluntad de Dios sobre sus hijos, en "la Ley real" (Sant 2,8). Satisfacerlo es, por tanto, cumplir toda la Ley: con este *solo* punto se pueden "cumplir" todas las obligaciones morales y religiosas de obediencia a Dios[20].

Pero esta interpretación debe completarse con esta otra, más inmediatamente reclamada por el contexto: Todo el que se haya consagrado al amor de los hermanos, hasta el extremo de concebir la propia vida como un ser-

---

17. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épitre aux Galates*. Paris, 1926, *in h.v.*

18. Los Rabinos lo enseñaban en forma negativa: "El que cumple todas las cosas, pero omite una de ellas, es culpable respecto de todas ellas especialmente" (*Schabat,* 10,2); "Todo el que ha quebrantado un solo mandamiento es culpable respecto de cualquier otro" (*Horayot, 8b*); por lo que escribe Sant 2,10: "Quien observe toda la Ley, pero quebrante un solo precepto (ἐν ἑνὶ), es culpable respecto de todos".

19. Sucedería con esto como con la adhesión a los artículos de la fe motivada por la sumisión a la autoridad soberana de Dios. Cualquiera que sea el objeto de la fe que se confiese, se tiene la adhesión a la Verdad primera.

20. Tendríamos aquí una concepción muy espiritual de la moral, exenta de legalismo: Lo que cuenta, más allá de la fidelidad material a un precepto, es la intención del alma. En toda prescripción, pero esencialmente en la caridad fraterna, esa intención trata de alcanzar la voluntad de Dios y encadenarse a ella. Esta es la razón de que el Apóstol insista tanto sobre la docilidad a la moción interna del Espíritu Santo.

vicio total y permanente al prójimo[21], no podrá practicar jamás virtud alguna que no esté impregnada de ese amor; mejor aún, la ἀγάπη será la inspiración esencial de su vida, lo que le hará obrar, lo que dirigirá toda su actividad. Basta con tener la caridad hacia el prójimo profundamente arraigada en el corazón para sentirse obligado a observar todos los preceptos, a poseer todas las virtudes.

Efectivamente, si la quincena de las "obras de la carne"[22] incluye cinco pecados de intemperancia[23], dos contra Dios[24] y ocho contra el prójimo[25] —enumeración adaptada con exactitud al ambiente de los gálatas—, el único fruto del Espíritu[26] no consiste en otra cosa que en la ἀγάπη[27], que es palmariamente el amor fraterno del v. 13. Ahora bien, el Apóstol, en su enumeración de ocho términos —que sería preciso introducir con un "es decir"—, no hace más que señalar los diversos aspectos de esta caridad para con el prójimo: χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγάθωσύνη, πίστις, πραΰτης, ἐγκράτεια[28]. El texto paralelo de 1 Cor 13,4ss demuestra que estas virtudes no son distintas de la caridad, sino su actividad o manifestación. Esto es lo que indica también el singular καρπός contrapuesto (δὲ) a la multiplicidad de las "obras" de la carne. Todas estas virtudes no constituyen más que una;

---

21. v. 13. Resulta totalmente claro que el πλησίον no es ya el israelita del *Lev.*, sino el prójimo en sentido cristiano, es decir toda la humanidad (cf. Gal 3,28), incluso los enemigos.

22. vv. 19-21. Serían dieciséis, si se cuentan los homicidios (φόνοι *A, C, D, G*), omitidos por *P*[46], א, *B*, Marción, Clemente de Alejandría, Ireneo.

23. Πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια-μέθαι, κῶμοι; estos vicios se oponen a las buenas relaciones comunes.

24. Εἰδωλολατρεία, φαρμακεία.

25. Ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι; cf. M. J. Lagrange, *Le Catalogue des vices dans l'Épitre aux Romains*, *R.B.*, 1911, pp. 534-549.

26. v. 22. La sustitución de ἔργα por καρπός subraya más la relación orgánica de estas virtudes con el principio de donde emanan (cf. Ef 5,9,11); es la misma "vida" del Espíritu con el cristiano (ζῶμεν, v. 25). Por otra parte, casi todas las obras de la carne son cosas, situaciones, estados de hecho, mientras que todos los frutos del espíritu son sentimientos y actos personales del hombre.

27. Cf. Rom 15,30, διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος.

28. Cf. A. Viard, *Le Fruit de l'Esprit*, en *La Vie Spirituelle*, 384; 1953, pp. 451-470.

los nombres son diversos, pero no se trata más que del amor[29]. Sólo la ἐγκράτεια podría constituir una excepción[30], y sería legítimo ver en ella un "fruto" distinto, opuesto a los vicios de intemperancia denunciados; pero este "dominio de sí mismo" por estar unido a la justicia en Act 24,25, y a la paciencia en 2 Pe 1,6, aparece como una condición indispensable con respecto a los derechos del prójimo; ¿los incontinentes no se sienten arrastrados a cometer esa especie de robo que es el adulterio (1 Cor 7,9)? También la pureza está inspirada por la caridad fraterna[31]. No se puede imaginar, ni siquiera "respecto de sí mismo", virtud alguna en la que no esté comprometido el amor del prójimo y de la que no pueda convertirse en inspirador.

Esta exégesis está confirmada por el v. 24 (δὲ de continuación) que cierra esta lista de virtudes, y da cuenta especialmente de la continencia señalada en último lugar: Los que pertenecen a Cristo y "caminan" bajo el influjo del Espíritu han crucificado para siempre la carne y todas sus concupiscencias, mediante su unión con Cristo[32]. Esta muerte o renuncia a sí mismo (cf. πάντα ἐγκρατεύεται, 1 Cor 9,25) es indispensable, como es sabido[33], para el libre ejercicio de la caridad. Σταυροῦν corresponde al δουλεύειν ἀλλήλοις del v. 13. Así como Cristo en la cruz manifestaba su amor a los hombres (2,20), sus discípulos —οἱ τοῦ Χρισ-

---

29. Compárese la multiplicidad de los carismas y la unicidad de su fuente (1 Cor 12,4-7). Los διαιρέσει son muy numerosos, pero no se trata más que de una única φανέρωσις del Espíritu Santo.

30. La πίστις no constituye dificultad, porque "la caridad lo cree todo" (1 Cor 13,7). La mayor parte de los comentaristas lo interpretan con razón de la confianza (Mt 23,23), o mejor de la fidelidad al prójimo (Tit 2,10). La paciencia debe aplicarse (cf. 1 Cor 13,4) especialmente a la aceptación de la injusticia (1 Cor 6,7-8) y al amor de los enemigos (Lc 6,27s).

31. 'Εγκρατεια sería el equivalente de οὐκ ἀσχημονεῖ en 1 Cor 13,5 (cf. Rom 1,27, ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι = los pederastas que practican la infamia). Por lo que se refiere a la idea, cf. el dicho de los discípulos de Rabbi Houna: "Nuestro maestro nos ha enseñado que el hombre y la mujer adúlteros quebrantar los diez mandamientos" (*Midr. Bemidhar* R. 9; cf. *Midr. Prov.* I, 10; 22*b*).

32. Cf. Gal 6,14; el aoristo ἐσταύρωσαν, y el énfasis del final σὺν κ.τ.λ. subrayan lo absoluto de esta muerte.

33. Cf. *supra*, pp. 217, 311.

τοῦ Ἰησοῦ— se sacrifican en cuerpo y alma al servicio de los hermanos, y es la misma caridad la que los inmola; al no reservar nada para sí, lo dan todo[34], y en primer lugar a sí mismos (2 Cor 12,15). Desde ese momento, ya no hay dificultad en comprender por qué y cómo el creyente íntegramente fiel al solo precepto de la *agape* para con el prójimo obedece a todos los otros mandamientos; en realidad, no puede obrar de otro modo.

En conclusión, esta perícopa es importante por la interacción que señala entre los tres elementos de la tríada esencialmente paulina: Espíritu, amor, libertad. El Πνεῦμα divino es la fuente de la moral cristiana; por medio de El se vive y se camina en un régimen de entera libertad[35].

---

34. Cf. 1 Cor 13,5, ἀγάπη... οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτης, y vv. 2-3. El comentario de Santo Tomás sobre el amor del prójimo "como a sí mismo" de Gal 5,-4, merece citarse por su exactitud teológica: "Dicit autem *sicut teipsum,* non quantum teipsum, quia homo secundum ordinem charitatis magis debet se diligere, quam alium. Exponitur autem tripiliciter. Uno modo ut referatur ad veritatem dilectionis. Amare enim est velle bonum alicui. Et ideo dicimur amare aliquem cui volumus bonum, et etiam bonum illud amamus, quod ei volumus; sed diversimode, quia cum volo bonum mihi, me diligo smpliciter propter me, bonum autem illud quod mihi volo, diligo non propter se, sed propter me. Tunc ergo diligo proximum sicut meipsum, id est, eodem modo quo meipsum, quando volo ei bonum propter se, non quia est mihi utilis vel delectabilis. Secundo modo, et referatur ad justitiam dilectionis. Unaquaeque enim res est inclinata velle sibi illud quod potissimum est in ea; potissimum autem in homine est intellectus et ratio; ille ergo, diligit se, qui vult sibi bonum intellectus et rationis. Tunc ergo diligis proximum sicut teipsum, quando vis ei bonum intellectus et rationis. Tertio modo, ut referatur ad ordinem, sc. ut, sicut te diligis propter Deum, ita ei proximum propter ipsum diligas, sc. ut ad Deum perveniat".

35. Nótese que en el v. 14, ἀγαπήσεις es el objeto de un precepto de la Torah, y en el v. 22 la ἀγάπη se ha convertido en un fruto del *pneuma*. Esto equivale a decir que "la Ley de Cristo" (Gal 6,2) no es un conjunto de preceptos a observar, sino una docilidad interior y una fidelidad práctica para seguir las mociones del Espíritu Santo. Por eso se la designará como ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθερωσέν σε (Rom 8,2). Se trata ciertamente de una moral, puesto que su principio regulador provee a todas las intenciones y a todas las situaciones, pero esta διαθήκη está escrita οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος (2 Cor 3,6). Es enteramente interior porque es "espiritual"; y esta es la razón de que el cristiano esencialmente "pneumático" pueda definirse ἔννομος Χριστοῦ (1 Cor 9,21; cf. C. H. DODD, en *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*. Haarlem, 1953, pp. 96-110.

Pero otro principio de acción, interior también al cristiano, trata de oponerse a esta energía espiritual (ἀντίκειται): la carne, que, a la manera de un tirano, quiere imponer un régimen de esclavitud. El bautizado no tiene más que ser fiel a la gracia de su bautismo, que le ha crucificado con Cristo (Rom 6,3ss); entonces está a entera disposición de la acción del Espíritu Santo, que le mueve a todas las obras de caridad fraterna. Por consiguiente, la moral nueva es emancipación del nomismo judío; puede definirse: La libertad en el amor[36].

XII. *Los que aman a Dios fundamentan la certeza de su salvación en la caridad de Dios y de Cristo.* Rom 8,28. 35.37.39: "[28] οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν πάντα συνεργεῖ[1] εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν... [35] τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ[2]... [37] ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς[3]... [39] οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις[4] κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Sea cual fuere la división de los temas en la epístola a los Romanos[5], los exegetas están de acuerdo en reconocer

36. Todos los elementos que en el cristianismo pudieran considerarse como negativos: renuncia a sí mismo, mortificación de la carne, etc., son concebidos por el Apóstol al modo de una liberación, ἐπ'ἐλευθερίᾳ; todo lo positivo queda ordenado bajo la ἀγάπη, y están intrínsecamente unidos estos dos movimientos: No hay caridad sin crucifixión, a imagen y como participación de la de Cristo.

1. Por motivos de claridad, *P*[46], *A*, *B*, y Orígenes añaden ὁ θεός, pero el sujeto del verbo es el mismo que el del v. 27: ὁ ἐρευνῶν.
2. De acuerdo con el v. 39, ℵ, *A*, sustituyen θεοῦ; al que *B*, y Orígenes latino añaden τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
3. διὰ τὸν ἀγαπησάντα (*D*, *G*, *Vulg*. "propter eum", Cipriano, Tertuliano) reduce a una causalidad simplemente moral la intervención de Cristo.
4. *Om*. *P*[46], *D*. *G*.
5. Cf. S. Lyonnet, *Note sur le plan de l'Épître aux Romains*, en *Mélanges J. Lebreton*, Paris, 1951, pp. 301-316; N. A. Dahl, *Two Notes on Romans* V, en *Studia Theologica*, V, 1; 1952, pp. 37-48; J. Dupont, *Le Problème de la structure littéraire de l'Épître aux Romains*, *R.B* 1955, pp. 365-397.

en el enunciado del c. 1, vv. 16-17, el objeto de su exposición doctrinal: El plan de Dios para la salvación del mundo, preparado en el Antiguo Testamento, se ha realizado en Cristo; al cumplir éste los designios de la misericordia divina, se sacará la conclusión de que el amor de Dios es la fuente de esa salvación reveladora y ofrecida a todos por el Evangelio; toca a cada uno apropiársela por medio de la fe[6].

Los cristianos se han adherido a esa revelación; por consiguiente, se han beneficiado de esa δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν (1,16), y el Apóstol quiere convencerles de que la consumación gloriosa de su salvación está asegurada —sea lo que fuere de los aparentes obstáculos— por la inmutabilidad del amor de Dios y de Cristo con respecto a ellos. Por este motivo, la perícopa 8,28-39 debe considerarse como la síntesis y la aplicación concreta de toda la tesis de la epístola. Ahora bien, esta "teología" es la de la ἀγάπη τοῦ θεοῦ!

"[28] Ahora bien, sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas al bien de los que le aman, de los que son llamados según (su) designio anterior. [29] Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos. [30] Y a los que predestinó, también los llamó; y a los que llamó los justificó; y a los que justificó, también los glorificó. [31] ¿Qué diremos, pues, a propósito de todo esto? Si Dios en persona (está) por nosotros, ¿quién (estará) contra nosotros? [32] Puesto que no perdonó a su propio Hijo[7], sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nas ha de dar con El todas las cosas? [33] ¿Quién se convertirá en acusador contra los elegidos de

6. A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Épitre aux Romains. Essai sur la structure littéraire de l'Épitre et sa signification théologique, R.B.*, 1950, pp. 336-387; cf. E. Ortigues, *La Composition de l'Épitre aux Romains*, en *Verbum Caro*, 29-30; 1954, pp. 52-80.

7. Adoptamos la interpretación de A. W. Argyle (Romans VIII, 32, en *The Journal of theological Studies*, 1953, pp. 214-215) que da al pronombre relativo ὅς sentido causativo (cf. Rom 1,25; 2,15). Sabemos que Dios nos colmará de beneficios, porque no perdonó a su propio Hijo...

Dios? Dios (es) quien (les) justifica. [34] ¿Quién será el que les condene? ¿Cristo Jesús, el que murió, o más bien el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, el mismo que intercede por nosotros? [35] ¿Quién nos separará de la caridad de Cristo? ¿Tribulación, o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro, o espada? [36] Según está escrito: "Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas destinadas al matadero". [37] Pero en todas estas cosas somos supervencedores por aquel que nos amó. [38] ¡Oh sí!, persuadido estoy que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni presente ni venidero, [39] ni altura ni profundidad, ni ninguna otra criatura podrá separarnos de la caridad de Dios que está en Cristo nuestro Señor".

El versículo 28 expone el tema que justificará toda la explicación siguiente. Se trata de una verdad de fe (οἴδαμεν), que se hace más segura a través de un conocimiento más profundo de la revelación (πέπεισμαι, v. 38): Dios ha tomado la iniciativa de un plan de amor que realizará infaliblemente, haciendo que todo concurra al bien de aquellos que poseen la caridad, τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν. Esta perífrasis es una designación de los cristianos (Sant 1,12), idénticos a los "santos" del v. 27; supone que la ἀγάπη del propio Dios ha sido infundida en el corazón de los mismos por el Espíritu Santo (v. 5), y a partir de ese momento se trata del amor que un hijo tiene a su Padre (8,15-16). Pero el verbo ἀγαπᾶν conserva el significado fundamental que tiene en los Setenta y en Mt 6,24: amor cultual de adoración y de fidelidad para con el Señor. Los que aman a Dios son los creyentes que permanecen unidos a El en la vida y en la muerte. Precisamente en función de este don perpetuo quiere el Apóstol tranquilizar a los fieles acerca del porvenir, a pesar de las pruebas que les amenazan. El compromiso irrevocable de su *agape* no es temerario, porque Dios les ha amado desde siempre, les ama y les amará eternamente (Prov 8,17), guardándoles de todo mal. Efectivamente, τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν es el equivalente de τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν; más exactamente, la segunda proposición —cuyo objeto es adecua-

do a la primera— da la razón de ésta[8]; da la explicación de por qué Dios interviene a favor de los que le aman. Por una parte, efectivamente, los cristianos son, en el sentido técnico de la palabra, los "llamados", es decir, los que han respondido a la vocación eficaz de Dios a la fe y a la salvación[9]; por otra, este "llamamiento" es la primera realización en el tiempo del plan divino fijado desde toda la eternidad para conferir a ciertos hombres todos los beneficios sobrenaturales[10]. En otras palabras, los creyentes o santos "que aman a Dios" no son tales más que κατὰ θεόν (v. 27) o κατὰ πρόθεσιν, porque están incluidos en el plan de la salvación que se cumple para con ellos; y apenas se forzaría el texto viendo en su *redamatio* uno de los objetos privilegiados del designio del Padre, "que escudriña los corazones" (v. 27; cf. Ef 1,4).

Establecido este lazo entre Dios y los que le aman, no cabe sorprenderse de que éstos sean objeto de una especial providencia, y hasta de que el gobierno divino del universo les sea favorable y de alguna manera esté consagrado a ellos: πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν. El verbo συνεργέω, literalmente, "trabajar con"; de donde "ayudar, asistir" es bastante raro en el lenguaje del Nuevo Testamento o de los papiros. Con un complemento de cosa, no puede tener aquí el matiz etimológico de cooperación o colaboración[11];

---

8. "Existe entre ambas una relación de causalidad" (M. J. Lagrnge, *Saint Paul. Épitre aux Romains,* 1931, p. 214).

9. En el lenguaje de san Pablo, κλητοί significa aquellos que son objeto del llamamiento de Dios y lo aceptan; por consiguiente los cristianos. Estos se hallan en una etapa de la realización intermedia entre el plan eterno de Dios y la consumación de la salvación.

10. La πρόθεσις "designio, proyecto, propósito" se entiende, en el Apóstol, de la decisión gratuita, o mejor del "decreto" soteriológico constituido antes de la creación del mundo, y que incluye a la vez el término final (glorificación, salvación), y todos los medios para conducir a los hombres a ella, en especial el llamamiento eficaz a la fe (Cf. Rom 9,11; Ef 1,11; 2 Tim 1,9). De hecho en virtud de este "propósito", el hombre está bajo la mirada de Dios, está "colocado delante" de él, como objeto de conocimiento y de amor; cf. Ef 1,4.

11. Dios asiste a los Apóstoles y confirma su predicación por medio de milagros (Mc 16,20); los Apóstoles cooperan con Dios (2 Cor 6,1); los cristianos colaboran con los pioneros del Evangelio (1 Cor 16,16).

sino el usual: "favorecer, ser útil"[12], y también "suministrar"[13]. La idea es que Dios "se sirve" de todo para el bien de los elegidos, εἰς ἀγαθόν[14]. Se trata en primer lugar de un bien final, la glorificación, como lo probará lo que sigue; pero se trata también de bienes más inmediatos con relación de medios a efecto por lo que respecta a esta consumación[15]. Nada existe que "no utilice" Dios para este fin: cosas, acontecimientos, personas[16]; según el contexto, se trata sobre todo de pruebas, incluso la de la muerte, y muy concretamente de lo que es más doloroso o parece más molesto y nocivo. En realidad, Dios "trabaja con" es-

---

12. 1 Mac 12,1: "El tiempo trabaja en favor suyo", cf. *Testamento de Isacar,* III, 8: ὁ θεός συνεργεῖ τῇ ἁπλότητί μου; *Gad,* 4: τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ μίσους... συνεργεῖ τῷ Σατανᾷ ἐν πᾶσιν εἰς θάνατον τῶν ἀνθρώπων· τὸ δὲ πνεῦμα τῆς ἀγάπης ἐν μακροθυμίᾳ συνεργεῖ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ εἰς σωτηρίαν ἀνθρώπων; *Benj.* IV, 5. Esta concepción de la finalidad providencial está claramente atestiguada en el Judaísmo: "Sentencia atribuida a R. Aquiba. Acostúmbrese el hombre a decir: todo lo que hace el Misericordioso, lo hace para bien" (*Berak.* 60*b*). Según *Ta'anit* 21*a,* a Nahum b. Gimzo se le llamaba: "hombre *gam zu,* porque siempre que le sucedía alguna cosa, decía: también esto es para el bien" (*gam zu le toba*)".

13. Ésta parece ser la acepción en Sant 2,22: "La fe coopera a las obras", es decir las inspira o las produce, mejor: les presta la perfección; éste es en todo caso el sentido en PLUTARCO: "La naturaleza, al dotar a la mujer del encanto de la mirada, de la dulzura persuasiva de la voz y del atractivo de la belleza corporal, proporciona los grandes medios (μεγάλα συνήργησεν)... a la que es prudente para conquistar la amistad y el afecto de su marido" (*Eroticos,* 23).

14. En *Corp. hermet.* la ciencia religiosa del "temor de Dios" es la que permite sufrirlo todo, porque "para un hombre de esta condición todas las cosas son buenas, incluso las que para otros son malas. Si se le tienden lazos, lo relaciona todo con el conocimiento y, único entre los hombres, hace que los males se conviertan en bienes, τὰ κατὰ μόνος ἀγαθοποιεῖ" (trad. A. J. FESTUGIÈRE, que cita a PLOTINO, IV, 3,16,21: "Si el que ha sufrido (la injusticia) es un hombre de bien, ella tendrá para éste un resultado feliz, εἰς ἀγαθὸν ἡ τελευτὴ τούτων").

15. Los ἀγαθά son los bienes mesiánicos (justificación, glorificación) cf. Rom 10,15; 12,2; Mt 7,11; Hebr 9,11; 10,1.

16. Hasta la autoridad de los poderes paganos viene de Dios εἰς τὸ ἀγαθόν (Rom 13,4). San Agustín ha explicado con frecuencia esa idea: "Aun lo que llamamos mal en el mundo, bien ordenado y colocado en su lugar, hace resaltar más eminentemente el bien, agrada más y es más digno de alabanza si lo comparamos con las cosas malas. Pues Dios omnipotente... siendo sumamente bueno,

tos *phenomena,* que El convierte en medios para ejecutar su πρόθεσις. Su "cooperación" consiste en transformarles en ocasiones favorables, o mejor en "proveerles" —además de sus cualidades y de su fin propio— de una virtud saludable en beneficio de sus elegidos. De esta manera, los que aman a Dios pueden mirar el porvenir con confianza, porque la sabiduría y el poder divinos están presentes en todas las cosas para orientarlas hacia un fin feliz, "el bien" personal de los hijos de Dios.

En verdad, humanamente, nada confirma ni siquiera sugiere este optimismo. Pero la certeza de este conocimiento (οἴδαμεν) y el porqué de esta intervención infalible (συνεργεῖ) son justificados inmediatamente[17]. Por haber decidido Dios asociar a los elegidos a la gloria de Cristo y por haber ordenado todas las etapas de la vida cristiana a esta realización[18], no puede dejar de intervenir en "todas las cosas" para que concurran al cumplimiento de su plan salvífico. Cuanto se desenvuelve en el tiempo depende indefectiblemente de la πρόθεσις conforme a una concatenación rigurosa: Hay, en los orígenes, un "pre-conocimiento" amoroso[19] de aquellos que Dios quiere asimilar a su Hijo glorioso[20], y que incluye la determinación de todo

---

no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mismo mal" (*Enchiridion,* cap. 11); "En los que aman a Dios de este modo, todo constribuye a su mayor bien; absolutamente todas las cosas las endereza Dios a su provecho, de suerte que aun a los que se desvían y extralimitan, les hace progresar en la virtud, porque se vuelven más humildes y experimentados" (*De corrept. et gr.* IX, 24). Santo Tomás explica cómo ni siquiera los mismos pecados están excluidos de esta finalidad favorable, porque "bonum hominis non solum consistit in quantitate charitatis sed praecipue in ipsius perseverantia usque ad mortem... Ex hoc autem quod justus cadit, resurgit cautior et humilior".

17. ὅτι (v. 29) es más que explicativo; tiene un intenso matiz de causalidad: Si Dios interviene, es "porque"...

18. Cf. el valor de finalidad de εἰς τὸ εἶναι (συμμόρφους κ.τ.λ.).

19. προέγνω, literalmente "conocer de antemano"; pero cuando este verbo tiene a Dios por sujeto, no tiene otro objeto que los elegidos, y se trata de un conocimiento amoroso, fuente de preferencia; cf. E. B. Allo, *Encor Rom.* VIII, 28-30, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1924, pp. 503-505.

20. συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (cf. Flp 3,21); el complemento en genitivo, en lugar del dativo, sugiere que no se

lo que habrá de conducirles a este fin [21]; en primer lugar, el llamamiento eficaz a la fe (v. 30), que implica el don de la justificación, que debe desembocar en el acto final previsto y determinado por el decreto divino: la glorificación. Sin duda que esta consumación es todavía objeto de esperanza para el cristiano, pero si el Apóstol emplea el aoristo ἐδόξασεν por el mismo título que ἐκάλεσεν y ἐδικαίωσεν [22], es primeramente porque considera todos estos actos en Dios, que los tiene ya decididos; pero, sobre todo, lo hace para expresar su convicción acerca del cumplimiento de los mismos. Se trata de una "anticipación de certeza" [23]. No hay corte alguno en la concatenación de estas etapas. Los cristianos están colgados de esta cadena de oro que nada podrá romper. En adelante es claro que, creyendo en Dios y amándole, han respondido a un llamamiento que era la expresión de la complacencia y de la elección de Dios respecto de ellos. Están tan seguros de obtener la gloria del cielo como de haber sido "conocidos de antemano" en la πρόθεσις. Este primer acto garantiza el último lo mismo que explica las intervenciones intermedias, y especialmente el que Dios haga concurrir al bien todas las cosas. Queda, pues, aclarado que la *agape* cristiana está enriquecida con una esperanza inquebrantable (cf. Sant 1,12); y así lo confirman los vv. 31-39.

Estas últimos versículos, efectivamente, apenas añaden nada a los motivos de confianza, sino que son un canto de triunfo de uno de esos ἀγαπῶντες iluminados por la fe: "Manifestat... quod promotis a Deo nullus potest nocere" (SANTO TOMÁS). Sin embargo, San Pablo sustituye la conexión rigurosamente lógica de las decisiones divinas

---

trata de una simple semejanza, sino de una cierta participación de Cristo, cf. 2 Cor 3,18; Gal 4,19.

21. προορίζω: definir, decretar de antemano (cf. Rom 11,2). La "predestinación" considera los medios para hacer que todo concurra al bien de los que son el objeto del conocimiento privilegiado de Dios.

22. La ley gramatical de atracción es normal; comparar con Ef 2,4-6 donde los cristianos se sientan ya en el cielo.

23. M. J. LAGRANGE, *op.l.*, p. 217. "Por parte de Dios, el llamamiento a la fe y a la justificación son una prenda asegurada de la salvación; no será Dios el que falte a los fieles" (*ibid*).

—tan convincente para la razón— por las iniciativas y las manifestaciones de la ἀγάπη de Dios y de Cristo, tan emotivas para el corazón. Sin dejar de apoyarse en la generosidad y en la gratuidad divinas (χαρίσεται, v. 32), revela los frutos de confianza y de seguridad de las mismas en el corazón de los cristianos[24]; el συνεργεῖ de Dios (v. 28) es sustituido por el οὗ χωρίσαι del creyente (vv. 35.39) y por la seguridad personal de la victoria (ὑπερνικῶμεν, v. 37): El éxito final del plan divino de la salvación —en el que sabe el cristiano que está insertado por la fe— está asegurado, porque depende de Dios en persona; más exactamente, de su caridad y de la de Cristo. "Los que aman a Dios" no tienen más que abandonarse en manos de "aquel que les ama". La glorificación de los elegidos es el resultado del encuentro de estos dos amores. Ahí está la revelación del Nuevo Testamento.

Designar al Dios de la salvación como un Dios de caridad, τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς (v. 37), equivale a darle su título propiamente cristiano[25]. De acuerdo con el contexto y según el uso clásico de ese verbo, se trata de un amor que se manifiesta, que se revela y se prueba. Decir que Dios ama a los elegidos significa que quiere su felicidad y que la realiza ;equivale a evocar la inmutabilidad de ese afecto. Si en Dios hay ἀγάπη, quiere decirse que existe desde toda la eternidad, que se ejerce actualmente y que durará por siempre. Esta exégesis es por lo menos la sugerida por los usos de ἀγαπᾶν en la literatura profana[26], y la que autoriza a interpretar la πρόθεσις lo mismo que la glorificación de los cristianos en función del amor divino. Dios, por amar, elige, llama a la fe, santifica, hace concurrir todas las cosas al bien y asocia a la gloria de Cristo. Sin duda que estos actos, por eficaces que sean, permanecen misteriosos; pero hay un hecho que revela de una

---

24. El v. 31 se encuentra transcrito con frecuencia en las inscripciones cristianas, cf. L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. Paris, 1955, IV, n. 1442, 1448-50, 1576-77, 1784, 1846.

25. Cf. Gal 2,20, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με; Apoc 1,5, Ἰησοῦ Χριστοῦ... τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς.

26. *Prolégomènes*, pp. 44, n. 7; 86, n. 5; 112-118; 186.

manera indudable la caridad del Padre, al no haber dudado en sacrificar a su Hijo por naturaleza [27] para asegurar la felicidad eterna de sus hijos adoptivos. Esta muerte de Cristo en la cruz no sólo proclama el amor de Dios a los hombres, sino que es el don supremo que lleva consigo todos los demás [28]. En posesión de semejante prueba de amor, los cristianos saben que, purificados por la sangre del Salvador y absueltos por el Juez soberano, nadie podrá condenarlos ni siquiera hacer de acusador. En esta hipótesis, la víctima inmolada en su favor se convierte en su abogado, ¡y con qué poder de intercesión! Jesús, cruficado, ha resucitado; no sólo vive El y es siempre solidario de sus hermanos (v. 29), sino que reina en la omnipotencia de la gloria; no está inactivo, actúa de forma permanente como intercesor (v. 34).

Esto es tanto como decir que el σηνεργεῖ de Dios en favor de los que le aman se cumple concretamente en y por medio de Cristo (cf. 5,8). Los creyentes viven *in Christo Iesu;* en el Hijo participan de los bienes de la salvación que el amor del Padre quiere concederles. A partir de este momento, sólo se plantea un problema práctico de esperanza: ¿Está asegurada para siempre la permanencia en Cristo? ¿No podría romperse esta unión? ¿No se plantea ahí la angustiosa pregunta que asalta a todo corazón amante? Es hermoso el estar seguro de la caridad de Dios respecto de uno mismo, y del plan admirable de la salvación que le concierne; la vida espiritual del creyente, después del llamamiento a la fe, se identifica con la de Cristo, depende de su conexión con el Salvador, de la permanencia de esta unión; ¡pero Dios sabe si las miserias de la vida terrena amenazan este vínculo! De donde la excla-

---

27. φείδομαι "economizar, abstenerse, omitir" se emplea en el NT sobre todo a propósito del Apóstol (1 Cor 7,28; 2 Cor 1,23; 13,2) o de Dios que ahorran un castigo (Rom 11,21; 2 Pe 2,4-5). Aquí, el Apóstol debe aludir al sacrificio de Isaac, según Gen 22,16 (el mismo verbo) que tiene valor mesiánico (cf. H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré.* Lund, 1947, pp. 95,277); ¡Dios inmoló voluntariamente a su Unigénito! cf. Jn 3,16; Hebr 2,10.

28. 1 Cor 1,30. "In ipso autem Filio Dei omnia existunt, sicut in primordiali et praeoperativa causa... Une eo tradito nobis, omnia sunt data nobis" (Santo Tomás).

mación: Τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ[29]. Según el parecer de todos los comentaristas modernos, apoyado en el contexto, el genitivo es subjetivo: Se trata del amor de Cristo hacia nosotros. Pero ¿cómo hay que entenderlo?

La ἀγάπη del Salvador se reveló en la cruz, por el mismo motivo que el amor del Padre[30]. Se trata de una prueba tan decisiva y de un don tan total que no cabe imaginar dificultad u obstáculo alguno capaz de vulnerar un día este amor de Jesús hacia sus hermanos; tanto más cuanto que Cristo crucificado es el Hijo que sigue siendo el intercesor omnipotente ante Dios (v. 34). Por consiguiente, el v. 35 es paralelo al 32: Así como el Padre por haber sacrificado a su propio Hijo, no puede dudar en conceder cualquier otro don secundario; de la misma manera, el Hijo, por haber dado su propia vida, no puede faltar en la prosecución del don de su amor y de su protección[31]. Sin duda que el Cristo-"abogado" celeste está en adelante κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν (Heb 7,26), aparentemente lejano e invisible, y que el Apóstol enumera todas las pruebas presentes o posibles que amenazan la unión del creyente con el Salvador, o por lo menos pueden despertar dudas sobre la solicitud de Cristo, la eficacia de su intercesión, la perseverancia de su amor. Pero no hay más que reflexionar sobre esta *agape* del Salvador crucificado y suplicante ante el Padre. La contemplación de la fe disipa cualquier recelo y resuelve todos los problemas[32].

---

29. v. 35. El verbo χωρίζω está perfectamente escogido, porque además de su significado fundamental: alejarse o abandonar una ciudad (Act 1,4; 18,1), no se emplea en el N.T. más que en sentido metafórico: "desligarse, romper con alguno", especialmente a propósito de los esposos que se separan (Mt 19,6; 1 Cor 7,10,11,15).

30. v. 32; cf. Gal 2,20: "Tradidit eum Pater in mortem, eum incarnari et pati statuendo, et humanae ejus voluntati inspirando charitatis affectum, qua passionem spontaneus subiret" (Santo Tomás).

31. Cf. Jn 10,27-30: "Mis ovejas oyen mi voz; yo las conozco, y ellas me siguen. Yo les doy la vida eterna, y no perecerán jamás, y nadie les arrebatará de mi mano. Mi Padre, que me las ha dado, es superior a todo, y nadie podrá arrebatar nada de la mano de mi Padre. Yo y el Padre somos una sola cosa".

32. Cf. el Himno de san Ambrosio: "Devota sanctorum fides, invicta spes credentium, perfecta Christi caritas mundi triumphat principem".

Ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς (v. 37). El fervor del sentimiento lo mismo que la plenitud del pensamiento están expresados en la universalidad del triunfo: "en *todas* estas cosas"; en la rotundidad de la victoria: "somos supervencedores"; y en la causa de los mismos: "por aquel que nos amó". Si San Pablo gusta de forjar verbos compuestos con ὑπέρ [33], la comparación con ὑπερεντυγχάνειν (v. 26) demuestra que ὑπερνικᾶν no tiene sólo un matiz de entusiasmo y un valor retórico [34]; es una afirmación positiva que responde a la interrogación del v. 35: τίς ἡμᾶς χωρίσει. ὑπερ sugiere incluso la transición a un plano superior; la victoria pertenece a un orden distinto al del triunfo sobre los adversarios y en los combates. Es clarísimo, en efecto, que la persecución, el hambre o la muerte dominan en apariencia e incluso triunfan de momento sobre el cristiano. Sin embargo, si éste sale victorioso, es desde el punto de vista sobrenatural, en el orden de la salvación y de la gracia; casi podría traducirse: "vencemos arriba, en un plano más alto". Este es el resultado del πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν del v. 28: Desde el momento en que Dios hace concurrir todas las cosas al bien de los que le aman, éstos no reciben daño de nada, triunfan de todo, πάντα-πᾶσιν. Pero cuando esta intervención de Dios en los acontecimientos a favor de los elegidos era muy misteriosa, se sabe ahora que esa orientación favorable, coronada por el éxito, se debe a Cristo, διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς! La evocación de la caridad del Salvador y el verbo en aoristo atribuyen ese poder y esa intervención triunfante a la cruz [35], donde el amor de Cristo se manifestó en grado supremo y donde abatió a los enemigos de nuestra salvación. Apenas se prolonga el texto añadiendo: Si los cristianos salen sobrenaturalmente victoriosos en la prueba, se debe precisamente a que ésta les

33. Cf. ὑπεραυξάνειν (2 Tes 1,3), ὑπερπερισσεύειν (Rom 5,20); ὑπερπλεονάζειν (1 Tim 1,14).

34. En este caso puede interpretarse: Disponemos de más fuerzas de las que son precisas, dominamos de lejos al adversario, o también: No sólo no desfallecemos, sino que transformamos los παθήματα en bendiciones y en gozo.

35. Jn 16,33; Gal 2,20.

La caridad del Padre está esencialmente unida a su sabiduría, porque es un amor luminoso que concibe un plan, señala un fin, determina los medios para alcanzarlo; el primero y principal de éstos es Cristo, cuya muerte e intercesión constituyen hechos de amor permanentes. La vida cristiana está pendiente de esa voluntad y de esos hechos; amar a Dios consiste en tener una gratitud religiosa por estas iniciativas y consagrar la propia vida a los autores de las mismas; es también esperar unirse a ellos y llegar a asimilarse a los mismos; ahí está el soberano bien εἰς ἀγαθόν[42]. La *agape* de los santos descansa sobre un conocimiento muy avisado del amor de Dios en su Hijo (οἴδαμεν, πέπεισμαι), y se expresa en una aspiración tan intensa a la unión, que el propio Espíritu Santo la suscita en nosotros[43]. De este modo, la vida de la caridad, que resume las tres virtudes teologales, no se concibe más que en función de la intervención de las tres divinas personas.

Finalmente, y por encima de todo, el Apóstol aspira a personificar la ἀγάπη y a identificarla con el mismo Dios o con Cristo, "Aquel que nos amó". Ya había escrito que "la caridad de Cristo nos constriñe" (2 Cor 5,14) para expresar la empresa del Señor sobre los creyentes. Aquí evoca la imposibilidad de ser arrancado de su amor (es decir, de El mismo) o del amor de Dios, que está en Cristo; cosa que no puede entenderse más que de sus respectivas personas (cf. el artículo colocado siempre delante de Χριστοῦ o de θεοῦ), en cuanto que son todo caridad, como lo confirma el verbo διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος (v. 37). El atributo designa lo propio de Dios, su misma naturaleza.

---

42. v. 28; uno se sentiría tentado a establecer una equivalencia entre εἰς ἀγαθόν y τὸν θεόν. En todo caso, la idea de caridad-unión está subyacente en toda la perícopa. El único problema práctico que se impone a los cristianos es el de no ser "separados" (ἀπὸ, vv. 25,39) de Cristo, y el de ser συμμόρφος con El (v. 29).

43. Rom 8,23-27. El ἀγαπᾶν de los cristianos (v. 28) es la expresión del φρόνημα τοῦ Πνεύματος del v. 27. Sobre la estructura trinitaria de este capítulo, cf. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*. Paris, 1942, p. 180; A. Feuillet, l.c., p. 386.

XIII. *La suprema libertad del amor de Dios*. Rom 9,13: Τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα (Mal 1,2).

Afirma San Pablo que el designio divino, ejercido mediante una elección libre —ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ (v. 11)—, no depende en forma alguna de las obras, de los "méritos" del elegido, sino únicamente del que llama —ἐκ τοῦ καλοῦντος (v. 12)—, es decir, solamente de Dios. Esto es evidente en el caso de los dos gemelos, Jacob y Esaú; el primero es preferido sobre el segundo[1], en el sentido de que Dios le favorece dándole parte en las promesas mesiánicas, de las que excluye a su hermano[2]. Poco importa que la declaración divina sea anterior al nacimiento de estos antepasados[3] o, como parece más probable, que date del período postexílico, y que mire a la conducta de Dios con respecto a los israelitas y a los edomitas[4]; tal declaración es válida por lo absoluto de su enunciación y por su laconismo: El Señor afirma su preferencia sin tener en cuenta los derechos emanados de la carne y de la sangre, y da la impresión de querer cortar toda objeción o reclamación. Su amor es para El su propia razón, y los dones que dimanan de esa elección son pura gracia.

El texto presente confirma la inserción de ἀγαπᾶν en la πρόθεσις y el papel decisivo de la "caridad" de Dios en la "elección". Insiste sobre la gratuidad del amor divino y, por consiguiente, sobre su parcialidad: Dios ama a quien quiere. Si esta ἀγάπη es generosa y otorga favores,

1. El binomio "amor-odio" significa "preferir-amar menos"; cf. Gen 29,30-33; Dt 21,15-17; Mt 10,37; Lc 14,26; *Prolégomènes*, p. 82, n. 3. "Eo quod ipsum diligit (Deus), praefert eum aliis eligendo" (SANTO TOMÁS).

2. No se trata en modo alguno de gracia o de salvación —"sermo non est de utriusque fratris statu spirituali, sed externus status Jacobi et Esavi" (BENGEL)—, ni tampoco de individuos, sino de las naciones salidas de ellos. Cf. A. FEUILLET, *l.c.*, pp. 489-493.

3. En este caso (v. 11), la independencia de la elección divina aparece más absoluta en relación con las cualidades y los sentimientos de las personas. ¡El amor divino está fijado antes de que los hombres comiencen a existir!

4. Desde ese momento, el texto indicaría la persistencia de la elección de Dios para con los descendientes.

conserva una libertad incondicionada, cualesquiera que sean los beneficiarios de la misma[5]. Quiere esto decir que ¡cuántos de éstos deberán estar agradecidos por haber sido preferidos!

XIV. *La suprema libertad del amor de Dios.* Rom 9,25: Καλέσω... τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην (Os 2,25).

La caridad de Dios tiene el mismo sentido que en el texto anterior. Dios tiene el derecho de amar y elegir a quien le place. El profeta anuncia la vuelta a la amistad del Israel del norte, que, de "no-amado", iba a convertirse en "amado", porque ése era el beneplácito divino. San Pablo ve en esas tribus cismáticas el tipo de la vocación de los gentiles, extraños al pueblo elegido[1]; también ellos se han convertido en objeto de la caridad divina. El "llamamiento" traduce ese amor y permitirá que se beneficien de todos los dones que incluye.

Sin embargo, la gratuidad de la elección es aquí todavía más clara, porque tiene por objeto a los paganos extraviados por los vicios (Rom 1,18-32), y Dios quiere precisamente revelar respecto de los mismos esta forma suprema del amor que es la misericordia, ἐπὶ σκεύη ἐλέους (v. 23); de manera que el objeto de la compasión de Dios es la ἠγαπημένη, como lo había escrito Oseas, רֻחָמָה[2].

---

5. Léase a K. H. Schelkle, *Erwählung und Freihet im Römerbrief nach der Auslegung der Väter,* en *Theol. Quartalschrift,* 1951, pp. 20-31; J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung vom Röm.* IX-XI. Copenhague, 1956, pp. 31-37 (cf. la bibliografía dada *ibid.,* p. 10); y *la historia de la exégesis patrística* en K. S. Schelkle, *Paulus Lehrer der Väter.* Düsseldorf, 1956, pp. 337ss.

1. Cf. la interpretación de A. Bertrangs, *La vocation des Gentils chez saint Paul. Exégese et heuristique Pauliniennes des citations Vétéro-Testamentaires,* en *Ephemerides theologicae* Lovanienses, 1954, pp. 392-415. El Apóstol, sin adherirse al sentido del profeta, determinable según el contexto, utiliza la cita con el sentido que le conviene, a su parecer, en el tiempo presente, que es el de la realización; el texto del AT se convierte, pues, en absoluto, teniendo valor de argumento como palabra de Dios.

2. Es muy posible que san Pablo cite al profeta según una colección de *Testimonia,* que intentaban probar por medio de la Es-

Cuando la caridad divina se fija en las cualidades de los hombres, lo hace para favorecer a los menos dignos οὗ δὲ επλεόνασεν ἡ αμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις(v. 20); συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεός τοῦς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ (11, 33).

XV. *La caridad es la plenitud de la Ley.* Rom 13,8-10: "[8] Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε [1] εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγάπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν· [9] τὸ [2] γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις [3], οὐ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα [4] ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται ἐν τῷ [5] ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτον [6]. [10] ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται [7]. Πλήρωμα οὖν [8] νόμου ἡ ἀγάπη. No estéis en deuda con nadie, si no es con la de amaros los unos a los otros. Porque quien ama al prójimo ha cumplido íntegramente la Ley. [9] Pues el: *no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás,* y cualquier otro precepto, se resume en esta sentencia: *Amarás al prójimo como a ti mismo.* [10] La caridad no hace mal al prójimo. El cumplimiento de la Ley es, pues, la caridad".

Esta perícopa plantea múltiples dificultades de léxico y de doctrina, de cuya resolución cierta nadie puede lisonjearse, a pesar del lugar paralelo de Gál 5,14. Constituye el tercero de los cuatro *topoi* de este capitulo 13, sobre los deberes de la vida cristiana [9], y en parte esta referencia

critura la reprobación de los Judíos y la substitución por un pueblo nuevo, heredero de los privilegios del antiguo; cf. *Recueil L. Cerfaux.* Gembloux, 1954, II, p. 301.

1. οφειλοντες, ℵ*, Orígenes (*frag.* sobre Jer 15,10).
2. γεγραπται, glosa manifiesta de *G, Ambr.*
3. ℵ, Ψ, *minusc. Vulg. Syr. h., Boh. Etiop.,* Crisóstomo incluyen ου ψευδο-μαρτυρησεις según los LXX.
4. εστιν añadido por ℵ*, *A, Peschitta, Arm.*
5. εν τω *om.* P^{46}, *B, G, lat. Peschitta, Arm.*
6. εαυτον, *G, L, P, minusc.*
7. ου κατεργαζεται, *D*÷, 33.
8. *Om. P,* 88, *arm.,* Orígenes.
9. Cf D. . BRADLEY, *The Topos as a Form in the pauline Paraenesis,* en *Journal of biblical Literature,* 1953, pp. 244-245. El primer

implícita a una enseñanza tradicional es lo que da cuenta de la oscuridad del pasaje.

El Apóstol acaba de ordenar que se dé a los magistrados imperiales lo que se les debe, tanto en impuestos como en respeto y obediencia, ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς (v. 7). A este propósito, enuncia un principio general de justicia: No dejar nunca deudas sin pagar; la formulación absoluta —doble negación e imperativo de presente— indica no sólo que habría pecado en la demora de satisfacer, sino que no se ha estimado la calidad del acreedor: superior o no, cristiano o pagano, μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε (v. 8). Un cristiano está pronto a pagar íntegramente lo que debe[10]. Hay, sin embargo, una deuda perpetua, inextinguible, de la que jamás debemos liberarnos, que es preciso pagar siempre y sin tregua, en cualquier momento y en todas las circunstancias, el amor fraterno: εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν[11]. La evolución del pensamiento, distinguiendo las obligaciones para con los funcionarios romanos de los deberes morales enunciados en el Decálogo, y que van a ser evocados, sugiere que tal amor se dirige a los otros miembros de la comunidad cristiana; ésta es, en todo caso, la acepción

---

topos sobre la obediencia a las autoridades está caracterizado por las palabras-clave: ἐξουσία, ὑποτάσσω (vv. 1-5); el segundo sobre el pago de los impuestos (φόρον, φορεῖ, φόβος, vv. 6-7); el cuarto sobre la proximidad del fin (vv. 11-14).

10. A veces se cita la confesión de Antonis Longos, que escribía a su madre: "¿No sabes que preferiría estar lisiado antes de saber que soy deudor de un simple óbolo a un hombre?" (*B.G.U.* III, 846, 15-16; siglo II de nuestra Era).

11. Todo el contexto jurídico (ὀφειλή, v. 7; ἐντολή, v. 9; νόμος, vv. 8,10) invita a asimilar la "obligación" del amor a un contrato solemne, —como, por ejemplo, el quirógrafo— subscrito en el momento de la entrada en la comunidad de la nueva Alianza. Por lo menos, la profesión de fe constituye un *nexum*, que hace del neófito un deudor permanente, que no pudiendo reembolsar jamás el capital, estará obligado —mientras viva— a una renta incesante. Debe recordarse que según el antiguo derecho romano, "el *nexum* tiene por efecto obligar al deudor, someterle eventualmente al poder del acreedor hasta obtener el pago exacto. El deudor, que no puede pagar en el plazo, debe ponerse a disposición del acreedor y trabajar para él como un esclavo. Su persona y sus bienes responden del pago de la deuda" (Ed. Cuq, *Manuel des Institutions juridiques des Romains*. Paris, 1928, p. 412). Puesto que el cristiano no puede pagar jamás íntegramente su deuda de amor, debe considerarse como un esclavo de sus hermanos (Gal 5,13; cf. *supra*, p. 306).

normal de ἀλλήλους ἀγαπᾶν, que se entiende de un amor recíproco, imposible para con los paganos o enemigos. Pero el μηδενὶ del principio del versículo es universal, y San Pablo va a sustituir inmediatamente τὸν ἕτερον por ἀλλήλους, no menos general (cf. 2,1; 1 Cor 4,6; 14,17), de tal manera que si el πλησίον del Levítico puede conservar todavía su significación original de "prójimo", es decir, de hermano en el v. 9, debe tener la acepción cristiana universal de "prójimo" en el v. 10. En otros términos, y esto es constante en el Apóstol: Los creyentes son los primeros acreedores de la caridad fraterna, pero este amor se extiende a todos los demás hombres, frente a los cuales esta deuda ha de pagarse siempre [12].

¿Por qué? Porque, haciéndolo, el hombre se manifiesta como virtuoso. Parece al menos que ésta es la forma en que nos expresamos en la actualidad. Pero San Pablo se expresa al modo judío: ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν. La ausencia de artículo ante νόμον invita a interterpretar esta palabra, no de la Ley mosaica, sino de una

---

12. Se debe citar el largo comentario de santo Tomás por su riqueza doctrinal: "Sunt tamen quaedam debita, a quibus homo numquam potest se absolvere. Et hoc contingit dupliciter. Uno quidem modo propter excellentiam beneficii, cui aequivalens recompensari non potest: Sicut Philosophus dicit de honore qui exhibetur Deo vel parentibus, secundum illud *Ps* CV: *Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?* Alio modo propter causam debendi, quae semper manet. Vel etiam propter hoc quod illud quod redditur, numquam exhauritur, sed semper in reddendo crescit. Et propter has causas debitum dilectionis fraternae ita solvitur, quod semper debetur. Primo quidem quia dilectionem proximo debemus propter Deum, cui sufficienter recompensare non possumus. Dicitur enim I *Jn* IV: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Secundo, quia causa dilectionis semper manet, quae est similitudo naturae et gratiae: *Omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi* (*Eccli.* XIII). Tertio, quia charitas in diligendo non deficit, sed proficit: *Hoc oro, ut charitas vestra magis ac magis abundet* (*Philip.* I). Ideo dicit: *Nisi ut invicem diligatis*, quia sc. dilectionis debitum ita semel redditur, ut tamen semper maneat sub debito praecepti: *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem* (*Jn* XIII)". A. FRIDRICHSEN (*Exegetisches zu den Paulusbriefen*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1930, pp. 294-297) compara la paradoja análoga de 1 Cor 14,20, y el juego de palabras semejante sobre ὀφείλειν en Rom 15,27. Esta doble acepción del verbo responde a la de *chajab*, tan frecuente en la literatura haggádica.

norma de vida, de un principio de la moral cristiana. El participio de presente ὁ ἀγαπῶν evoca al creyente que manifiesta por medio de obras concretas su amor al prójimo: servicios prestados, testimonios de respeto, etc... Mas una conducta práctica de este estilo,no es sólo la observancia de un precepto (Lev 19,18) —que todavía no cita el Apóstol— sino que "cumple la ley". Πλήροῦν (cf. Rom 8,4; Gál 5,14), más expresivo que ποιεῖν (2,13) y que πράττειν (2,25), implica la idea de satisfacer íntegramente, acabar, completar. El perfecto tiene aquí el sentido presente de la acción realizada, y significa que la ley se ha cumplido enteramente, qua ha sido como saciada por las obras del amor. Por consiguiente, "el caritativo" es exactamente el cristiano virtuoso o perfecto, porque se ha ajustado cabalmente a la "ley" evangélica o al principio de la moral nueva, que se define por la *agape* (cf. v. 10b). Esta es al menos la enseñanza del sermón de la montaña y de los textos de los Sinópticos, que prometen la vida eterna a quien ama y socorre al prójimo. Por tanto, es necesario admitir que San Pablo alude aquí a la doctrina del Señor, perfectamente conocida por toda la comunidad. Desde entonces no hay que preguntarse cómo el Apóstol —sin cudarse de una formulación teológica exacta— puede omitir la caridad para con Dios en ese cumplimiento de la Ley. Por una parte, la catequesis evangélica unía tan íntimamente estos dos amores, que incluía necesariamente el amor fraterno cuando hablaba de la caridad para con Dios y no imaginaba una auténtica *agape* hacia el prójimo que no fuese la expresión del amor del Señor[13]. Por

13. Santo Tomás explica muy bien: "Dicendum est quod illa dilectio proximi ad charitatem pertinet, qua proximus diligitur propter Deum; et ita in dilectione proximi includitur dilectio Dei sicut causa includitur in effectu. Dicitur enim I *Jn* IV: Et hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. Et e converso, dilectio proximi includitur in dilectione Dei, sicut effectus in causa: *Si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem suum odit, mendax est.* Et inde est quod in Sacra Scriptura quandoque fit mentio solum de dilectione Dei, quasi sufficiat ad salutem, secundum illud: *Deut. X: Et nunc, Israel, audi. Quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in viis ejus, et diligas eum?* Quandoque autem fit mentio solum de dilectione proximi: *Haec vobis mando, ut diligatis invicem* (*Jn* XI)".

otra, toda la "parte moral" de la epístola a los Romano está regulada por el enunciado de 12,1-2: Después de haber ensalzado la caridad gratuita y la misericordia de Dios (1-11), San Pablo concibe toda la vida cristiana como un sacrificio de acción de gracias —παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον (v. 1).— Esta λατρεία consiste en la liturgia o en la práctica de las virtudes de obediencia, humildad, paciencia y, sobre todo, caridad fraterna. Amar al hermano es el medio privilegiado de agradecer al Señor el amor que El nos tiene, gratitud que constituye la esencia misma de la *agape* para con Dios.

La "ley" —lo enseña toda la Biblia— consiste en hacer la voluntad de Dios[14], y sabido es que, después de Jesús, esta voluntad es que amemos al prójimo. Si el ἀγαπᾶν para con Dios es, en primer lugar, obediencia a sus preceptos, el cristiano que practica la caridad fraterna cumple íntegramente toda la Ley, porque ama a Dios y al prójimo. Pero queda por demostrar que el amor fraterno implica o impera a todas las demás virtudes morales (v. 9). Nuestro Señor se había contentado con declarar que la Ley y los Profetas penden de dos mandamientos supremos (Mt 22,40); San Pablo puntualiza un poco esta conexión. Escoge cuatro preceptos del Decálogo que aluden al adulterio, homicidio, robo y codicia[15]; éstos no son

14. La "Ley", que es una manifestación de los designios y de las exigencias de Dios, es en primer lugar una enseñanza, una "instrucción" dada con miras a la conducta en la vida, y por consiguiente un "camino" para comportarse en conformidad con las prescripciones de la Alianza. Con esta acepción general están unidas varias determinaciones secundarias: *a*) economía, institución (Rom 3,27; 6,14-15; 8,2) y régimen de derecho (7,1-3); *b*) la suma del Pentateuco (3,21); *c*) el Decálogo (13,8-10); *d*) el mandamiento en general (5,13); *e*) un principio interno de acción (7,21-25) o una norma interior de la conciencia (2,14-15; 27; cf. P. DEMANN, *Moïse et la Loi dans la pensée de saint Paul,* en *Moïse l'homme de l'Alliance*. Paris, 1955, pp. 218-220). De esta forma, la caridad —expresión de la voluntad divina— es el régimen institucional de la moral de la nueva Alianza, correspodiente a la suma del Pentateuco o del Decálogo de la antigua. Es *el* mandamiento de Jesús, la norma común e interior de sus discípulos, que inspira, que determina toda su conducta moral, el "camino" perfecto.

15. En Ex 20,13-17, el homicidio precede al adulterio; pero el orden adoptado por San Pablo es el del Dt 5,17-18 según el *ms* B,

más que algunos ejemplos que no son exclusivos, puesto que añade: "y cualquier otro precepto que exista", y, por tanto, también los preceptos positivos, v. gr., la honra debida a los padres[16]. Luego todos ανακεφαλαιοῦται ἐν τῷ ἀγαπήσεις, κ.τ.λ.

¿Cómo hay que traducir? El verbo ἀνακεφαλαιόω, ignorado en los papiros y en las inscripciones, se usó sobre todo en retórica con el sentido de "resumir un argumento o un discurso", de donde "juntar, tomar en bloque, recapitular"[17]; en este sentido, el amor al prójimo es el resumen o compendio de la Ley; pero apenas se ve en qué sentido lo es, incluso ampliando la idea en la acepción de cumplimiento. Lo mejor es recurrir a la etimología. Este verbo, por derivarse de κεφάλαιον: "la cima, la cumbre, la parte más importante", debe significar "reunir elementos diversos bajo una sola cabeza"; en consecuencia, no se

---

el papiro Nash (*R.B.*, 1904, p. 246), Filón (*De decal.* 36), Lc 18,20 (al revés, Mt 19,18; Mc 10,19), Sant 2,11; Clemente de Alejandría (Strom VI 146,3; 147,2); Justino (Diál. 93), etc.

16. Santo Tomás explica: "Enumerat quaedam praecepta, quae dilectionem proximi implent, et quia praecepta tria primae tabulae immediatius ordinantur ad dilectionem Dei, non facit mentionem hic de eis; quamvis et ipsa impleantur in dilectione proximi, prout dilectio Dei includitur in dilectione proximi. Enumerat autem mandata secundae tabulae, praetermittit tamen praeceptum affirmativum tantum quod est de honore parentum, in quo etiam intelligitur, ut omnibus reddamus quod debemus. Enumerat autem praecepta negativa, per quae aliquis prohibetur malum proximis inferre. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia praecepta negativa sunt magis universalia et quantum ad tempora et quantum ad personas. Quantum ad tempora quidem, quia praecepta negativa obligant semper et ad semper. Nullo enim tempore est furandum et adulterandum. Praecepta autem affirmativa obligant quidem semper, sed non ad semper, sed pro loco et tempore: Non enim tenetur homo ut omni tempore honoret parentes, sed pro loco et tempore. Quantum ad personas autem, quia nulli hominum est nocendum, non autem sufficientes sumus, ut unus homo possit omnibus hominibus servire. Secundo, quia magis manifestum est quod per dilectionem proximi implentur praecepta negativa. Qui enim diligit, magis abstinet a nocumento illius, quam ei beneficia impendat, a quo quandoque homo impeditur per impotentiam".

17. Cf. el final del Sal 72,20 (כָּלּוּ; Aquila, ἐτελέσθησαν) traducido por Teodoción, ἀνακεφαλαιώθησαν προσευχαι Δαυίδ; este salmo es, efectivamente, el fin o remate de la colección de plegarias de David. O. Michel cita a Aristóteles, *Fragm.* 123, 1499*a* 33; Dionisio de Halicarnaso, *Ant.* I, 90.

trata simplemente de reducir una pluralidad a la unidad, sino de reunirlos en torno a un punto principal, en función de un eje o un centro, de un principio de armonía. Tal es, por cierto, la acepción del verbo en el único lugar bíblico donde vuelve a aparecer, Ef 1,10, en el que Dios reúne todas las cosas bajo la primacía de Cristo, cabeza del universo. Desde el punto de vista moral, la muerte del Hijo de Dios conduce a la más alta cima los crímenes de los que mataron a los profetas, y de alguna manera los representa y los expresa a todos [18]. Este parece ser claramente el sentido de Rom 13,9: El amor del prójimo es el punto principal de la Ley, del que dependen todos los demás preceptos (ἐντολή, prescripción particular, se opone a νόμος, conjunto de la legislación). ἀνακ es, pues, el término que corresponde en San Pablo al κρέμαται de Mt 22,40. La caridad es el punto central en que convergen todos los mandamientos; de esta manera se encuentran reunidos en un todo; casi pudiera decirse que la Ley "culmina" en el amor [19], hasta el extremo de que, si bien las virtudes que se practican son diversas, carecen de sentido y no pueden cumplirse más que en función de la *agape*; de otra manera serían inexistentes o sin vida, a la manera de un cuerpo sin alma. Se arriba aquí a lo esencial de la moral cristiana, que se apoya enteramente en el amor [20]. Bastará con amar para que, sin pensarlo, sea uno fiel a todos los deberes para con Dios (a quien se demuestra la gratitud por medio de la fidelidad), para con el prójimo (todas las relaciones con el prójimo están imperadas por el deseo de su bien), para consigo mismo, porque es uno "esclavo" de los hermanos (Gál 5,13), y es imposible cum-

18. *Ep. Bernabé*, V, 11, ἵνα τὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν ἀνακεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοὺς προφήτας αὐτοῦ.

19. Cf. FILÓN, *De spec. leg.* II, 63, δύο τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια.

20. Siente uno la tentación de dar al verbo ἀνακ un matiz de novedad, o de renovación (cf. H. SCHLIER, en G. KITTEL, *Th. Wört.* III, 681ss. Cf. P. BENOIT, *L'horizon paulinien de l'Épître aux Ephésiens*, *R.B.* 1927, p. 354); porque la partícula ἀνά evoca la idea de continuación o repetición (Cf. *Protoév. de Santiago*, XIII, 1: "¿No es la historia de Adán la que se renueva por mi (ἀνακεφαλαιώθη?)". ¡Desde entonces la ἀγάπη de Rom 13,9 es ya la εντολὴ καινή de la καινή διαθήκε!

plir las obligaciones para con Dios o para con el prójimo sin estar interiormente enderezado[21].

Supuesto este lugar supremo y el papel de la caridad en la vida moral, no se comprende la afirmación inmediata, tan débil y negativa: ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ εργάζεται (v. 10). ¿El amor de caridad se limita a abstenerse de haber daño? *a*) Reconozcamos en primer lugar la verdad de la proposición, y que ese respeto de los derechos del prójimo impone unos deberes tan extensos que Santo Tomás resume en él la observancia de toda la Ley[22]. *b*) Pudiera verse en esa aserción un lítote, la negación del mal,que sugiere el deseo del bien[23]. *c*) De todas las maneras, la proposición debe comentarse en función del ὡς σεαυτόν precedente: Así como, al querer el propio bien, cada uno trata ante todo de evitar lo que puede perjudicarle, de esa misma manera, el cristiano manifiesta su amor a sus hermanos preservándoles de todo mal. *d*) Es preferible explicar el giro negativo de la proposición relacionándola con la fórmula negativa inicial, μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε (v. 8) y con todos los "preceptos negativos" enumerados en el v. 9 (οὐ, οὐ, οὐ, οὐ): Ya que es la caridad la que prohibe el adulterio, el homicidio, el robo, la codicia y la injusticia en todas sus formas, y así cumple íntegramente la Ley, es normal que se resuma una actividad tan bienhechora mediante la sentencia κακὸν οὐκ εργάζεται[24]. *e*) Conviene observar además que, en el sermón de la montaña, se nos presenta el ejercicio de la caridad sobre todo bajo este aspecto: No hay que devolver mal por mal; es

---

21. Si οὐ ἐπιθυμήσεις (v. 9) considera en primer lugar el deseo de la mujer o del bien ajeno, san Pablo debe pensar también en la ἐπιθυμία de la carne de Gal 5,16 directamente opuesta a la caridad, y ésta es sin duda la razón de que enuncie aquí este precepto, mientras que omite los deberes para con los padres o la prohibición del falso testimonio.

22. "Ad hoc tendit omne legis praeceptum, ut abstineatur a malo... Quocumque autem modo accipiatur hic malum, vel pro malo transgressionis, vel etiam omissionis, poterit hoc referri non solum ad praecepta negativa, sed etiam ad affirmativa" (SANTO TOMÁS).

23. También se podría ver una alusión al candor y a la santidad de la ἀγάπη, amor casto y leal, cf. Rom 13,9.

24. Comparar con Jn 17,15, ἐρωτῶ... ἵνα τηρήσης αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.

necesario no juzgar, no vengarse, no desear la mujer del prójimo, no oponer resistencia al malvado, dejarse despojar, etc. Las notas de la *agape* en 1 Cor 13,4ss son igualmente negativas en su mayor parte: el caritativo es ante todo un paciente[25]. Si, pues, no tenemos derecho a exigir al Apóstol que lo diga todo en un solo versículo, se comprende que insista sobre este aspecto predominante de la caridad cristiana, "pasiva" por estar intrínsecamente ligada a la cruz. *f)* Por nuestra parte proponemos, finalmente, una postrera explicación, sugerida por el insólito *asyndeton* entre los vv. 9-10. ¿No habrá querido San Pablo precisar el amor de que él desea hablar? ¿Cuál es esa *agape* tan ensalzada por él? ¿No quiere oponerla a ese Heros-Bandido, fuente de codicia, de adulterio y de todos los males que la literatura antigua describe a porfía?[26] De donde la norma paulina: La *agape* no podría ciertamente hacer agravios ,o mejor, "esta clase de amor no es responsable de ninguna fechoría".

En conclusión (οὖν, v. 10b), el contenido total de la Ley se encuentra en la caridad fraterna. Cuando se ama —ὁ ἀγαπῶν— se satisfacen todas las "deudas" para con Dios (12,1-2), para con el prójimo y para con uno mismo, o también: es el todo de la voluntad de Dios sobre nosotros. Hablar de πλήρωμα a propósito del amor, equivale a decir que se encuentra en todas partes donde hay obligación moral de satisfacer. El es el que cumple todos los preceptos, el que realiza todas las virtudes,el que anima toda la conducta del cristiano[27]. La ἀγάπη es plenitud que se desborda. Gracias a ella, el creyente es perfecto, en el sentido de que realiza íntegramente la "ley" evangélica.

---

25. Compárese con la aplicación práctica de 1 Cor 6,7-8.
26. Cf. *Prolégomènes*, pp. 10ss.
27. Según el léxico estóico, πλήρωμα "plenitud" se opone a κένωμα "vacuidad", como la realidad a la apariencia. De esta manera, la caridad bajo las más diversas formas anima, llena de sentido moral el formalismo de las reglas del código. Omnipresente en todos los preceptos, "toda en todos", les da valor religioso en la nueva Alianza; proveyéndoles de un contenido real más allá de la materialidad de la letra y de las materias prescritas, la caridad cumple y remata la Ley.

No es la menor ventaja de esta perícopa la de haber rebasado el caso particular de los romanos y haber establecido el mayor principio de la nueva moral: La caridad es la virtud suprema, que incluye y estimula a todas las demás y que, de esta manera, puede imperar a toda la vida. No estamos lejos de la tesis teológica sobre la caridad "forma de las virtudes".

XVI. *Cristo, objeto primero y supremo de la caridad del Padre.* Col 1,13: μετέστησεν εἰς βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ; Ef 1,6: ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ [1].

San Pablo había designado a Cristo como el propio Hijo de Dios, τοῦ ἰδίου υἱοῦ (Rom 8,32), y el contexto sugería cuán querido es de su Padre. En la primera de las epístolas de la cautividad, el Apóstol invita a los fieles a dar gracias a Dios, recordándoles los beneficios de que les ha colmado: Han sido arrancados del poder de las tinieblas para ser trasladados "al reino del Hijo de su amor" (Col 1,13). Pero, a decir verdad, la transcripción verbal del hebraísmo τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, puesto en lugar del adjetivo ἀγαπητοῦ, no es una traducción exacta, porque el pronombre posesivo se refiere al Hijo, y no a la caridad [2]. Se trata del "reino de su Hijo querido", actualmente glorioso, y según su naturaleza divina, puesto que a continuación aparece caracterizado como "imagen del Dios invisible" [3]. Este amor del Padre se conserva unido al

---

1. La asociación con υιω αυτου es manifiestamente una glosa de *D*⁺, *G*, *Itala*, *Vulg*., Syr., Marción, Orígenes.

2. De donde el contrasentido de san Agustín, por considerar a la *cáritas* como equivalente de *substantia*: El Hijo es engendrado de la naturaleza del Padre: "Filius caritatis nullus est alius, quam qui de substantia ejus est genitus" (*De Trinit.* XV, 19; *P.L.* 42, 1087); lo mismo J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. Londres, 1875², p. 208. Véase sin embargo cómo pone las cosas en su punto santo TOMÁS, *in h.l.*

3. v. 15; cf. Hebr 1,3; Flp 2,6, "La forma de Dios". L. B. RADFORD, *The Epistle to the Colossians*. Londres, 1931, p. 135) tiene razón cuando explica esta excepcional mención del amor del Hijo por el Padre, mediante una referencia a la tradición sobre la voz del Padre en el

Hijo encarnado, porque en El poseemos nosotros la redención y la remisión de los pecados[4], y en El formamos parte de su reino. Está sugerido que esta caridad divina para con el Hijo se extiende a todos los que El ha purificado y salvado: Si la Cabeza del reino es designada como especialmente amada de Dios, ¿cómo no van a serlo de la misma manera sus miembros?

Esto es lo enunciado en Ef 1,3-6: Dios nos ha predestinado a ser hijos suyos adoptivos, gracias a Jesucristo, a fin de que fuese alabada la magnificencia de la gracia que nos ha donado en el Hijo —objeto de su amor, el Predilecto. Aquí encontramos la elección (ἐξελέξατο, v. 4) y la predestinación (προορίσας, v. 5), elementos esenciales de la πρόθεσις de Dios (Rom 8,29), ordenados en primer lugar a que nosotros vivamos en su presencia en santidad y con amor de gratitud (ἁγίους... ἐν ἀγάπῃ, v. 4), pero, finalmente, a lo que ha sido alabado, la gratuidad y la generosidad de sus dones[5]. Pero estos favores inauditos nos han sido concedidos en Cristo, o mejor ἐν τῷ Ἠγαπημένῳ. El progreso de la fórmula es notable, porque el Apóstol convierte en nombre propio el epíteto que hasta entonces había atribuido a los cristianos[6]; lo reserva a Cristo, el Amado por excelencia, y no se puede dejar de ver en ello una referencia a la tradición sinóptica[7]; parece que fue

---

Bautismo y en la Transfiguración. Según Jn 15,9-10, los discípulos son amados por Jesús con un amor semejante.

4. De donde la sugerencia de P. Ewald (*Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser*. Leipzig, ²1910, p. 310) que interpreta τῆς ἀγάπης como un genitivo de autor, y haciendo referencia a Gen 35,18, donde, por las circunstancias de su nacimiento, Benjamín es llamado υἱὸς ὀδύνης; el Hijo comunicaría al mundo el amor de Dios hacia nosotros. "Objeto del amor del Padre, el Hijo es la revelación del mismo y cumple su obra. Esta sola cualidad hace de El el operario de la redención y justifica lo que se dice del mismo en el v. 14 y en los vv. 15-20" (Ch. Masson, *L'Épitre de saint Paul aux Colossiens*. Paris-Neuchâtel, 1950, p. 96).

5. v. 6, εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς εχαρίτωσεν ἡμᾶς. El intensivo χαριτόω significa aquí "llenar de gracia y de belleza". Crisóstomo comenta con exactitud: "No solamente nos ha librado del pecado, nos ha hecho hermosos y amables".

6. ἠγαπημένοι, 1 Tes 1,4; 2 Tes 2,13.

7. Cf. *supra*, pp. , Esta es la razón de que los esfuerzos de tantos exégetas modernos, desde J. A. Robinson (*St. Paul's Epistle to the Ephesians*. Londres, ²1908, pp. 229-233) hasta F. W. Beare (*The*

la influencia de ésta lo que permitió al Apóstol aplicar tan tardíamente a Jesús la denominación de Amado de Dios, empleada por los Setenta con tanta frecuencia a propósito del pueblo elegido o de alguno de sus miembros privilegiados [8].

En todo caso, esa denominación está especialmente apropiada al contexto: Dios nos manifiesta su εὐδοκία (v. 5) en aquel a quien El ama entre todos. ἐχαρίτωσεν ἐν τῷ 'Ηγαπημένῳ reasume la bendición ἐν Χριστῷ del v. 3, la predestinación a la filiación διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ (v. 5), y será explicada por la redención διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ (v. 7). Con mayor razón aún, el don de la gracia en el Bienamado debe entenderse en función de la predestinación de los cristianos en Cristo (προέθετο ἐν αὐτῷ, v. 9), y del plan total de la salvación: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ (v. 10).

Quiere esto decir que si los cristianos son objeto de la complacencia del Padre, lo deben al amor privilegiado que éste tiene a su Hijo. Efectivamente, los cristianos no tienen "ser" propio, no existen más que "en Cristo" (1 Cor 1,30). "En El" los ve Dios, los elige y les colma de bienes. No pueden ser objeto de la caridad divina más que a consecuencia y por participación del amor primero y absoluto del Padre a su "Bienamado" [9]. Pero, a partir de ese momento, es necesario entender del mismo amor de respeto, de complacencia y de unión, la *agape* de Dios para con los

---

Epistle to the Ephesians. New York, 1953, p. 617) para no ver en ὁ ηγαπημένος mas que una designación mesiánica corriente, resulten vanos. Cf. la refutación por P. Ewald, *op.c.*, p. 71, n. 2. Desde el punto de vista semántico debe conservarse la equivalencia de significado entre el adjetivo verbal ἀγαπητός, el participo perfecto ἠγαπημένος y el substantivo ἀγάπη.

8. Is 43,1; 44,2; cf. *Jeshurun, Deut.* XXXII, 15; XXXIII, 5, 26.

9. "Notandum est, quod aliqui diliguntur propter alium, et aliqui propter seipsos. Cum enim aliquem multum diligo, diligo illum, et quidquid ad illum pertinet; nos autem a Deo diligimur, sed non propter nos ipsos, sed in eo qui per seipsum dilectus est Patri... sc. nos diligit, in quantum sumus ei similes. Dilectio enim fundatur super similitudine... Filius autem est per naturam suam similis patri. Et ideo principaliter et per se dilectus est, et ideo naturaliter et excellentissimo modo est Patri dilectus. Nos autem sumus filii per adoptionem, in quantum sc. sumus conformes Filio ejus, et ideo quamdam participationem divini amoris habemus" (Santo Tomás).

creyentes y para con su Unigénito, ¡para con los hijos y para con el Hijo!

XVII. *Los predilectos de Dios se revisten de la caridad, vínculo de la perfección.* Col 3,12.14: "...[12] ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν... [14] ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ [1] ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος [2]. Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de tierna compasión, benignidad, humildad, mansedumbre, longanimidad, [13] soportándoos los unos a los otros y perdonándoos mutuamente siempre que alguno tenga contra otro motivo para quejarse. Como el Señor os perdonó, así también vosotros. [14] Pero, por encima de todo esto, [revestíos] de la caridad; ella es el vínculo de la perfección".

Esta parenesis, que predica la caridad fraterna y la gratitud para con Dios (3,12-15), se opone a la exhortación a despojarse de las malas costumbres o de las obras del hombre viejo [3]. El cristiano es un hombre nuevo (v. 10), resucitado con Cristo (v. 1), que debe inventarse unas costumbres en armonía con su nuevo estado.

Esta condición absolutamente original aparece evocada en primer lugar. Los creyentes han sido elegidos por Dios entre todos, son sus elegidos [4]. A consecuencia de esta ἐκλογή, han prestado su adhesión de fe al Evangelio, y Dios les ha consagrado a su servicio; son santos [5]; de manera que tienen la seguridad de ser el objeto permanente

1. ἥτις, *K*, corrección evidente del escriba.

2. *l.* ἑνότητος, *D*, *G*, *Itala*, Ambrosiaster.

3. 3,5-9; este contraste es rigurosamente paralelo al de las obras de la carne y los frutos del Espíritu, Gal 5,13-26.

4. ἐκλεκτοί, cf. 1 Tes 1,4; Rom 8,33; 2 Tim 2,10; Tit 1,1; 1 Pe 1,1; Apoc 17,14.

5. Cf. una tríada semejante en 1 Pe 2,9-10. Este don de la santificación, resultado de la elección, manifiesta el amor divino. El mismo Cristo es elegido (Lc 9,35; 1 Pe 2,4), santo (Mc 1,24), amado (Ef 1,6).

del amor de Dios, ἠγαπημένοι[6]. Pero es necesario volver la atención sobre esta realidad una y otra vez[7], porque esta triple denominación está ordenada a fundamentar la conducta que va a ser precisa. Los discípulos de Jesús no pueden vivir como los judíos o los paganos, sino como hijos de Dios (vv. 10-11), "en calidad" de elegidos y de amados. Esta condición de ἠγαπημένοι obliga; instaura toda una moral, porque, en virtud de ese título, los cristianos deben ser perfectos, gracias a la caridad, lazo de unión entre todas las virtudes.

Si los convertidos se han despojado de los vicios del hombre viejo (ἀπόθεσθε, v. 8; ἀπεκδυσάμενοι, v. 9), deben revestirse en adelante del hombre nuevo con las virtudes que le adornan y de alguna manera la revisten[8]. Ahora bien, los "modales" que convienen a los amados, a los beneficiarios de la infinita misericordia de Dios, son especialmente los de la caridad dulce, discreta y misericordiosa[9]; esta línea o este matiz es el más acusado[10]; no tiene

6. 1 Tes 1,4; 2 Tes 2,13; cf. Rom 9,25; 11,28, κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοί. "Como elegidos, los cristianos tienen que abrirse al amor recíproco. El fin preciso de la elección es el amor, y sólo el amado de Dios puede amar verdaderamente" (SCHRENK, art. ἐκλεκτός, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, 195).

7. Cf. εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, 1 Tes 1,4; βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν, 1 Cor 1,26.

8. ἐνδυσάμενοι, v. 10; ἐνδύσασθε, v. 12. El verbo ἐνδύειν puede significar una posesión muy inmanente —porque en Lc 24,29 tiene por complemento la fuerza del Espíritu Santo— pero que resplandece y que, visible, puede convertirse en un signo distintivo como la túnica nupcial o la vestimenta de Juan el Bautista (algo así como un uniforme con relación a un traje ordinario). En el bautismo, el creyente se viste de Cristo (Gal 3,27), pero esta "envoltura", que evoluciona hacia la metamorfosis, debe continuarse sin descanso (Rom 13,14), y es lo que el Apóstol llama "revestirse del hombre nuevo" (Ef 4,24); éste, comparado con un soldado que debe combatir, se considera que "se reviste de las armas de la luz" (Rom 13,12), de la panoplia (Ef 6,11), o de la coraza (Ef 6,14; 1 Tes 5,8).

9. La acepción metafórica de las "entrañas", sede de las emociones profundas y siempre compasivas, se expresa de una manera más libre, σπλάγχνα ἐλέους (Lc 1,78), εὔσπλαγχνοι (Ef 4,32); σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί (Flp 2,1), etc. La benignidad (χρηστοτης) es la de 1 Co 13,4, y es fruto del Espíritu en Gal 5,22 (cf. 2 Cor 6,6). La humildad, indispensable para las pacíficas relaciones fraternas (Flp 2,3; Rom 12,16; cf. A. FRIDRICHSEN, *Humilibus consentientes*, en *Horae Soederblomianae*. Stockholm, 1944, p. 32), es la expresión de una caridad auténtica (cf. 1 Cor 13,4 —οὐ φυσιοῦται—), que une al

nada de ostentoso o de provocativo; el cristiano es esencialmente un hombre modesto (πραΰτης) y humilde (ταπεινοφροσύνη), como lo era el Señor durante su vida mortal [11]; de manera que, si el título ἠγαπημένοι evoca en primer lugar los sentimientos de compasión tierna (σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ), de acogida delicada (χρηστότης), San Pablo insiste más sobre la paciencia, jamás fatigada, de la que es necesario dar pruebas en las relaciones fraternas [12]. Efectivamente, la vida común es una ocasión constante de fricciones, y cada uno puede tener motivo de queja del hermano [13] literalmente insoportable. Pero, en lugar de reaccionar con el rigor de un acreedor consciente de sus derechos, en vez de defender ásperamente sus intereses o su honor y asentarse sobre el mal [14], el cristiano da muestras de espíritu de tolerancia y soporta al prójimo, aun cuando sea insensato en sus propósitos y pernicioso en sus obras [15]. Sólo la humildad y la paciencia de un alma profundamente amante pueden proporcionar el secreto de una tolerancia tan meritoria [16]. No se contenta con guardar silencio o con reprimir la cólera, llega hasta el perdón [17]. Nadie se atrevería a denegar esta χάρις recíproca,

respeto del prójimo una mansedumbre llena de tacto (πραΰτης, 1 Cor 4,21; Gal 5,23; Tit 3,2; 2 Tim 2,25).

10. De manera que ἠγαπημένοι, que impera más inmediatamente a todas las virtudes subsiguientes, no significa tanto "amados" cuanto: "objetos de la misericordia divina".

11. Mt 11,29, cf. Spicq, Benignité, mansuétude, douceur, clémence, *R.B.* 1947, pp. 324-332.

12. μακροθυμία, cf. Gal 5,22; 2 Cor 6,6; 2 Tim 3,10.

13. μομφή (*hap. bibl.*); cf. 1 Cor 6,1-8.

14. Cf. 1 Cor 13,5, ἡ ἀγάπη... οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς... οὐ λογίζεται τὸ κακόν; *Testamento de Zabulón,* 8,5, μὴ λογίζεσται κακίαν.

15. ἀνέχεσθαι se dice tanto del apoyo de gentes insensatas cuanto de los perseguidores, de la acogida a una doctrina (2 Tim 4,3; Heb 13,22) lo mismo que de la paciencia ante los malos tratos, cf. 2 Tes 1,4; 1 Cor 4,12; 2 Cor *11*,1,4,19,20.

16. Ef 4,2, ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε, μετα πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας, ἀνέχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ.

17. Χαριζόμενοι ἑαυτοῖς (v. 13; cf. Ef 4,32). Los comentaristas se esfuerzan por precisar el matiz respectivo de ἀλλήλων y de εαυτοῖς (cf. además 1 Pe 4,8-10). Parece que la reciprocidad expresada por este último pronombre indica una correspondencia y una solidaridad más estrecha, la de los miembros unidos en el seno de un mismo organismo. Se soporta a los fastidiosos, aun cuando no supon-

porque cada uno de los cristianos ha sido beneficiario de un perdón infinitamente mayor que todos los que él pueda otorgar, el perdón de sus pecados concedido por el propio Señor [18].

Este retrato del fiel, tan lleno de vida y tan concreto, no es, sin embargo, completo. San Pablo le añade una última pincelada, la principal, porque da la dimensión y la línea exacta de esas diversas piezas del vestido, es decir, la nota de autenticidad de las virtudes del "hombre nuevo": ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος (v. 14). Cada una de estas palabras puede tener diversas interpretaciones, entre las que resulta difícil la elección. La exégesis más segura será la que tenga más en cuenta el contexto.

El acusativo τὴν ἀγάπην se refiere, evidentemente, al imperativo medio ἐνδύσασθε (v. 12): Los cristianos, envueltos ya con las virtudes relativas al prójimo, deben "revestirse" además de la caridad. ἐπὶ con dativo significa "además" [19], pero con un matiz de relación con lo que precede [20] y con un matiz de superioridad [21]. Aquí es preciso

---

gan nada para uno; pero el perdón mutuo no se otorga más que estando a la misma altura, y unidos como miembros de una misma comunidad.

18. Es la aplicación de la oración del *Pater* (Mt 6,12) y de la parábola del siervo despiadado (Mt 18,23-35). La necesidad de perdonar al hermano viene de que sin esta "condonación", Dios no nos perdonará a nosotros. La parábola subraya la desproporción entre el crédito del Rey y el del oscuro criado; el primero es superior al segundo 600.000 veces. Cf. R. Sugranyes de Franch, *Études sur le Droit palestinien a 'époque évangélique*. Fribourg, 1946). En el texto paralelo de Ef 5,32, es Dios quien perdona en Cristo. La correspondencia exacta καθὼς καὶ... οὕτως καὶ subraya no sólo la imposibilidad de substraerse al deber del perdón, sino también el modo de esta misericordia, que debe ser tan total y gratuita como la del Señor con respecto a nosotros. El hecho del perdón divino crea la obligación de perdonar y define el ejemplo a imitar exactamente (comparar con Ef 5,1-2; 25-33).

19. 1 Mac 10,42, ἐπὶ τούτοις, "además"; *P. Eleph.* 5,17; *P. Amh.* XLV, 8. Ed. Mayser (*Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemaerzeit*. Berlin-Leipzig, 1934; II, 2, p. 474) manifiesta que ἐπί corresponde a καὶ o al signo "más".

20. De donde la significación: "concerniente, a propósito de" (Mc 6,52; Lc 15,7; Jn 12,16) y por tanto "en vista de"; cf. Ef 2,10; Flp 4,10; E. Mayser, *op.l.*, p. 475.

21. "por encima de todo". Herodes "añadió todavía esto (la prisión de Juan el Bautista) a todo lo restante" (Lc 3,20, ἐπὶ πᾶσιν).

retener a ἐπὶ πᾶσιν δὲ τοῦτοις la doble acepción local metafórica y de excelencia: sobre y por encima de las cualidades precedentes, la caridad viene a completar el vestido[22]. ¿Cómo? Esto es lo que trata de sugerir la frase final: "que es vínculo de perfección"[23]: Estando vestido el cristiano con las virtudes de la dulzura, de la paciencia, de la humildad, etc., se "reviste por encima" de la ἀγάπη, que podría ser un nuevo vestido; pero al significar el compuesto σύνδεσμος "un lazo que aprieta fuertemente y que mantiene unidos"[24], se pensaría más bien en un *cinturón*[25] que mantiene atadas, que une las virtudes aisladas. Gracias a esta última "sobreveste", las buenas disposiciones precedentes, reunidas en un todo armónico, constituyen una perfección, la de la vida propiamente cristiana[26].

Este es al menos el sentido que se advierte a una primera lectura. Sobre esta base corre después libremente la erudición de los comentaristas y se evocan las acepciones cósmicas[27] y políticas de σύνδεσμος en la literatura

---

De ahí el matiz de: "a la cabeza de"; cf. Gen 41,40; Lc 12,44; PLUTARCO, *De cohib. ira*, 16; *P.S.I.* IV, 371,9· *P. Tebt.* I, 5, 97; ED. MAYSER, *op.l.*, II, 1, 1926, p. 16.

22. Esto es lo que parece haber entendido la Vulgata: "*Super omnia* debemus habere charitatem, quia est super omnia alia... et hoc quia sine ipsa nihil valent alia" (SANTO TOMÁS).

23. Según un uso frecuente (cf. LIGHTFOOT) ὅ puede muy bien referirse a τὴν ἀγάπην. Compárese con Ef 5,5, πλεονέκτης, ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης.

24. Según Job 41,7, las escamas del cocodrilo están indisolublemente unidas entre sí: "su dorso es una fila de escudos, cerrados como el esmeril: σύνδεσμος αὐτοῦ ὥσπερ σμιρίτης λίθος". En anatomía, συνδ. designa las junturas o los ligamentos que aseguran la cohesión de los huesos (Dan 5,6; Col 2,19; cf. *Koré Kosmou*, 39, τὸν ἐπίκηρον τῶν σαρκῶν σύνδεσμον καταλιποῦσαι); en arquitectura, las ataduras o abrazaderas que mantienen la solidez de un dintel o de una puerta (ἀσφαλεία, *Ep. de Aristeas*, 85); en sentido abstracto, significa la implicación de los datos de un problema (Dan 5,12).

25. Cf. el cinturón de la verdad, Ef 6,14, ζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ.

26. La metáfora no es insólita, cf. Os 11,4, ἐν δεσμοῖς ἀγαπήσεως μου; *Corp. hermet.* I, 14: "La Naturaleza, después de haber recibido a su amado, le abraza enteramente, y se unen, porque se abrasan de amor —ἐμίγησαν· ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν".

27. Platón imagina un mecanismo propio para figurar los movimientos celestes; el eje estaría representado por una columna de luz, los meridianos por los "lazos" que unen el polo al ecuador, "esta luz era un lazo (σύνδεσμον) que encadenaba el cielo, como las cuerdas

griega[28]. Si en Col 3,14 se opta por este último sentido, será preciso entender que la τελειότης es la unión de todos los cristianos[29]: La caridad sería el lazo que junta en un todo los diversos miembros de la Iglesia, a los que ha hecho perfectos; idea justa, pero nada preludia aquí esta referencia a las personas, y el paralelo de 2,19 está demasiado lejos.

Es preferible recurrir a los lugares morales paralelos en la filosofía helenística, y comenzando por Platón: Un

---

que forman la torre de las trirremes; de la misma manera sujetaba a toda la esfera giratoria" (*Repúbl.* X, 616c; citado por G. RUDBERG, *Parallela*, en *Coniectanea Neotestamentica*, 3; 1938, pp. 19-21; cf. el comentario de M. RIVAUD, en *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 1928, pp. 1-26); Cf. DIÓN CRISÓSTOMO, *Or.* II, 38,11, τὰ στοιχεῖα δὲ τί ἄλλο ἢ ὁμόνοια συνδεῖ; *Corp. hermet.* I, 18, "el lazo que unía todas las cosas, συν. ἐκ βουλῆς θεοῦ"; PLUTARCO, *Aqua an ignis utilior*, 8: El agua da a la vida tanto su unidad como su perfección, συνῆψε καὶ τέλειον εποίησε; citado por H. ALMQVIST, *Plutarch und das Neue Testament*, Uppsal, pp. 120-121. Sobre la doctrina cosmológica del δεσμός, cf. PLATÓN, Tim. 31css, A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, pp. 216ss, J. DUPONT, *Gnosis*, pp. 395-396; W. W. JAEGER, *Nemesios von Emesa*. Berlin, 1914, pp. 96-137; H. CHANWICK, "*All Things to All Men*", en *New Testament Studies*, 1955, p. 273.

28. La Ley se aplica a formar buenos ciudadanos en el Estado, no para que tengan una actividad estéril, sino para que concurran a "fortalecer" la unión de la ciudad, ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως" (PLATÓN, *Repúbl.* VII, 520a). A propósito de Alejandría, convergencia de relaciones mundiales, Dion Crisóstomo escribe: κεῖται γὰρ ἐν συνδέσμῳ τινὶ τῆς ὅλης γῆς καὶ τῶν πλείστων ἀπῳκισμένων ἐθνῶν, ὥσπερ ἀγορὰ μιᾶς πόλεως εἰς ταὐτὸ συνάγουσα πάντας καὶ δεικνύουσά τε ἀλλήλοις καὶ καθ'ὅσον οἷόν τε ὁμοφύλους ποιοῦσα (Or. I, 32,36; citado por A. FRIDRICHSEN, *Exegetisches zu den Paulusbriefen*, en *Serta Rudbergiana*. Oslo, 1931, p. 26). En un hogar, los hijos constituyen el lazo entre los padres, σύνδεσμος δὲ τὰ τέκνα δοκεῖν εἶναι (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* VIII, 14, 1162a 27). DION CASSIUS llama a los lazos de sangre σύνδεσμον συγγενείας (I, 13).

29. Así W. LÜTGERT (*Die Liebe im Neuen Testament*. Leipzig, 1905, pp. 225-226), RUDBERG, HAUPT, SCHLATTER, LOHMEYER, A. FRIDRICHSEN (*Charité et perfection. Observation sur* Col III, 14, en *Symbolae Osloenses*, 19; 1939, pp. 41-45; S. HANSON, *The Unity of the Church in the New Testament*. Uppsal, 1946, p. 149, M. DIBELIUS, *An die Kolosser, Epheser*. Tübingen, [2]1953 (en la segunda edic. la caridad era el lazo de las virtudes); y antes SANTO TOMÁS (segunda edición): "Charitas... ex natura sua est vinculum, quia est amor, qui est uniens amatum amanti... Sed addit: perfectionis, quia est unumquoque perfectum, quando adhaeret fini ultimo, sc. Deo, quod facit charitas". Se podría hacer alusión a los LXX que emplean σωνδ. en mal sentido, a propósito de una conjuración o de una conspiración (2 Re 11,14; 12,21; Jer 11,9). En 1 Re 14,24 se trata de un eufemismo para designar una unión infame.

buen adiestramiento puede moldear con virtudes generosas a las almas bien nacidas, porque un método práctico puede amalgamar unas con otras (σύμμειξιν πρὸς ἀλλήλας). Por poco que ellas se inclinen a la moderación, el método se esfuerza por unirlas y por entrecruzarlas (συνδεῖν καὶ συμπλέκειν) a la manera de un tejido en la trama. ¿Cómo? En primer lugar ensambla la parte eterna del alma con un hilo divino (θείῳ συναρμοσαμένη δεσμῷ); luego la une con la parte animal. Es necesario afirmar que "este lazo no entrelazará nunca de una manera duradera (οὐκοῦν συμπλοκὴν καὶ σύηδεσμον τοῦτον) ni a los malvados entre sí ni a los malos con los buenos". Sólo en los caracteres nobles se puede formar este "lazo verdaderamente divino (θειότηρον σύνδεσμον ἀρετῆς) que une entre sí las partes de la virtud, por desemejantes que sean por naturaleza y por contrarias que puedan ser sus tendencias" (*Polit.* 309b-310a). Después de Wettstein, se cita la opinión de los pitagóricos, que llama a la φιλία —la más importante de las virtudes— σύνδεσμος πασῶν τῶν ἀρετῶν[30].

De manera semejante, para San Pablo todas las virtudes estarían como tejidas y ajustadas gracias al hilo divino de la caridad, para formar un vestido que guarnece al hombre nuevo; no tienen una existencia valedera más que en y por el amor, que les da forma y belleza perfecta. Por consiguiente, tomamos τῆς τελειότητος como un genitivo de aposición o de objeto[31], antes que de cualidad (σύνδ. ἀδικίας, Is 58,6; Act 8,23), y, a partir de este momento, el pensamiento coincide con el de Rom 13,10 y Gál 5,14, donde la ἀγάπη cumple y resume todos los preceptos[32]. El amor de caridad es el vínculo de la perfección, en el senti-

---

30. Según SIMPLICIO, comentario sobre EPICTETO, p. 208*a;* cf. PLUTARCO, *Numa*, VI, 4, σύνδεσμος εὐνοίας καὶ φιλίας.

31. Ef 4,3, ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης. La unión tiene por resultado o efecto constituir una perfección o conservar la paz; compárese con Jn 5,29, εἰς ἀνάστασιν ζωῆς.

32. Πλήρωμα, ἀνακεφαλαιοῦται; sobre σύνδεσμος en cuanto significa totalidad, conjunto, cf. HERODIANO, IV, 12: el paquete de cartas = πάντα τὸν σύνδεσμον τῶν ἐπιστολῶν; PREISIGKE, *Sammelbuch*, II, 5282, τὸ συνδεδεμένον ἐπιστολίδιον; *Corp. hermt.* XIII, 2: "El engendrado estará compuesto de todos los poderes, ὁ γεννώμενος ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστώς.

do de que ésta —aquello a lo que nada le falta— es adquirida por el cristiano desde el momento en que toda su actividad, sus virtudes, están hechas a base de amor, penetradas, informadas por él. La ἀγάπη no es la única virtud, pero sin ella ninguna otra merece ese nombre; es imperfecta, frágil e incompleta. Necesita la "continuación" y la perfección del amor[33]; no en sentido cronológico, sino en su misma estructura; la paciencia, la benignidad, el perdón, etc... no consiguen la perfección más que cuando están imperados por la caridad[34]. Así es, según el Apóstol, el ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ (Col 1,28).

Desde entonces somos inducidos a dar a ἀγάπη su sentido pleno, y a no reservarla exclusivamente para el amor del prójimo (cf. Ef 6,23). La caridad que ensalza San Pablo "por encima de todo" es el amor que viene de Dios e imita la conducta de Dios; es también el amor de gratitud y de religión que se ofrece a Dios. El artículo τὴν ἀγ. podría tener el valor de un demostrativo: Revestíos de esta caridad propia de los elegidos y amados de Dios, que da a los "santos" su perfección, a saber, el amar a los hombres como Dios los ama y por caridad para con Dios. Según el contexto, el amor fraterno reviste sobre todo la forma de compasión y de misericordia. Pero es precisamente este rasgo el que nos manifiesta el amor divino, tan singular, revelado por Cristo y propuesto como modelo a sus discípulos; de manera que Col 3,12-14 podría considerarse como una referencia al sermón de la montaña (Mt 5,48; Lc 6,36), lo que explicaría aún mejor la unión ἀγάπη-τελειότης[35].

Esta plenitud de sentido está confirmada por la continuación de la parenesis, que insiste sobre la gratitud: εὐχάριστοι γίνεσθε (v. 15), ἐν τῇ χάριτι (v. 16), εὐχαριστοῦν-

33. Cf. σύνδεσις con sentido de "continuación" en *P. Oxy.* XIV, 1737, 23.

34. Σύνδεσμος pasa del sentido de "cadena" que sujeta al de "yugo" (Is 58,9; cf. v. 6). Comparar con Filón que designa al ἰσότης como la "madre" (*De spec. leg.* IV, 231), la "fuente" (*Leg. C.* 85), el "alimento" (*Quis rer. div. heres,* 163) de la δικαιοσύνη.

35. Cf. τελειότης, Hebr 6,1 con sentido de "lo que está en alto, encima", y por consiguiente perfecto. La caridad hace perfectos los mejores sentimientos del hombre al calificarles divinamente, al elevarlos por su motivo a la esfera de Dios.

τες (v. 17). En el primer caso, la gratitud sigue a la advertencia: "Habéis sido llamados a formar un solo cuerpo", y parecería que se aplicaba al agradecimiento para con el prójimo; estar pronto y dispuesto a dar las gracias, ¡es un elemento tan eficaz para la paz entre los miembros de una comunidad! Pero εὐχάριστοι (*hap.* NT) se entiende en primer lugar del deudor que recuerda que ha sido perdonado por Dios (v. 13), y que demuestra su gratitud para con El amando a sus hermanos y perdonándoles las deudas mínimas. Por otra parte, el cristiano es tan consciente de ser objeto de un amor gratuito y misericordioso de Dios, que canta su gratitud de todo corazón; esto constituye la misma base de su culto (v. 16). En fin, a lo largo de la vida y suceda lo que sucediere, la gratitud inspira su conducta (v. 17; cf. 1 Cor 10,30); y se la podría calificar también a ella de σύνδεσμος τῆς τελειότητος. En realidad no se puede separar de la ἀγάπη por no ser más que un aspecto de la misma. Para con Dios, la caridad es esencialmente agradecimiento; frente a los hombres, es amor fraterno. Como quiera que se mire, es un amor que tiene su fuente en Dios y cuyo dinamismo impera sobre las múltiples formas de la vida moral.

XVIII. *El amor conyugal cristiano.* Col 3,19: οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας [1]. "[18] Las mujeres estén sometidas a los maridos, como conviene en el Señor. [19] Maridos, amad a (vuestras) mujeres y no os irritéis contra ellas".

Los deberes domésticos eran un tema corriente en la predicación estóica y en la judía [2]. Para San Pablo, la mujer debe mantenerse sumisa frente a su marido; y éste debe manifestar amor a su mujer. Condición y sentimiento que serán explicados en Ef 5,22-23.

Observamos solamente que aquí no se trata de moral social ni de economía política. Pablo habla como apóstol

1. *D**, G, Ital. Vulg. añaden ὑμῶν.
2. Sobre estos *Haustafeln,* cf. C. Spicq, *Saint Paul. Les Épitres Pastorales*. Paris, 1947, pp. 257-261.

y prescribe virtudes cristianas. Bajo este aspecto, el ἀγαπᾶν es un amor religioso que se gobierna a sí mismo[3] y que —encerrando todos los matices del afecto humano— los reviste el amor propiamente divino (cf. Col 3,12-14). Aparte del lugar paralelo de Ef 5,22-33, habría motivo para traducir: Amad a vuestras esposas cristianamente.

Una vez más, este excelso y exigentísimo amor de caridad está ordenado de una manera puramente negativa, μη πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς. El verbo πικραίνω, "ser o volver amargo"[4], reviste, en sentido figurado, los múltiples matices de toda palabra afectiva, y que hay que fijar según el contexto y las personas que son el sujeto del mismo. La acepción de cólera o de irritación parece la más difundida[5], pero aquí resulta excesivamente concisa; la del mal humor es demasiado débil. Pero πικραίνω significa también una disposición habitual del alma, que va desde la amargura (Job 27,2; cf. πικρία, Ef 4,31) hasta la repugnancia[6], y que conduce fácilmente a actos de violencia y desprecio[7]. Por este motivo se ve cuán radicalmente opuesta al ἀγαπᾶν sería semejante actitud en un marido. La caridad que le es prescrita está compuesta, de acuerdo con la mejor tradición clásica, de honor, respeto, consideraciones y hasta aclamaciones para la esposa a la que está ligado. El marido cristiano debe rodear a su esposa

3. Aunque no fuese más que por esta razón, san Pablo no podía emplear los verbos ἐράω o στέργω. φιλεῖν estaría poco indicado respecto de una mujer, cuya condición subalterna acaba de acentuarse. Sólo ἀγαπᾶν, aparte su contenido propiamente cristiano, se presta a designar este amor de superabundancia y de benevolencia desinteresada.

4. Apoc 8,11; *10*,9,10.

5. Ex 16,20. Acerca de Tob 5,14, el *ms* א lee μὴ μοι πικρανθῇς, mientras que *A, B* ponen ὀργισθῇς. C. Platón, *Leyes*, V, 731*d*: "Podemos tener piedad de quien tiene un mal curable, contener y dulcificar nuestra cólera en lugar de difundirla constantemente como una mujer agria, μὴ ἀκραχολοῦντα, γυναικείως πικραινόμενον διατελεῖν); Filón, *Vit. Mos.* I, 302, πάνυ πικρανθεὶς καὶ πληρωθεὶς ὀργῆς.

6. Cf. Eurípides, *Helena*, 296: "Obligada a soportar un marido a quien detesta, la mujer siente repugnancia (πικρόν) por su propia vida".

7. Cf. *Pap. Lille*, VII, 9 (s. III a. J.-C.): irritándose contra mí (προσπικρανθείς μοι), hizo proceder a mi arresto.

de finezas, de cuidados, primordialmente porque la estima [8]. De donde brotan la paciencia, la indulgencia, la ternura delicada de los v. 12-14. Pero, al paso de las vicisitudes de la vida conyugal, un marido egoísta y sin tacto puede dejarse arrebatar contra su mujer, juzgar con severidad sus caprichos, no demostrar ninguna comprensión con su carácter y con su sensibilidad; finalmente, puede dejarse irritar y endurecer [9]. De donde provienen manifestaciones de humor desagradable, falta de apoyo, a veces incluso repugnancia, que hacen imposible la vida de un hogar. Al ordenar al marido que "ame" a su mujer, el Apóstol le exhorta, por consiguiente, al don y al sacrificio de sí mismo en favor del prójimo, al respeto religioso e incluso a la alegría —matiz clásico de ἀγαπάω—, que aligeran especialmente las cargas de la vida común.

Finalmente, el precepto ἀγαπᾶτε dirigido al hombre, y correlativo al ὑποτάσσεσθε de las mujeres, es un correctivo considerable al estado real de la unión conyugal después de la caída; porque Yahvé había dicho a Eva, αὐτός [ἀνήρ] σου κυριεύσει (Gén 3,16). Pero, después de Jesucristo, el hombre no tiene ya derecho a abusar de su superioridad de naturaleza; su "caridad" es un humilde "servicio" para el bien del prójimo, διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις (Gál 5,13). Esto es una autética revolución.

XIX. *La caridad de Dios, razón de nuestra salvación,* Ef 2,4: "Ὁ δὲ θεός, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ [1], ἣν ἠγάπησεν [2] ἡμᾶς —καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν [3]— συνεζωοποίησεν [4] τῷ Χριστῷ·

8. Cf. 1 Pe 3,7, οἱ ἄνδρες... συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν... ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς.

9. Después de haber definido πικρία: "odium amori mixtum", Bengel comenta: "Multi, qui foris erga omnes humani sunt, tamen domi in uxorem ac liberos —quos videlicet non timent— occulta facile acerbitate utuntur".

1. αυτου, *om.* P^{46}, D^{+}, *G*, Itala.
2. *l.* ηλεησεν, P^{46}.
3. τ. σωμασιν, P^{46}; ταις ἁμαρτιαις, *D*, Vulg.; τοις παρ. καὶ ταις αμ., ψ; τ. παρ. και ταις επιθυμιας, *B*.
4. εν *add.* P^{46}, *B*, 17, Arm.

χάριτί ἐστε σεσῳσμένοι. Dios, que es rico en misericordia, por el inmenso amor con que nos amó, —cuando nosotros estábamos muertos por nuestros delitos— nos vivificó con Cristo. De gracia habéis sido salvados".

Si la disposición de esta perícopa en el desarrollo de la exposición de la epístola es difícil de precisar[5], su objeto resulta claro. El Apóstol contrapone la condición espiritual de los fieles anterior a su conversión a la que tienen para el futuro; este cambio es obra de la caridad divina. Ningún otro texto neotestamentario (cf. Tit 3,15; 1 Pe 1,3) evoca de manera tan concisa y tan sugestiva el contraste entre la humanidad pecadora y la humanidad salvada, y, por consiguiente, ninguno pone más de relieve la *agape* de Dios, causa gratuita y omnipotente de la salvación.

Antes de Jesucristo, judíos y gentiles no sólo estaban alejados y separados de Dios, sino que estaban privados de la vida, eran muertos espirituales, νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν[6]: "Hijos rebeldes"[7], eran τέκνα ὀργῆς (v. 3; Rom 2,5), objetos dignos de la cólera de Dios, es decir, expuestos a los castigos de su justicia vindicativa. ¡Situación humanamente desesperada!

Pero —contraste radical— a esta condición humana, específicamente pecadora si la hay, ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν (v. 1), se le opone la del propio Dios, que es la de ser misericordioso, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει (v. 4). Esto ya se sabía por el Antiguo Testamento, pero, por una parte, el participio de presente sugiere una definición de su naturaleza; por otra, en lugar del simple ἐλεήμων, San Pablo emplea el giro enfático πλούσιος ἐν ἐλέει. Gusta de evocar la

---

5. Cf. St. Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament. Colossians and Ephesians.* Upsal, 1946, pp. 122-145. Nosotros defendemos *Ef.* como auténtica (cf. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe.* Lund, 1946); en sentido contrario, cf. C. L. Mitton, *The Authorship of the Epistle to the Ephesians,* en *The Expository Times,* LXVII, 7; 1956, pp. 195-198.

6. v. 1. El pecado es una muerte (Rom 6,11; 7,8). El dativo τοις παρ. no es tanto instrumental (= muerte por el pecado) cuanto calificativo; precisa la clase de muerte de que se trata, que es de orden moral y espiritual (cf. Col 2,13).

7. v. 2, υἱοὶ τῆς ἀπειθείας.

"riqueza" de tal o cual atributo de Dios [8], con lo que quiere recordar su infinitud (cf. Ef 3,8), y otro tanto su manifestación. Si Dios es rico en cualquier bien, lo es para comunicarlo a los hombres; es esencialmente liberal. He ahí por qué el Apóstol evoca hasta la saciedad τὸ πλούτος τῆς δόξης αὐτοῦ (Rom 9,23; Ef 1,18; 3,16; Col 1,27; cf. Flp 4,19), siendo muy precisamente la δόξα la naturaleza de Dios manifestada. Por consiguiente, decir que Dios es "rico en misericordia" equivale no sólo a señalar la inmensidad de su perdón [9], sino a sugerir la revelación de su propia naturaleza: Dios es glorificado cuando tiene misericordia de los pecadores, porque revela lo que es, es decir, un Dios que ama, y que ama bajo la forma más gratuita y más generosa.

Siendo de esta condición la naturaleza divina, o, si se prefiere, siendo esa la disposición esencial del corazón de Dios, éste decide devolver la vida a los muertos; efectivamente, los "convivifica" con Cristo. Y este hecho es realizado por medio de su amor, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς [10]. No se puede por menos de admirar la amplitud y el vigor de la fórmula. La reduplicación del verbo mediante un sustantivo de la misma raíz constituye un superlativo hebreo: Amar con amor es amar intensa y esencialmente. Pero, por no parecerle aún suficientemente expresivo, el Apóstol añade πολλὴ ἀγάπη, expresión propiamente intraducible, porque se la puede entender lo mismo de un amor extenso, inmenso, que de un amor de naturaleza superior: "elevado", y, mejor todavía, "fuerte, poderoso". Además, parece que hay en el pasaje una correspondencia rigurosa entre αὐτοῦ y ἡμᾶς (cf. vv. 1.3.5): Da la impresión de que toda la capacidad de amor que hay en Dios, se vuelca en los hombres. Proposición que resultaría inaceptable si el aoristo ἠγάπησεν no se refiriese a la muerte de Cristo, expresión adecuada de la caridad di-

---

8. De su gracia (Ef 1,7), de su sabiduría (Rom 11,33), de su benignidad (Rom 2,4), de su misericordia (Rom 11,12; cf. 10,12). Cf. E. Percy, *op.c.*, pp. 204ss.

9. "Dicitur autem Deus dives in misericordia, quia habet infinitam et in deficientem, quod non habet homo" (Santo Tomás).

10. El acusativo ἣν, en lugar del dativo, por atracción de ἀγάπην.

vina[11]. Y es claro que el Apóstol tiene la intención de provocar el estupor de los lectores al recordar que en ese momento nosotros estábamos muertos por nuestros pecados[12]. La gratuidad es un elemento importante del amor inmenso o supremo de Dios. Finalmente, última y cimera revelación: La caridad divina no es simplemente complaciente o benévola, es eminentemente realizadora, διὰ τὴν π. ἀγάπην, que rige efectivamente a toda la frase, significa "en razón" o "a causa de" su amor[13]. Esta revolución ha tenido su cumplimiento en la historia religiosa de los hombres, salvados desde ese momento[14], es decir, arrancados a la muerte desde que en el bautismo participan de la vida de Cristo[15], y son asemejados a El hasta el extremo de que ya están resucitados (συνήγειρεν, v. 6), e incluso se sientan con El en los cielos (συνεκάθισεν)...; ¡tanta es la grandeza, la belleza y la gloria que brotan de la ἀγάπη de Dios! A la vista de semejante resultado, es necesario considerar esta caridad no sólo como un afecto, como un apego, sino como una fuerza prodigiosamente eficaz.

Resta una dificultad, muy rara vez tenida en cuenta por los comentaristas: ¿Cómo hay que entender la relación cronológica o psicológica entre ἐν ἐλέει, y διὰ την π. ἀγάπην? Lo más sencillo es identificarlos[16] y no ver en el amor y en la misericordia más que dos aspectos de un

11. Rom 5,8; 8,32: 1 Jn 4,9-10.

12. καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν (v. 5). No hay que tomar καὶ como copulativa, ni como una simple reasunción del v. 1. Subraya la circunstancia que da al acto de Dios su absoluta gratuidad; de donde el final: χάριτί ἐστε σεσῳσμένοι; la verdadera traducción sería la del francés vulgar: "*même que* nous etions morts-pécheurs".

13. *Vulg.* "propter"; cf. Flm 8, διὰ τὴν ἀγάπην.

14. El participio perfecto pasivo σεσῳσμένοι señala un hecho ya cumplido, mientras que el participio presente σωζόμενοι (1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15) designa a los cristianos "en proceso de salvación", y pone el acento en su cooperación personal. No existe una palabra francesa capaz de traducir la densidad teológica de χάριτι (σεσῳσμένοι); lo mejor sería glosarla: "Por amor y gratuitamente, por un don" hebéis sido salvados.

15. Συνζωοποιέω "hacer viviente con" está en aoristo, porque tal vivificación alude a un acto histórico pasado.

16. Como lo hacen más o menos explícitamente B. F. WESTCOTT (*Epistle to the Ephesians*. Londres, 1906, p. 31); J. HUBY (*Saint Paul. Les Épitres de la captitvité*. Paris, 1935, p. 174).

mismo atributo divino, como lo aconsejan numerosos pasajes de los Setenta. Pero en el texto que estamos examinando parece que la misericordia precede al amor, si no lo suscita [17], y es el motivo último de la obra de la resurrección espiritual y corporal en Cristo [18]. Sin embargo, la presentación de ἔλεος y de ἀγάπη es muy distinta; en el primer caso, no se trata más que de la mención de un atributo divino, condición general del obrar divino; en el segundo, de la razón inmediata y decisiva de ese obrar. Más exactamente, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει se refiere a lo que antecede, a los pecadores objeto de la cólera de Dios. Por sus transgresiones, los hombres merecen el castigo y deben caer bajo los golpes de la justicia vindicativa. Punto sobre el que San Pablo recurre a los tesoros de la misericordia que hay en Dios; recuerda cuán dispuesto está al perdón. Pero lo que se refiere a la resolución de salvar a esos culpables y, sobre todo, a asociarlos a Cristo, eso es obra de la *agape* [19]. Esta no es, pues, una forma particular de la ἔλεος [20], pero no puede ejercitarse más que una vez decidido el perdón de los culpables. La "voluntad de bien" del amor no se expande libremente más que una vez colmado por la ἔλεος el abismo abierto entre la ὀργή y la ἀγάπη de Dios. En otras palabras, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει indica la disposición general de Dios y casi su naturaleza, mientras que διὰ τὴν π. ἀγάπην se refiere al orden de la ejecución. Esta íntima unión establecida por Jesús entre misericordia y amor fraterno (Lc 10,27.37) es puesta por San Pablo entre misericordia y caridad de Dios para con los hombres. Se trata de un enriquecimiento notable de

17. Opinión de Santo Tomás: "Dicit autem: *Qui dives est in misericordia*, quia cum amor hominis causetur ex bonitate ejus qui diligitur, tunc homo ille qui diligit, diligit ex justitia, inquantum justum est quod talem amat. Quando vero amor causat bonitatem in dilecto, tunc est amor procedens ex misericordia. Amor autem quo Deus amat nos, causat in nobis bonitatem, et ideo misericordia ponitur hic quasi radix amoris divini".

18. Cf. H. C. G. Moule, *The Epistle to the Ephesians*. Cambridge, 1895, p. 71.

19. "*Misericordia*" removet miseriam, *amor* confert salutem" (Bengel).

20. Cf. T. K. Abbott, *A critical and exegetical Commentary to the Ephesians*. Edimbourg, p. 46.

la ἀγάπη neotestamentaria, y que obliga a encumbrar hasta la misma naturaleza divina la decisión de salvar a los pecadores; plan soteriológico que ya se sabía que estaba determinado por la caridad.

Si puede subirse tan alto en la causalidad eficiente del perdón, la causa final no puede ser menos elevada, y está expuesta en el v. 7: "mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús"[21]. El don inaudito de la χάρις, que excede toda medida, debe considerar las sucesivas etapas de la salvación: Unión con Cristo, perdón de los pecados, resurrección, etc... Pero queda repetido que este tesoro ha sido concedido en virtud del amor de Dios, más exactamente, de su benignidad. La χρηστότης paulina es una bondad liberal toda envuelta en ternura. Como virtud cristiana, es un fruto de la ἀγάπη, y como tal está asociada a la ἀγαθωσύνη, o bondad propiamente dicha (Gál 5,22) y a la paciencia considerada como longaminidad frente a las injurias (1 Cor 13,4). En cuanto atributo divino, se opone a la severidad (Rom 11,22, ἀποτομία) y a la cólera (Rom 2,4, ὀργή), pero unida a la φιλανθρωπία y a la ἔλεος (Tit 3,4-5). Por consiguiente, se compone de paciencia —Dios no se venga de los pecadores que le ofenden—, de misericordia que perdona y de caridad que ejecuta la salvación. Por esto la χρηστότης o benignidad reuniría los componentes mayores de la "riqueza" de la ἀγάπη. La gentileza o afabilidad que implica, introduce en la misericordia un matiz de compasión. La caridad divina con unos aspectos tan variados —πολλὴ ἀγάπη— no puede confundirse con una especie de amor puramente cerebral, con una voluntad abstracta del bien; es una filantropía que matiza de dulzura la bondad más exquisita. ¡Y he ahí por qué tiene su mejor expresión ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ! Por tanto, si Dios ha manifestado ya su caridad en Cristo, quiere finalmente que en la parousía se manifiesten (ἵνα ἐνδείξηται)

---

21. Ἵνα ενδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦντος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι εφ'ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησου.

plenamente todos los frutos de ese amor y de su obra salvífica. En ello va su gloria.

XX. *Amar es imitar a Dios*. Ef 5,12: "[1] Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά, [2] καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς[1] καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν[2] προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos amados, y caminad en caridad, a la manera de Cristo, que también os amó y se entregó por nosotros, como oblación y sacrificio a Dios, en olor suave".

A primera vista, este τόπος sobre la caridad de los cristianos, unido, como los anteriores, a una exhortación a la pureza[3] —porque se trata siempre de un amor eminentemente religioso—, no es más que un desarrollo del ἐν πίστει ζῶ de Gál 2,20; pero Pablo no es en modo alguno un psitacista, y si extiende a todos los cristianos el tipo de vida de que él personalmente daba ejemplo, matiza especialmente su fórmula inicial.

Acaba de prescribir a los efesios que destierren de su vida común todo lo que pueda lesionar la caridad fraterna; que sean χρηστοί, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι (4,32). Exige de todos esta tierna bondad misericordiosa e indulgente, porque el mismo Dios nos ha manifestado, nos ha dado la suya en Cristo, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν[4].

---

1. ημας, P^{46}, *D, G, K, L,* lat., Peschitta, Boh., Goth., Arm.
2. υμων, *B*, 69.
3. Cf. 1 Tes 4,7-9; Gal 5,14-24; Rom 13,8-14.
4. Este amor de Dios que perdona en Cristo, evoca todo el hecho histórico del Evangelio y lo resume. Efectivamente, no se trata tanto de tal o cual acto de Jesús perdonando los pecados (Mc 2,5,10; 11,28, etc.) cuanto de la iniciativa divina que abre, con Cristo, el "año de gracia" (ἐν ἀφέσει; Lc 4,18). De ahora en adelante, y hasta el fin de los tiempos, la caridad divina está trabajando bajo la forma de remisión de las deudas, de "liberación" de los pecados. La inauguración del Reino de Dios señala el "tiempo de la misericordia", *in Christo*.

Este ejemplo divino no es una consideración secundaria ni un simple motivo de gratitud, ni siquiera la fuente de una obligación particular. San Pablo define la vida cristiana como una imitación de Dios. Por una ampliación admirable, extiende el καθώς de 4,32 a la μίμησις más alta y más universal (οὖν). Cuando se trata de los hombres, esta "imitación" no puede ser más que una reproducción, la representación de un modelo, τύπος[5]; pero, cuando el ejemplo viene de Dios, se nos invita a fundar la *mimesis* sobre una unión anterior y a entenderla como una participación y una prolongación. Efectivamente, el precepto de imitación está dirigido a los τέκνα ἀγαπητά, es decir, a los cristianos en cuanto engendrados por Dios. Sabemos que los creyentes son hijos de Dios (Rom 8,15-17) y que participan de su naturaleza. Calificarlos de amados es señalar la autenticidad de esta filiación (cf. Heb 12,8) y estimular su celo para imitar a Dios en la conciencia de la caridad, de la que ellos no pueden menos de ser objeto: Dios les ha engendrado por haberles elegido, porque les ama[6].

Ahora bien, es un principio heredado del mismo Señor que los hijos de Dios deben parecerse a su Padre (Lc 6,36; Mt 5,45-48); su conducta moral debe tender a obrar como El, a reproducir sus propios rasgos, a manifestar, por consiguiente, la realidad de su filiación. Es cierto que todas las virtudes contribuyen a esta conformidad. Pero Jesús había subrayado intensamente que por medio de la caridad "se llega a ser" hijos de Dios[7]. San Pablo se inspira en este *logion*, y también él ve en la *agape* la virtud filial

5. 2 Tes 3,9; cf. Flp 3,17; 1 Tim 4,12; jamás empleó san Pablo μιμεῖσθαι sino es a propósito de la imitación de un hombre (2 Tes 3,7; cf. Hebr. 13,7), lo mismo que μιμητής (1 Tes 1,6; 2,14; 1 Cor 4,16; cf. Hebr 6,12); sin embargo, él se proclama imitador de Cristo, 1 Cor 11,1. Si Cristo vive en Pablo, éste reproduce las virtudes de Cristo, en el sentido de que el Señor mismo obra y practica estas virtudes en y por medio del Apóstol.

6. "*Charissimi*, quos sc. elegit ad participationem sui ipsius" (SANTO TOMÁS).

7. Cf. *supra*, pp. ss. La semejanza entre hijos y padres es un *topos* de las escuelas de la época helenística, cf. A. J. FESTUGIERE, *Corpus Hermeticum*. Paris, 1954, III, pp. CXX-CXXV.

característica entre todas[8], puesto que περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ (v. 2) es exactamente paralelo a γίνεσθε μιμηταὶ τοῦ θεοῦ.

Va, pues, lejos, porque esto es definir toda la vida moral según el Evangelio; es lo que el Apóstol había llamado: caminar ἐν καινότητι ζωῆς (Rom 6,4) y, más recientemente ἐν Χριστῷ[9]. Se trata de armonizar la conducta con la fe, en conformidad con el estatuto de la nueva alianza y, muy concretamente, de regularla en conformidad con Cristo, que vive en nosotros. Περιπάτέω ἐν, "andar en", es un hebraísmo[10] que significa "portarse, vivir de tal manera y según determinados principios"[11]; pero la acepción figurada no debe hacer olvidar la idea primitiva de marcha y avance[12] por el "camino de la salvación"[13] o de la vida[14]; evoca así el aspecto dinámico y progresivo de la vida moral. El creyente, una vez justificado, es llamado por Dios

---

8. Cf. ἀγαπητά, ἐν ἀγαπῇ, ἠγάπησεν.

9. Col 2,6. La expresión es intraducible al francés; no evoca una "marcha de dos", en comunión con Cristo, sino una inmanencia, una vida formalmente cristiana, donde todo es pensado, querido, realizado según Cristo. Comparar con περιπατεῖν ἐν σοφίᾳ (Col 4,5) y περ. ματαιότητι τοῦ νοός (Ef 4,17) o ἐν πανουργίᾳ (2 Cor 4,2).

10. La acepción metafórica de περιπατεῖν "comportarse moralmente, religiosamente" es desconocida del griego clásico. San Pablo, que gusta de este verbo (lo emplea treinta y dos veces), le construye con dativo, ἐν, ἀξίω, κατὰ, διὰ. El ideal es caminar de una manera digna de Dios o para agradar a Dios (1 Tes 2,12; 4,1).

11. Por ejemplo, conforme a una tradición (κατὰ), Mc 7,5; 2 Tes 3,6.

12. De donde los términos sinónimos: πορεύεσθαι (Lc 1,6; 7,50, εἰς εἰρήνην; Act 16,36; 1 Pe 4,3; Jds 11); ἀκολουθεῖν (Mc *10*,21-28); ἀναστροφή (Gal 1,13; Ef 4,22; Hebr 13,7); ἀναστρέφειν (2 Cor 1,12, ἐν ἁπλότητι; Ef 2,15, ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις; 1 Tim 3,15, πῶς δεῖ ἐνοῖκῳ θεοῦ ἀναστρ. Hebr 13,18). Cf. G. Wingren, "*Weg, Wanderung" und verwandte Begriffe*, en *Studia Theologica*, III, 2; 1951, pp. 111-123; A. Kuschke, *Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament, ibid.*, V,2, 1952, pp. 106-118.

13. Ἡ ὁδὸς σωτηρίας (Act 16,17). El "camino" en el NT designa en primer lugar una enseñanza, después la vida en conformidad con dicha enseñanza, y por fin la conducta práctica de acuerdo con la voluntad de Dios revelada. En este sentido, la caridad, según 1 Cor 12,31 es el camino que conduce a la salvación, cf. H. Riesenfeld, *La voie de la charité. Note sur I Cor* XII, 31, en *Studia Theologica*, I, 2; 1948, pp. 146-167.

14. Para la Biblia, el hombre —creatura de Dios— vive y camina en la tierra (Ecl 4,15) constantemente delante de la faz de Dios (Gen 17,1); cf. Bertram, art. Πατέω, en G. Kittel, *Th. Wört.* V, 942.

a adelantar en el camino de la felicidad escatológica, está obligado; pero debe proseguir su carrera, perseverar en el camino. Por el hecho de tender a un fin, siguiendo el camino trazado por Dios, su "marcha" reviste un determinado estilo, "se conduce" de una manera original, que en este caso determina la precisión ἐν ἀγάπῃ. La vida cristiana no es más que la expansión de un amor; los hijos de Dios tienden, por medio de la caridad, a imitar al Padre celestial. Su moral no puede por menos de estar imperada por la *agape*, porque es una moral filial y porque la conducta de Dios con respecto a los hombres brota enteramente de su amor.

Esto es indudablemente dar a la caridad una fuerza singular y una extensión universal, puesto que deberá satisfacer —mediante la interpretación de virtudes secundarias— lo mismo el culto a Dios que los deberes para con el prójimo y también la rectificación interior de cada uno. Pero ¿cómo es posible amar como se debe y admirar los rasgos de un modelo que nunca se ha visto —*Deum nemo vidit umquam* (Jn 1,18)—? Lo mismo que el Apóstol había exigido, acerca del tema concreto de la misericordia, perdonar conforme al ejemplo de Dios en Cristo, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν (4,32), así ahora evoca a Cristo como modelo concreto de la imagen de Dios y de la perfección de la caridad, περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς. ¿No es acaso el "Amado" por excelencia (1,6) y el Hermano primogénito (Rom 8,29; Ef 4,12-13), el modelo con el que los τέκνα ἀγαπητά pueden conformar su conducta? Si Dios "manifiesta "su caridad en Cristo (Rom 8,39), los cristianos imitarán a Dios conformándose con el ejemplo de su Hijo. La "moral filial" o la "moral del amor" es una "moral cristiana", en su caracterización más específica, porque consistirá en amar como amó Cristo (cf. Jn 13,34; 15,12), con lo que se tiene la seguridad de imitar a Dios.

Mas el problema, que encontramos simplificado en el plano especulativo, se complica especialmente en el campo de lo concreto; porque, al proponer al Hijo de Dios encarnado como modelo a los fieles, San Pablo quiere precisar

lo que es la *agape*, en qué consiste ese amor [15]. Pero el Cristo que nos ama es el Cristo crucificado. Παραδιδόναι es el verbo de la inmolación del Calvario [16]. Hay una correspondencia exacta entre ἠγάπησεν ὑμᾶς y παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν. Sin embargo, la última fórmula expresa claramente la espontaneidad y la inmensidad del don de Cristo; El se entregó voluntariamente a la muerte por nuestra salvación [17]. Esto está subrayado por la doble precisión "como ofrenda y víctima". Por consiguiente, resulta claro que la *agape* de los hijos de Dios es un amor que se da totalmente, que renuncia a sí mismo y que se inmola por el bien de los demás. Es, al mismo tiempo, un amor eminentemente religioso, porque este sacrificio de la caridad está expresado en términos cultuales [18]: Cristo en la cruz era, a la vez, sacrificador que ofrecía voluntariamente la oblación a Dios y víctima totalmente entregada a la inmolación.

He ahí la enseñanza de la contemplación del cristiano y el principio inmediato de su moral. "Caminar en caridad" o vivir como hijo de Dios es estar animado por un amor cultual, tan espontáneo y generoso como el de Cristo crucificado —*sic autem debemus nos sacrificare Deo spiritualiter* (SANTO TOMÁS)—. Por lo menos es necesario intentar ajustarse a ese modelo, y de esa manera imitar a Dios. Es seguro que tal culto le agrada y le agradará. Es de "olor agradable" [19]: ¡Al amor de los hijos corresponde la complacencia del Padre! [20]

---

15. Cf. nuestro comentario sobre Rom 13,10; pero en Ef el ensayo de "definición" es más claro. Después de la evocación del ideal: "imitar a Dios", san Pablo precisa "por medio de la caridad", luego finalmente "la de Cristo que se da".

16. Rom 8,32; Gal 2,20; cf. Mt 20,28; Ef 5,25.

17. ὑπὲρ ἡμῶν, en beneficio nuestro, cf. 1 Tim 2,6; Tit 2,14.

18. Sobre la unión entre προσφορά y θυσία, cf. Sal 40,7; Hebr *10*,5,8, y nuestro comentario *in h.v.* A. LEMONNYER (*Épitres de saint Paul.* Paris, 1905, II, pp. 103-104) consagra una nota muy densa y precisa a este versículo.

19. Ὀσμὴ εὐωδίας es también una expresión técnica de los sacrificios (cf. Lev *1*,9,13,17); en casi todos sus empleos, la adición τῷ Κυρίῳ es de rigor, y es también la costumbre de san Pablo (cf.

XXI. *Los maridos deben amar a la esposa como Cristo amó a la Iglesia.* Ef 5,25.28.33: "[25] Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας[1], καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς... [28] οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες[2] ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα· ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ... [33] Πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν".

San Pablo había prescrito categóricamente a los hogares cristianos de Colosas: Los maridos amen a sus mujeres, y éstas sean sumisas a sus maridos, *sicut oportet in Domino* (Col 3,18-19). En la carta a los Efesios comenta ampliamente ese misterio ἐν κυρίῳ, que fundamenta el deber, οὕτως ὀφείλουσιν (Ef 5,28). Era ya cosa sabida que la caridad-don de Cristo a los fieles provocaba la caridad-gratitud de éstos hacia El (Gál 2,20). Ef 5,2 proponía la ἀγάπη del Señor como un modelo a imitar; pero Ef 5,25ss es el texto paulino más explícito sobre la caridad fraterna conformándose con el ejemplo de la caridad de Cristo. Tiene sobre todo el interés semántico de abarcar con un mismo vocablo, ἀγαπᾶν, la dilección de los esposos, el afecto del Salvador por la Iglesia, el amor que todo hombre tiene a su propio cuerpo y a sí mismo. No hay en ello equívoco alguno, porque está claro que todos esos modos de afecto se encuentran en la caridad de Cristo para con la humanidad. Quiere esto decir que los fieles "santos", consagrados por el bautismo (v. 27), no pueden amar, ya a sí mismos, ya a su mujer, más que con un amor divino

---

Rom 12,1; 2 Cor 2,14-16; Flp 4,18), pero en Ef 5,2, el orden de las palabras invita a unir τῷ κ. con προσφοράν [καὶ θυσίαν].

20. El contexto de la perícopa invita a entender la ἀγάπη de los cristianos del amor fraterno (cf. 4,32), pero la evocación de los fieles como amados de Dios, y el sacrificio de Cristo ofrecido "a Dios" demuestran que tal caridad tiene a Dios por objeto primario. Imitar a Dios, es amarle como El mismo se ama y amar a los hombres como les ama El. No hay ningún texto tan claro sobre la unión entre estos dos objetos de la "caridad" y la unicidad de esta virtud.

1. εαυτων, *add. D, K, L,* Syr.; υμων, G.
2. A, D, G traspasan οἱ ἄνδρες delante de ὀφείλουσιν y añaden καὶ después de ese verbo.

que incluye cualquier otra forma de afecto[3]. Aamar con ἀγάπη será siempre participar de algún modo de la caridad que hay en Cristo.

"[21] Someteos los unos a los otros en el temor de Cristo. [22] Que [lo] estén las mujeres a sus maridos como al Señor, [23] porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, El, el Salvador del cuerpo. [24] Luego, como la Iglesia está sujeta a Cristo, así también las mujeres a los maridos, en todo. [25] Vosotros, maridos, amad a vuestras mujeres[4], enteramente como Cristo también amó a la Iglesia y se entregó por ella, [26] para santificarla purificándola mediante el baño del agua con la fórmula, [27] a fin de presentársela a sí gloriosa, sin mancha, ni arruga, o cosa semejante, sino santa e inmaculada. [28] Los maridos deben amar a sus mujeres como si fuesen su propio cuerpo. El que ama a su mujer, a sí mismo se ama. [29] En realidad, nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la rodea de cuidados; como Cristo a la Iglesia, [30] porque somos miembros de su cuerpo. [31] Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, para ser los dos una sola carne. [32] Gran misterio es éste, pero yo lo propongo con miras a Cristo y a la Iglesia. [33] Por lo demás, que cada uno de vosotros ame a su propia mujer como a sí mismo. Y la mujer, que reverencie a su marido".

Esta perícopa, perfectamente construida, se desarrolla constantemente a modo de comparación y de símbolo, que podría proponerse de este modo: La mujer es para el marido lo que la Iglesia es para Cristo; por consiguiente, debe obedecerle. El marido es para la esposa lo que es Cristo para la Iglesia, y, por tanto, debe amarla. Marido y mujer están unidos como lo están el Salvador y la humanidad, por eso deben relacionarse moralmente por medio de este "amor" misterioso, tipo de la unión conyugal.

---

3. "El amor conyugal será como una parábola del amor de Cristo" (P. BONNARD, Art. *Amour*, en J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique*. Paris-Neuchâtel, 1954, p. 16). Cf. B. REICKE, *Neuzeitliche und neutestamentliche Auffassung von Liebe und Ehe*, en *Novum Testamentum*, 1956, pp. 21-34.

4. Cf. ὡς (cinco veces), οὕτως (dos veces), καθώς (dos veces).

En el matrimonio, el hombre es la cabeza (κεφαλή, cf. 1 Cor 11,3); la mujer es inferior a él, debe aceptar su condición y manifestar sumisión a su marido. Ahí está el orden natural de las relaciones. Pero, al recordarlas, el Apóstol precisa ya que la superioridad del marido es el tipo de la de Cristo sobre la Iglesia [5]; y, por consiguiente, que la sumisión de la mujer no es sólo sujeción a un hombre, sino obediencia al Señor [6]. Efectivamente (ἀλλά, v. 24), la dependencia de la mujer respecto de su marido es análoga (ὡς... οὕτως) a la de la Iglesia frente a Cristo, toda respeto y humilde obediencia [7].

---

5. v. 23. Calificar a Cristo o al marido de "jefe" o "cabeza", es atribuirles responsabilidad, iniciativa y eficacia en el "gobierno" que ejercen. Al añadir que Cristo es "salvador del cuerpo" (= de la Iglesia; cf. la aliteración σωτήρ-σῶμα), el Apóstol sugiere que esa dominación es un servicio, porque salvando a la humanidad es cómo el Señor se ha convertido en su jefe y esposo. "La función de la cabeza es advertir sobre la seguridad del cuerpo, guardarle de los peligros y proveer a su bienestar. Cristo cumple esta función, en su sentido más elevado, en favor de la Iglesia; en un nivel inferior, también la cumple el marido con respecto a la mujer. En ambos casos, la responsabilidad de la protección está inseparablemente unida al deber de mandar: La cabeza es obedecida por el cuerpo" (J. A. ROBINSON, *St Paul's Epistle to the Ephesians*. Londres, ²1928, p. 124).

6. ὡς τῷ κυρίῳ (v. 22) reasume ἐν φόβῳ Χριστοῦ (v. 21) y concreta el motivo y hasta el modo de la sujeción. Si el marido representa a Cristo ante la mujer, ésta se someterá tanto al uno como al otro, o mejor: obedeciendo a su marido, manifiesta su sujeción al *Kurios*, su aceptación de la voluntad divina, y —como precisará lo que sigue— de la institución matrimonial cuyo modelo es Cristo. La referencia "cristiana" de la obediencia de la mujer es la "norma" de su conducta moral en el seno de la sociedad conyugal. Según G. REIDICK (*Die hierarchische Struktur der Ehe*. München, 1953), la jerarquía entre los esposos pertenecería a la esencia del matrimonio.

7. No se tratará del amor de la mujer con relación a su marido; los griegos, en efecto, no exigían de sus esposas más que la obediencia y los oficios domésticos. Según LICURGO, "Se las casa sólo para que tengan hijos" (PLUTARCO, *Numa*, XXVI, 1-3); es conocido el precepto délfico: "Mantén a la mujer bajo tu ley —γυναικὸς ἄρχε"— (DITTENBERGER, *Syl.* III, 1268, II, 3). "Tenemos prostitutas para el placer, concubinas para dispensarnos los cuidados cotidianos, esposas para que nos den hijos legítimos y sean las guardianas fieles de nuestro interior" (PS. DEMÓSTENES, *C. Néaira*, 122; cf. JENOFONTE, *Oecon.* VII, 10-11; *Hieron.* I, 27-28; nuestros *Prolégomènes*, p. 2, n. 3; p. 9, n. 6; y sobre todo P. ROUSSEL, *La Famille athénienne*, en *Lettres d'Humanité*, 1950, IX, pp. 6-59; R. FLACELIÈRE ha demostrado que los Estoicos y especialmente Plutarco son los que rehabilitaron el ἔρως conyugal, *Les Épicuriens et l'Amour*, en *Revue des Étu-*

Así como la mujer debe imitar la sujeción de la Iglesia, de manera semejante (καθώς) el marido debe reproducir la caridad de Cristo[8]. Los fieles saben que, después de la encarnación, Cristo era como el prometido de la humanidad[9] con la que debía desposarse en la cruz[10]. Ahora bien, su carácter de "cabeza", de "Salvador" o de "esposo" se resume en el ἀγαπᾶν, es decir, en una manifestación de amor extremo, el más dadivoso que imaginarse pueda. Sobre este honor y sobre esta generosidad establece la

---

des grecques, 1954, pp. 69-81). En el seno de estos matrimonios de conveniencia, el primer deber de la mujer es la sumisión: πρέπον γὰρ ἐστιν γυναικὶ τῷ ἀδίῳ ἀνδρὶ υποτάσσεσθαι (Ps. CALISTENO, *Historia de Alejandro,* I, 22). ὑποτάσσειν es una palabra-clave de la moral familiar, sinónima de δουλεύειν y de ὑπακούειν. En el οἶκος, la mujer, por su dependencia, está asociada a los hijos (Lc 2,51) y a los esclavos (Tit 2,5 y 9; 1 Pe 2,18). De ahí la llamada constante sobre su lugar subordinado con relación al jefe de la famalia (1 Cor 11,3; 14,34; 1 Pe 3,6). En una carta de la época bizantina (*P.S.I.,* VIII, 889), la mujer está obligada en virtud de su contrato matrimonial (γαμικόν) a reverenciar a su marido: κατὰ τὴ νδύναμιν τοῦ γαμικοῦ αὐτῆς τιμᾶν τὸν ἴδιον ἄνδρα. Pero en un hogar cristiano, esta dependencia se sitúa ἐν τῷ κυρίῳ; tampoco se trata de esclavitud, sino de temor reverencial, de respeto religioso (φοβῆται, Ef 5,23; cf. v. 21, ἐν φόβῳ Χριστοῦ), y finalmente —por informar la gracia a la moral familiar (cf. Gal 3,28)—, la esposa cristiana será calificada de φιλάνδρος y de φιλότεκνος (Tit 2,4). Cf. K. H. RENGSTORF, *Die neutestamentlichen Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen,* en *Verbum Domini manet in aeternum. Festschrift O. Schmitz.* Witten, 1953, pp. 131-145.

8. "¿Has visto la medida de la obediencia? Escucha también la medida del amor" (CRISÓSTOMO, *in h.l.*).

9. Cf. Mt 22,1-14 (parábola del banquete nupcial); Mc 2,19-20 (no se ayuna en presencia del esposo); Jn 3,29 (el Bautista es amigo del esposo); cf. Apoc *21*,2,9; 22,17, y el *Excursus "La nouvelle Jérusalem, Fiancée de l'Agneau",* en E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse.* Paris, 1933, pp. 334-336; E. STAUFFER, art. γαμέω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 651-655; E. BEST, *One Body in Christ.* Londres, 1955, pp. 169-183.

10. Cf. Act 20,28, Cristo adquirió la Iglesia para sí por medio de su propia sangre. Ella se convirtió a la vez en su Eposa y en su propio Cuerpo (Ef 5,23). La mención de Cristo como σωτήρ viene inducida —pensamos nosotros— por referencia a Gen 3,16: después de la caída, el deseo lleva a la mujer hacia el marido que la somete como una esclava. En la nueva alianza la mujer sigue sometida al marido, pero "en el temor de Cristo... como al Señor", y es Este quien *libera* a la mujer de una sujeción humillante. Cuando Pablo trata del matrimonio, se refiere siempre a la primera pareja, tipo de toda unión conyugal, pero en adelante ésta será relacionada con el arquetipo de Cristo y de la Iglesia, y esto constituye su salvación.

comparación: Los maridos deben amar a su mujer con una caridad tan desinteresada y total como la manifestada por Cristo en el Calvario: ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς[11]. Pero mientras que todos los textos anteriores del Apóstol insistían en esta inmolación personal de Jesús como prueba del amor más auténtico, Ef 5,26-27 descubre nuevos aspectos de esa *agape*, concretando la intención de Cristo en ese don del amor. Lo que quería, en primer lugar, era santificar a su esposa, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ, y, para conseguirlo, la purifica, καθαρίσας[12], la lava con las aguas de un baño[13] prenupcial[14], que no sólo borra toda mancha, sino que da como una nueva juventud y que aumenta la belleza; de tal manera que, finalmente (ἵνα, v. 27), esta Iglesia no sólo no tiene la menor tacha o mancilla[15], ni arruga alguna[16],

11. Cf. comentarios a Gal 2,20; Ef 5,2.

12. Cf. 1 Cor 6,11. Esta purificación no es más que un aspecto de la salvación del v. 23; el aoristo καθαρίσας, unido al aoristo del verbo principal ἁγιάσῃ, expresa una acción simultánea (cf. Tit 2,14); uno y otro se oponen a la concepción de una unión escatológica, que no se realizaría más que en el cielo, como querría I. A. MUIRHEAD, en *Scottish Journal of Theology*, 1952, pp. 175-187.

13. λουτρόν, "agua para el baño", después "baño" (Cant 4,2; 6,6), aquí no puede significar más que el bautismo (cf. Tit 3,5), gracias a la adición ἐν ῥήματι o "palabra divina" (cf. Hebr 6,5; Ef 6,17), que no recuerda la profesión de fe del neófito (Rom 10,9), sino la "fórmula" empleada por el ministro (cf. Mt 28,19). Sin embargo, muchos comentaristas unen ἐν ῥήματι al conjunto de la proposición: καθαρίσας τῷ λουτρῷ κτλ, de manera que ῥῆμα podría significar el Evangelio o el mensaje cristiano (E. REPO, *Der Begriff "Rhema" im biblisch-griechischen*. Helsinki, 1954, II, p. 90). De todas formas, la "Palabra" es un factor inseparable de la purificación bautismal, y apenas puede negarse que sea pronunciada por el que bautiza. Su eficacia está sugerida por el *setentismo* ἐν ῥ. como ἐν δυνάμει, ἐν πνεύματι, etc. Cf. E. PERCY, *Dei Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*. Lund, 1946, pp. 27-31.

14. Cf. Ez *16*,9,14; STRACK-BILLERBECK, *op.c.* I, p. 511. Parece que en Grecia, la víspera del matrimonio, se lleva a los futuros esposos, especialmente a la novia, el agua para su baño nupcial, —λουτὸρ νυμφικόν—, tomada en Atenas de la fuente de Calliore; cf. M. COLLIGNON, art. *Louthrophoros*, en DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, III, 1317; OEPKE, art. λούω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, 298-302. En Eleusis, la κάθαρσις preliminar a los grandes Misterios se realizaba mediante un baño en el mar (cf. *R.B.* 1919, pp. 184-185).

15. σπίλος, cf. 2 Pe 2,13; ἄσπιλος, 1 Pe 1,19; 2 Pe 3,14.

16. ῥυτις (*hap.* NT), literalmente "pliegue de la piel", especialmente de la frente o de la cara. Es una señal de vejez, unida a los cabellos blancos (cf. PLUTARCO, *Eroticos*, 24; 770c). Estas expresiones

sino que positivamente es santa e inmaculada, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος [17]; esta redundancia, que tiene valor de superlativo, aplicada a una esposa, podría traducirse: Es absolutamente intacta, de una integridad absoluta. Por lo que la Iglesia es ἔνδοξος, es decir, de una blancura resplandeciente [18]. Así es cómo Cristo inmaculado se preparó una esposa digna de El [19].

Toda esta actividad santificante y purificadora se ordena el acto, o mejor el estado final, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ. ¿Cómo traducirlo? Ateniéndonos al uso de παρίστημι en el Nuevo Testamento, hay que conservar la acepción fundamental: "llevar delante de, presentar" [20], con cierta idea de proximidad e incluso de intimidad (cf. 2 Cor 4,14), subrayada aquí mediante la unión de dos pronombres. Pero hay que añadir el matiz de estar "preparado" para esta comparecencia o ser "hecho apto" para ese oficio (Act 23,24; Col 1,28), y de ahí: estar "puesto a disposición o al servicio de un señor" [21], con el significado religioso de "ofrecer un sacrificio" (Rom 12,1; cf. Lc 2,22). Se trata, efectivamente, de una unión religiosa entre Cristo y la humanidad; pero para que ésta sea apta para ser presentada al Señor y para vivir con El en una intimidad

---

se entienden en primer lugar de la Iglesia terrena; sobre la interpretación patrística, cf. CH. JOURNET, *Note sur l'Église sans tache ni ride*, en *Revue Thomiste*, 1949, pp. 206-221. H. ALMQUIST (*Plutarch und das Neue Testament*. Upsal, 1946, p. 116) da numerosas referencias profanas sobre ἤ τι τῶν τοιούτων, cf. Gal 5,21.

17. La misma unión de esos dos términos en Ef 1,4; Col 1,22; cf. Hebr 9,14; 1 Pe 1,19.

18. Este adjetivo se emplea a propósito de vestidos suntuosos (Lc 7,26) y de "acciones brillantes", los milagros de Jesús (Lc 13,17). En 1 Cor 14,10, ἔνδοξοι, al oponerse a ἄτιμοι, adquiere el matiz de "muy honrados" e incluso "de gran precio"; acepción de soberana estima y dignidad que se debe conservar en nuestro texto. Cf. Apoc 19,7-8 donde la δόξα caracteriza las bodas del Cordero, vestido de "puro lino resplandeciente". Hay una luz radiante en esta belleza de la Iglesia-esposa.

19. Ningún texto bíblico expresa con tanta fuerza la eficacia de la virtud purificadora del Salvador, y la realidad de la purificación espiritual de los cristianos. Es como una nueva criatura (2 Cor 5,17).

20. Act 1,3; 9,41; 2 Tim 2,15. Este es el sentido del texto paralelo Col 1,22: Cristo nos hará aparecer delante de los santos, sin mancha ni tacha.

21. Mt 26,53; Rom 6,13.16.

análoga a la de los esposos, ha sido necesario que el Salvador la hiciese digna de ese trato y que la purificase, es decir, que la consagrase, reservándola para El solo. En este sentido rebosante hay que entender 2 Cor 11,2: "Os he desposado a un solo marido, para presentaros a Cristo como una virgen casta".

La razón de insistir tanto en lo que Cristo ha hecho por la Iglesia, está en que esta obra de caridad es mencionada expresamente en el v. 28 como el modelo en que deben inspirarse los cristianos con respecto a sus esposas: "Así, de la misma manera (οὕτως) deben amar los maridos a sus mujeres". Desde entonces es fácil, después de lo que precede, descubrir lo que entiende el Apóstol por ἀγαπᾶν, que es completamente distinto de φιλεῖν, ἐρᾶν o στέργειν. Ciertamente que hay en él intimidad, puesto que el Señor busca que la humanidad llegue a ser presentable a El para unirse con ella, pero el acento recae sobre el don y el sacrificio que tolera voluntariamente en favor de esta esposa. El que ama con caridad no da sólo cosas, sino que se da y se inmola a sí mismo. Es él quien tiene toda la iniciativa, y en este caso concreto parece que sólo él ama de verdad, porque él es el primero en amar [22]. Este amor es un deseo purísimo del bien y de la belleza de otro, a quien honra y glorifica. La acumulación de palabras alusivas a la pureza, ἁγιάσῃ, καθαρίσας, λουτρῷ, ὕδατος, ἁγία, ἄμωμος, confirma la acepción paulina, religiosa y santa, de la ἀγάπη (cf. Ef 5,1-3). Al amar a la Iglesia, Cristo la quiere perfecta, resplandeciente de juventud y de belleza, y —por ser la caridad activa, y hasta creadora— la hace tal. En el v. 29 se añadirá que el Señor sufraga el alimento y la educación de esta adolescente [23], y que incluso la rodea con celo de los cuidados más delicados [24]. Es necesario que

22. Cf PLUTARCO: "En el matrimonio, amar es mayor bien que ser amado, τὸ γὰρ ἐρᾶν ἐν γάμῳ τοῦ ἐρᾶσθαι μεῖζον ἀγαθόν ἐστι" (*Eroticos*, 23; 769*d*).

23. ἐκτρέφω, cf. 6,4.

24. Θάλπω, literalmente "calentar, tener calor" se emplea en sentido figurado bueno o malo: "inflamar de pasión, arder" (TEÓCRITO, XIV, 38, θαλπε φίλον = va a calentar a otro amigo) o "reanimar con el afecto, reconfortar, querer". (DITTENBERGER, *Or.* I, 194, 5, τὴν πόλιν ἔθαλψε; 42 a. J.-C.). Pablo mimaba a los Tesalonicenses

el amor sea especialmente intenso para unir inmolación sangrante y ternura.

Verdaderamente, este último aspecto de la ἀγαπη indica una nueva consideración: Nosotros somos miembros del cuerpo de Cristo (v. 29), y éste es el motivo por el que Cristo nos rodea de agasajos y delicadeza, porque nadie puede odiarse a sí mismo; en el matrimonio, la mujer es como un trozo de la carne de su marido, una parte de su cuerpo[25]. Por consiguiente, la caridad del marido se dirigirá a su esposa con la misma prontitud, con el mismo cuidado de la eficacia y del bien, que si se tratase de él mismo: ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ[26]. No se subraya el motivo —egoísta— del afecto, sino el deseo de felicidad del prójimo y los actos concretos de sacrificio en favor suyo. Si se recuerda, en efecto, que, en un mismo organismo, todos los miembros son solidarios, que participan todos del sufrimiento o del bienestar de los demás y que espontáneamente se socorren[27], el v. 30: "porque so-

---

"como una madre rodea de cuidados al hijo que ella cría" (1 Tes 2,7). En un contrato de matrimonio cristiano, del siglo VI d. J.-C., el novio se compromete respecto de su mujer a αὐτὴν ἀγαπᾶν καὶ θάλπειν καὶ θεραμεύειν (*P. Rainer*, I, 30,20). CH. MASSON (*L'Épitre de saint Paul aux Ephesiens*. Paris-Neuchâtel, 1953, p. 212) ha olvidado este rasgo cuando comenta: "El verbo *amar* (ἀγαπᾶν) debe entenderse en su sentido neotestamentario tan poco sentimental como posible"; tanto más cuanto que el mismo término σωτήρ (v. 23) se puede traducir: "el que calma, guarda, protege de los demonios, evita, conduce al fin, divierte" (J.-J. VON ALLMEN, *Maris et Femmes d'après saint Paul*. Paris-Neuchâtel, 1951, p. 29).

25. v. 28; Cf. Gen 2,23. Por considerar y amar Cristo a la Iglesia como a su propio cuerpo (αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος, v. 23), también los maridos deben considerar a su mujer como parte de sí mismos, y amarla de la misma manera (οὕτως) que Cristo ama a la Iglesia. Sobre la relación Cabeza y cuerpo, cf. las notas decisivas de P. BENOIT, *R.B.* 1956, pp. 28-29.

26. v. 28; la construcción de la proposición pone bien de relieve la identidad entre uno mismo y "su propia" mujer, como único objeto de amor; explica el ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. "Sicut peccaret contra naturam qui seipsum odio haberet, ita qui uxorem" (SANTO TOMÁS). PLUTARCO (*Conjug. praec.* 33) también considera a la mujer como el cuerpo del hombre, κρατεῖν δὲ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικὸς οὐχ ὡς δεσπότην κτήματος ἀλλ'ὡς ψυχὴν σώματος συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ δίκαιόν ἐστιν.

27. El comentario sobre esta ley de la naturaleza está suministrado por 1 Cor 12,14-27; "que los miembros se preocupen por igual unos de otros; y en caso de que un miembro sufa, todos los miembros pade-

mos miembros de su cuerpo [el de Cristo]" traslada el pensamiento a la inserción de los esposos cristianos en el gran cuerpo de la Iglesia[28]. Marido y mujer están todavía más unidos como hermano y hermana en la fe que en cuanto esposos. Al menos, es a título de miembros de Cristo como se deben en primer lugar respeto, buenos servicios, tierna solicitud, análogos a los de Cristo para con su cuerpo.

Tal es la concepción del matrimonio cristiano. El Génesis (2,24) había definido la unión conyugal por medio de una intimidad absoluta, εἰς σάρκα μίαν, que justificaba la separación de los padres y la unión exclusiva del hombre con su mujer (προσκολληθήσεται). Pero el Apóstol interpreta ese texto en función de la nueva alianza, donde los esposos se unen para representar la unión de Cristo con su cuerpo, que es la Iglesia. ἀντὶ τούτου, "a causa de esto", expresa, en efecto, la correspondencia entre el "afecto" del marido a su mujer y el amor del Señor a sus miembros[29]: El hogar cristiano está fundado para representar y prolongar esa caridad del Salvador.

A esa conexión entre la unión conyugal y la de Cristo con la Iglesia, la llama San Pablo misterio, es decir, secreto divino concerniente a la salvación. Le califica de profundo o importante[30], y precisa ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν εκκλησίαν[31]. ¿Qué significa esto, sino que la revelación de la unidad de los esposos expresa, mediante una referencia invisible, la unión de Cristo y de la Igle-

---

cen con él; y si un miembro es honrado, todos los miembros gozan con él. Pero vosotros sois el cuerpo de Cristo, y miembros suyos por vuestra parte" (vv. 25-27; cf. 6,15; Rom 12,5). K. Grayston infiere de ahí "la comunidad de alma" en el matrimonio, por no tener los esposos —como la Iglesia— "más que un corazón, un alma" (Act 4,32), en calidad de miembros de Cristo (art. *Flesh*, en A. RICHARDSON, *A Theological Word Book of the Bible*. Londres, 1950, p. 83).

28. "El apóstol concibe el hecho de la pertenencia a la Iglesia como una relación corporal" (O. CULLMANN, *La délivrance anticipée du corps humain d'après le N.T.*, en *Hommage et Reconnaissance... K. Barth*. Paris-Neuchâtel, 1946, p. 39).

29. Es el equivaente de ἕνεκεν τούτου; cf. el sentido de ἀντί en 1 Cor 11,15.

30. μέγα, como 1 Tim 3,16.

31. v. 32. No hay artículo delante de Χριστόν, como en el v. 21, porque se trata de la persona de Jesús; es necesario conservar εἰς después de καὶ, con *P*[46], ℵ, *A*, *D*, *G*, *K*.

sia? El misterio, o sentido oculto del matrimonio, es su significación simbólica, su carácter figurativo. Con más exactitud, según el desarrollo de la perícopa y de la epístola, lo que ocupa el primer lugar es Cristo, y no su "matrimonio" —del que nada se ha dicho— sino su amor, su sacrificio, su deseo de unión con la humanidad y los dones de su gracia. Por su estado, los esposos están admirablemente adaptados para reproducir esa caridad, por poseer las mismas cualidades de intimidad y de entrega. Su caridad fraterna, de tipo conyugal, halla en el arquetipo de Cristo y de la Iglesia su modelo y su fuente (cf. 5,1-2). En otros términos: Marido y mujer, en el cristianismo, están en relación permanente con el Salvador, en su misma unión conyugal, en cuanto que reproducen, uno la caridad de unión y de fecundidad de Cristo, y la otra la sumisión y la obediencia de la Iglesia. Las bodas humanas imitan y prolongan en su plano las bodas de Cristo [32].

32. Desde ese momento hay fundamento para suponer en el pensamiento del Apóstol una alusión a las ideas griegas según las cuales el matrimonio-misterio, drama litúrgico, honraba a la teogamia, el matrimonio-tipo, el de las divinidades, ἱερὸς γάμος (cf. H. Graillot, art. *Hiéros gamos,* en Daremberg, Saglio, *Dictionnaire,* III, pp. 177ss; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion.* München, 1941, I, pp. 110 ss), especialmente la unión de Zeus y de Hera (cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine.* Paris, 1951, pp. 186-187); los ritos reproducían lo hecho por los dioses. El inventor de las Hierogamias habría sido Alalcomeneo. El habría aconsejado a Hera hacer tallar una estatua de sí misma y hacerla pasear solemnemente, acompañada de un cortejo, a la manera de un matrimonio; esta ceremonia religiosa tenía lugar para rejuvenecer y renovar la unión divina. Por su parte, Citerón surigió a Zeus hacer arrastrar por bueyes una estatua, de manera que hiciese creer en su matrimonio con Platea y suscitase los celos de Hera. Desde entonces, Platea celebraba anualmente la fiesta del matrimonio entre Zeus y Hera. A esta *mimesis* multiforme de la unión nupcial de los falsos dioses, opone san Pablo el verdadero y gran misterio cristiano, el único santo y eficaz. La mejor exposición de este tema es la de J. A. Robilliard, *Le symbole du mariage selon saint Paul,* en *Rev. des Sciences pt. et th.* 1932, pp. 242-247. Puede completarse con M. J. Lagrange, *Les mysteres d'Éleusis, R.B.* 1919, pp. 157-217; *La régération et la filiation divine dans les mysteres d'Éleusis, ibid.* 1929, pp. 63-81; A. Klinz, *Hieros Gamos,* Halle, 1933; W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux.* Paris, 1956, pp. 69-90). Debe notarse que de estos "pritanos del matrimonio" (Scholie sobre Aristófanes, *Thesm.* 973), sólo una de las parejas era divina; Dionisos, por ejemplo, se unía a la mujer del tirano de Atenas (cf. las *Anthesteria*). A los textos citados por J.A.R. debe

Esta "razón" del amor de los maridos y de la deferencia de las mujeres sigue siendo muy misteriosa, y no hay lugar para exponerla más adelante. Por eso el Apóstol abrevia en su evocación y concluye mediante el adverbio πλήν[33]: Sea lo que fuere de esta mística, el deber es claro, y vosotros debéis someteros a él. ἀγαπᾶν en el último empleo de esta perícopa está enriquecido con toda la doctrina precedente. El amor del marido cristiano es de la misma calidad que el del propio Cristo, que, uniéndose a la humanidad, proporciona el modelo del amor conyugal. Es primeramente un amor de intimidad, puesto que la Iglesia es como el cuerpo de Cristo y porque el Señor quiere que le sea presentada y ofrecida como una esposa. Luego es un amor de donación y de fecundidad, porque el Salvador se sacrifica en su favor y la hace renacer de alguna manera por las aguas del bautismo. El matrimonio reproducirá ese doble aspecto de la caridad del Salvador. Se sabe que es un amor, y a la vez, muy tierno y respetuoso, ligado a la belleza espiritual del consorte, e incluso a su "gloria". Se deshace en agasajos y en cuidados llenos de atención. Finalmente, esta *agape* es una consagración religiosa a la felicidad del prójimo. Da la impresión de que el marido no tiene ningún derecho, sino sólo el deber de amar; ya no se pertenece, es un δοῦλος por el amor al servicio de su esposa: "Ninguno vive para sí mismo"[34]. Un esposo cristiano enteramente fiel a la exhortación de San Pablo es un ser amante especialmente activo, ὁ ἀγαπῶν, a quien su estado obliga a reproducir y evocar de la manera más transparente la caridad permanente del Salvador

---

añadirse PLUTARCO (*Eroticos*, 23; 769*a*): "La unión física con una esposa es fuente de amistad (al revés de las uniones extramatrimoniales o contra naturaleza), como una participación en común de los grandes misterios —γυναιξί γε γαμεταῖς ἀρχαὶ ταῦτα φιλίας, ὥσπερ ἱερῶν μεγάλων κοινωνήματα". Esta φιλία es comentada inmediatamente: De día en día crecen entre los esposos las deferencias, la complacencia, el amor y la confianza, τιμὴ καὶ χάρις καὶ ἀγάπησις ἀλλήλων καὶ πίστις.

33. x. 33 πλήν "a excepción de, salvo que" (Act 15,28; 20,23; 27,22) aporta una corrección a lo que precede, pero que puede ser más o menos vigorosa (cf. sin embargo, Flp 1,18; 4,14). Aquí significa "al menos" (cf. Apoc 2,25).

34. Rom 14,7-8; cf. 6,10-11; 2 Cor 5,15.

en favor de los hombres. Es "en su misma persona ministro de la caridad de Cristo ante el consorte... Cada uno de los esposos significa para el otro, mediante su fidelidad, la donación total y definitiva del amor divino con Cristo Jesús"[35].

XXII. *La vida cristiana consiste en amar a Cristo, con la caridad dada por Dios.* Ef 6,23-24: "[23] Εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς ἀγάπη (A, ἔλεος) μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. [24] ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ. Paz a los hermanos y caridad con fe de parte de Dios Padre y del Señor Jesucristo. La gracia (sea) con todos los que aman a nuestro Señor Jesucristo indefectiblemente".

Estos dos deseos, impersonales, con los que San Pablo cierra su carta, son bastante distintos de las fórmulas usuales en su saludo[1]; pero se los puede considerar como una definición de la vida cristiana[2], al menos como su descripción mediante cuatro notas ensambladas una con otra: Paz, caridad, fe, gracia. La mayor parte de los comentaristas se esfuerzan por precisar el sentido exacto de cada una de esas palabras, pero en una fórmula tan amplia de saludo es necesario conservar su sentido más general y más denso; porque el Apóstol resume en ellas todo el contenido de su carta.

Así, la paz, fruto de la reconciliación (Rom 5,1), debe entenderse tanto de la paz con Dios[3] como de la paz entre los hermanos[4]; es el sosiego del alma en la posesión de

---

35. J. de Raciocchi, *Structure sacramentaire du mariage*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, pp. 924-925.

1. Cf. O. Roller *Das Formular der paulinischen Briefen*. Stuttgart, 1933.
2. Los "hermanos" (único empleo de esta palabra en plural a lo largo de la carta, cf. 6,21) ha de tomarse en sentido técnico: Como hijos de Dios, que viven de su vida y de su amor, los creyentes son miembros de la Iglesia y hermanos unos de los otros, cf. Rom 8,29.
3. Bengel; cf. C. Spicq, *Saint Paul. Les Épitres pastorales*. Paris, 1947, p. 5.
4. Santo Tomás, Dibelius.

todos los bienes de la salvación, el resultado del ἀνακεφαλαιοῦσθαι de 1,10.

La caridad es la actualización de ese don de Dios y de Cristo[5]. Pero, sobre todo aquí, no hay que restringirla al amor de Dios a nosotros, o de nosotros a Dios, o al amor fraterno[6]. La ἀγάπη paulina abarca todos esos objetos, porque siempre se trata del amor propio de Dios del que participa el cristiano para amar tanto a Dios como al prójimo; y ésta es la forma en que puede "andar en caridad" (5,2): Al precisar ἀγάπη μετὰ πίστεως, el Apóstol tiene la intención de evocar el carácter absolutamente original del amor cristiano; amor sobrenatural como se diría actualmente, no sólo en el sentido de que la πίστις está presupuesta, sino amor luminoso, que se inspira en el conocimiento de la fe; está informada por la caridad divina, que es absolutamente la primera; es también una *redamatio* del "creyente" (cf. Gál 2,20) y la práctica de ese amor al servicio del prójimo, especialmente en el caso del marido para con su mujer (Ef 5,25-23). Por medio de la ἀγάπη produce la fe todos los frutos de la vida cristiana (1,15; cf. Gál 5,6). "La caridad con fe" es, por consiguiente, una fe activa, viva, o mejor, un amor divino por su fuente, purísima en el corazón del creyente, inmensa en sus objetos y en sus actos. No seconoce ni se posee sino después de recibido el mensaje del Evangelio, y no es posible practicarlo si no es relacionándose constantemente con el ejemplo y la voluntad de Dios y de Cristo (5,1-2).

Desde entonces la "gracia" (v. 24) es, a la vez, el amor con que Dios rodea permanentemente al cristiano y el don que infunde la caridad. Es una acción común del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo en favor de todos aquellos, judíos o genitles convertidos (πάντων), que están en la Iglesia en el camino de la salvación definitiva (2,5.8). Estos son definidos, no por su adhesión objetiva a la fe, sino por su amor a Cristo, τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον κ.τ.λ. El

5. Tit 1,4; 2 Tim 1,2.

6. "Amorque Die erga nos" (Bengel, Moule, Masson; Rom 5,5); "charitatem ad Deum" (Santo Tomás); amor del prójimo (Huby), amor fraterno como don de Dios (Ewald).

Cristiano es el que ama a su Pacificador y Salvador. Es claro que esta caridad es una consagración religiosa, que liga al fiel con el Señor como al esclavo con su Amo (Mt 6,24). Por demostrarse por medio de actos manifiestos y por entregarse sin límite, puede considerarse como una "profesión" de cristianismo (cf. 1 Cor 16,21). El convertido no es sólo un creyente que reconoce a Jesús como *Kyrios;* ama a Jesús y se compromete a guardarle este amor para siempre, "permanece en la caridad".

Esta permanencia y esta fidelidad —ligadas a ἀγαπᾶν en el griego clásico— parecen confirmadas por el final ἐν ἀφθαρσίᾳ[7], cuya traducción no es fácil, sin embargo. Los siete empleos neotestamentarios, todos de San Pablo, de ἀφθαρσία se aplican a la vida eterna, recompensa de las buenas obras que los justos han cumplido con perseverancia (Rom 2,7); es especialmente la condición de los cuerpos gloriosos, liberados de la φθορά (1 Cor 15,42.50.53.54), y uno de los dones supremos del Evangelio (2 Tim 1,10). Por permanecer inmutable lo que es incorruptible, la ἀφθαρσία se entiende de la vida eterna y bienaventurada cerca de Dios. Además, el mejor paralelo de nuestro texto es el de Sab 6,18: "La caridad es la observancia de sus leyes [las de Dios], es la garantía de la incorruptibilidad. Y la incorruptibilidad hace permanecer junto a Dios, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ". Por consiguiente, a la expresión ἐν αφθαρσίᾳ de Ef 6,24 hay que darle este significado escatológico: El amor a Cristo, fiel aquí abajo y eternamente duradero en los cielos (cf. 1 Cor 13,8.13).

Pero incorruptible no es estrictamente sinónimo de inmortal[8], y el uso del término no permite limitarlo a una simple acepción de duración. La ἀφ. está asociada al honor y a la gloria en Rom 2,7; 1 Cor 15,42; además, en el caso presente, no se trata de cosas[9], sino de un amor vivo,

---

7. Es más natural unir estas palabras a ἀγαπώντων con la mayoría de los intérpretes. Sin embargo, Bengel, Soden, Haupt, Ewald unen ἀφ. a χάρις (lo que va contra el orden de las palabras); Dibelius y Benoit las relacionan con el "Señor", que habita en la gloria incorruptible; pero ¿no sería preciso el artículo delante de ἀφ.?

8. Cf. la diferencia entre ἀφθαρσία y ἀθανασία, 1 Cor 15,53.

9. Cf. la corona incorruptible de 1 Cor 9,25, y el germen imperecedero de 1 Pe 1,23. En el Evangelio gnóstico del siglo IV (*P. Oxy.*

cuyo carácter o condición respecto de la práctica quiere señalar le Apóstol: Una caridad imperecedera por victoriosa, inaccesible a las sacudidas del tiempo y a las pruebas [10]. Un amor indefectible no se deja ni destruir ni lastimar por las dificultades ni por el sufrimiento. Persevera, cueste lo que cueste. Su duración es la del valor —es fuerte como la muerte— y la del triunfo [11].

A partir de entonces, la atención recae sobre la cualidad más espiritual de la ἀγάπη. Efectivamente, τὸ ἄφθαρτον es el atributo del πνεῦμα divino, φιλόψυχος en Sab 13,1, y de la luz [12]. Cuando ese mismo escrito declara que "Dios creó al hombre para la incorruptibilidad (ἐπ'ἀφθαρσίᾳ)... a imagen de su propia naturaleza" (2,23), presenta ese don como la recompensa de las almas inmaculadas, ψυχῶν ἀμώμων. En consecuencia, la caridad, amor espiritual y divino, es también una dilección purísima, con lo que encontramos aquí la concepción paulina que constantemente opone caridad e impureza. La ἀφθαρσία, en efecto, por significar "integridad", se opone a φθορά, "mancha", al φθειρόμενον de Ef 4,22, a la ἀτιμία "suciedad, sordidez" de 1 Cor 15,42-43. El adejtivo ἄφθαρτος, "incorrupto, no deteriorado, no dañado", ratifica esta acepción en 1 Pe 1,4: Dios nos ha engendrado "para que poseyésemos una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον" [13]; de

VIII, 1081, 11-19), lo nacido de la corrupción se opone a ἀπὸ ἀφθαρσίας γεγονός.

10. Cf. 2 Tim 4,8, y a la inversa: la caridad que se enfría en un clima de tormentos extremados (Mt 24,12). J. A. ROBINSON, que consagra una larga nota a nuestro versículo (pp. 218-220), comenta muy bien: "La incorruptibilidad es la caracteristca de nuestra nueva vida en Cristo y de nuestro amor a El. Esta vida y este amor son verdaderamente inmortales; pertenecen a una región que está fuera de los alcances de la decrepitud y de la muerte" (p. 138).

11. Cf. 4 Mac 9,22: "Como si, en el fuego, se mudase en un ser incorruptible, soportó generosamente los tormentos"; cf. 17,12: "La victoria, era la incorruptibilidad en una larga vida". Cf. las acepciones de este término en FILODEMO DE GADARA; C. J. VOOYS, *Lexicon Philodemeum*. Permerend, 1934, p. 54.

12. Sab 18,4; cf. la incorruptibilidad, atributo divino, Rom 1,23; 1 Tim 1,17.

13. A la inversa de la herencia de Canaan, comenta E. G. SELWYN (*The First Epistle of St. Peter*. Londres, 1947, p. 124), sujeto a

donde la asociación ἀφθορίαν, σεμνότητα en Tit 2,7. San Juan Crisóstomo ha entendido Ef 4,24 en este sentido[14]: El amor enteramente espiritual de caridad es un amor bello, ἐν κοσμίοτητι, al que no empaña ningún vicio, a la manera que una virgen no se deja corromper por los desdoros de la carne[15]. San Pablo, al terminar su carta, se refiere al modelo de caridad indefectible de Cristo para con la Iglesia, que El purificó y santificó (5,25ss). Los que aman a Cristo deben amarle de la misma manera, siempre y santamente.

Desde ese momento, la locución adverbial ἐν ἀφθαρσία[16] evoca una cualidad permanente de ἀγαπᾶν[17], y quizá el Apóstol hubiera empleado μετά, si no acabara de escribir μετὰ πάντων, y μετὰ πίστεως, en el versículo anterior[18]. La fórmula trata de concretar lo propio de la caridad cristiana, lo que la especifica, lo que constituye su verdadera naturaleza[19]. Es un amor religioso, muy distinto de los afectos terrenos; espiritual y puro, es inmutable; se caracteriza en primer lugar por esa fidelidad en todas las circunstancias[20], y por una perennidad que triunfa incluso de la muerte. La caridad por el Señor Jesús es de suyo incorruptible.

---

devastaciones de la guerra u otras calamidades (cf. φθείρω, 1 Cr 20,1; Is 24,3-4; Dan 9,26).

14. *In Epist. ad Eph.*, *P.G.* 62, 174.

15. 2 Cor 11,3; cf. φθείρειν, 1 Cor 3,17; 15,33; Apoc 19,2; καταφθείρειν, 2 Tim 3,8.

16. Significado diferente en 1 Cor 15,42; Cf. 1 Pe 3,4, ἐν τῷ ἀφθαρτῷ.

17. Comparar con ἐν ἁγιασμῷ (1 Tes 4,4); ἐν δυνάμει (Rom 1,4); ἐν χαρᾷ (Rom 15,32), etc... que debe traducirse por el adverbio francés correspondiente: santamente, eficazmente, alegremente... Cf. P. F. Regard, *Contribution a l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament*. Paris, 1919, pp. 320-324.

18. Sobre ἐν = μετά, cf. Act 26,7, ἐν ἐκτενείᾳ; 2 Mac 14,36, μετὰ πάσης ἐκτενείας; Ef 2,15, ἐν δόγμασιν, la ley con todos sus decretos; Lc 14,31; y sobre todo Ef 5,26, ἐν ῥήματι = acompañado de la fórmula.

19. Comparar con ἐν χρηστότητι, Ef 2,7. ἐν con el dativo equivale entonces a la adición de un atributo, cf. ἐν μυστηρίῳ, 1 Cor 2,7; C. F. D. Moule, *An idiom Book of New Testament Greek*. Cambridge, 1953, p. 79.

20. ἐν παντί, Ef 5,24; ἐν πᾶσιν, Ef 6,16.

XXIII. *Los cristianos buenos desean la epifanía del Señor.* 2 Tim 4,8: "Πᾶσι τοῖς ἀγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ. ¡En lo sucesivo me está preparada la corona de justicia que a cambio me otorgará el Señor, en aquel Día, el justo Juez!... no sólo a mí, sino a todos los que han amado su manifestación".

XXIV. *Los malos cristianos aman este mundo.* 2 Tim 4,10: "Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, καὶ επορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην. Demas me ha abandonado, por haber amado el mundo presente, y se marchó a Tesalónica".

Estos dos textos, muy sencillos, deben estudiarse juntamente. Por una parte, San Pablo anuncia la recompensa celestial a todos los que, de una manera permanente[1], aspiran a reunirse con Cristo en el momento de su segunda venida. Por otra, explica la partida de Demas, su antiguo συνεργός (Flm 24) a causa del amor del mundo de aquí abajo[2].

En los dos casos, ἀγαπάω conserva su acepción fundatal clásica: "Hacer mucho caso, apreciar", y de ahí "preferir". Los cristianos son aquellos que ponen a Cristo por encima de todo y cuya vida entera en este mundo se define en función de El, especialmente por la espera de su retorno, como estaba prescrito en el Evangelio. Demas ha preferido sus intereses personales al servicio de Pablo.

Pero ἀγαπάω reviste, además del matiz que tiene en los Setenta, el de amor religioso y de fidelidad. De una vez para siempre, los creyentes se han consagrado al "Señor", y su vida entera está imperada por este vínculo de suje-

1. El perfecto ἠγαπηκόσι; cf. ἠλπίκαμεν (1 Tim 4,10), ἠλπικέναι (6,17). Comparar con el Sal 70,5, donde οἱ ἀγαπῶντες τὸ σωτήριον σου es paralelo de οἱ ζητοῦντες σε.

2. Especialmente el amor al dinero (cf. 1 Tim 6,17; Mc 10,21ss). 2 Tim 4,10 es la única vez que san Pablo emplea la acepción profana de ἀγαπᾶν; ¡pero es muy probable que el Apóstol haya querido subrayar así lo que hay de aberración en las preferencias de Demas!. ¡Unirse a este bajo mundo como a un Señor!

ción definitiva (cf. Ef 4,24). Demas, por el contrario, ha pecado contra la fidelidad que debía a su Apóstol prisionero. Por eso, a su amor al mundo presente corresponde el "abandono" de Pablo[3].

Finalmente, ἀγαπᾶν se enriquecerá con la acepción neotestamentaria que implica donación y sacrificio de sí mismo. Si Dios corona a los que le son fieles, no hace más que corresponder a su afecto (ἀποδώσει). Se dará a ellos porque ellos se entregaron a El. Amar la venida de Cristo es renunciar a todo, y en primer lugar a sí mismo, para no vivir más que en la espera de su venida. Es precisamente este sacrificio total lo que prueba la sinceridad de la *agape* y lo que da semejante certeza de la salvación. Por lo que se refiere a Demas, al sacrificar a Pablo a su propio bienestar, se abandona y se entrega a la vida de este mundo.

Estas sencillas observaciones de lexicografía, ¿no proporcionan un indicio de la autenticidad de las "pastorales"? Sería extraño que un falsario hubiera empleado este término con toda la densidad de significado que tiene en San Pablo. En todo caso, no se puede negar *in hoc casu* la diversidad de significación entre ἀγαπᾶν y φιλεῖν.

---

3. ἐγκαταλείπω "dejar detrás de sí, abandonar" indica falta de fidelidad (2 Tim 4,16; Hbr 10,25; cf. 13,5; Act 2,27).

B. *Conclusión* [1]

1.º *El tiempo y el modo de los verbos.* — Entre todos estos empleos del verbo ἀγαπᾶν, debe notarse que, en primera persona singular, no se da más que un caso de presente indicativo activo (ἀγαπῶ, 2 Cor 11,11) y pasivo (ἀγαπῶμαι, 2 Cor 12,15). El futuro αγαπήσεις de Rom 13,9; Gál 5,14, es una cita de Lev 19,18 que manda amar al prójimo. Hay que comparar, por una parte, los imperativos presentes, en singuilar y en plural (ἀγαπάτω, ἀγαπᾶτε) con los que el Apóstol manda amar a la mujer (Ef 5,25-33; Col 3,19), y, por otra, el infinitivo ἀγαπᾶν empleado con el mismo sentido: La obligación del amor fraterno (1 Tes 4,9; Rom 13,8; Ef 5,28). De donde resulta que la caridad es un amor que manda sobre sí mismo: El cristiano es dueño de su corazón, con más exactitud, de su juicio de estima y de su voluntad profunda.

Más notable es la frecuencia de los participios presentes (ἀγαπῶν, Rom 13,8; 2 Cor 12,15; Ef 5,28; 6,24), aoristos (ἀγαπήσας, 2 Tes 2,16; Rom 8,37; Gál 2,20; 2 Tim 4,10) y perfectos activos (ἠγαπηκόσι, 2 Tim 4,8) o pasivos (ηγαπημένος, 1 Tes 1,4; 2 Tes 2,13; Rom 9,25; Ef 1,6; Col 3,12). Se emplea lo mismo a propósito del amor de Dios o de Cristo a los cristianos que a propósito de la caridad de éstos para con Dios o para con su prójimo, y apenas se ve diferencia de sentido, ya con el presente de indicativo ἀγαπῶσιν —que se dice de los fieles (Rom 8,28; 1 Cor 2,9)— o ἀγαπᾶ, que se aplica a Dios (2 Cor 9,7), a los creyentes (1 Cor 8,3), a la dilección para consigo mismo (Ef 5,28); ya con el aoristo primero activo ἠγαπήσα (Rom 9,

1. Esta conclusión, incompleta —porque se apoya sobre todo en los usos del verbo ἀγ.— no es más que un esbozo provisional. El pensamiento del Apóstol sobre la caridad será elaborado después de estudiar el substantivo.

13), ἠγάπησεν (Ef 2,4; 5,2.25), que no se usan a propósito de Dios o de Cristo[2]. De esta reseña hay que retener el uso perfectamente generalizado del verbo ἀγαπᾶν en el lenguaje del Apóstol, que lo emplea con los sujetos y complementos más diversos[3], refiriéndose al pasado, al presente o al futuro de un acto decisivo o de un acto permanente.

2.º *Las fuentes de San Pablo.* — No sólo no se observa ninguna evolución en los conceptos y en la terminología del amor en San Pablo —salvo quizá en 2 Tim—, sino que, a partir del 51, en sus cartas a los Tesalonicenses, el Apóstol expresa ya lo esencial de su enseñanza sobre la *agape*. Evidentemente, él no lo ha creado en todas sus partes. Las cuatro citas de ἀγαπᾶν según la versión de los Setenta bastarían para demostrar que el Apóstol depende del léxico del Antiguo Testamento[1], tanto más cuanto que conserva en sus usos personales la acepción preponderante de ese verbo en la lengua revelada: amor de preferencia y de elección, amor gratuito y generoso, gracias al cual uno se da y se sacrifica por el prójimo. Por otra parte, cuando San Pablo emplea ἀγαπᾶν en sentido profano, por ejemplo, a propósito de su afecto a los corintios[2], conserva sin duda a este verbo su acepción clásica de estima, acla-

2. Los participios de presente, según el uso del NT, abarcan tanto el pasado como el porvenir. Como Dios es siempre ὁ καλῶν (1 Tes 2,12) y Jesús ὁ ῥυόμενος (1 Tes 1,10), así los cristianos son de forma permanente y sin discontinuidad los que aman al prójimo y a Cristo.

3. Cuando Dios es el sujeto de ἀγαπάω, el complemento —además de Cristo (cf. Ef 1,6) y el donante generoso (2 Cor 9,7; cf. Jacob, Rom 9,13; Israel, 9,25)— son siempre los elegidos (Col 3,12; Cf. Ef 5,1): ἡμᾶς (2 Tes 2,16; Rom 8,37; Ef 2,4), ὑμᾶς (Ef 5,2,25), με (Gal 2,20; cf. ἠγαπ. ὑπὸ τοῦ θεοῦ, 1 Tes 1,4; cf. 2 Tes 2,13). Los cristianos aman a τὸν θεόν (Rom 8,28; 1 Cor 8,3), αὐτόν (1 Cor 2,9), τὸν Κύριον (Ef 6,24), τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ (2 Tim 4,8), o al otro (ἕτερον, Rom 13,8; cf. 2 Cor 11,11; 12,15), al prójimo (τὸν πλησίον, Rom 13,9; Gal 5,14), los unos a los otros ἀλλήλους, Rom 13,8; 1 Tes 4,9), a su mujer (Ef 5,25,28; Col 3,19), a sí mismos (ἑαυτόν, Ef 5, 28,33).

1. Os 2,25 (Rom 9,25); Mal 1,2 (Rom 9,13); Lev 19,18 (Rom 13,9; Gal 5,14). Cf. 1 Cor 2,9 = Eclo 1,9?
2. 2 Cor 11,1; 12,15; cf. 2 Tim 4,10.

mación y beneficencia, pero habla como Apóstol de Cristo, religiosamente, y se ve bien que ese vocablo es ya técnico, que expresa una dilección santa, ¡como no puede entablarse más que entre los hijos de Dios, ἀγάπη μετὰ πίστεως (Ef 6,23)!

Efectivamente, San Pablo aparece en dependencia de la tradición sinóptica, sobre todo, a propósito del amor fraterno. Evidentemente, ha aprendido del Señor el sentido del precepto de Lev 19,18. Si se refiere a la autoridad de Dios, que lo ha promulgado (θεοδίδακτοι, 1 Tes 4,9), sólo de Jesús pudo aprender que ese mandamiento resume y compendia toda la Ley [3]. Las notas de caridad paciente, benigna, humilde, tierna, compasiva, misericordiosa, son las del sermón de la montaña y las de la parábola del buen samaritano [4]. Representan una innovación notable con relación al ἀγαπᾶν del Antiguo Testamento. Todavía más: San Pablo —a imitación del Señor— ve en la caridad la virtud privilegiada mediante la cual los hijos de Dios pueden imitar a su Padre celestial (Ef 5,1-2), pero el modelo inmediato que propone en el ejercicio de esta caridad es el de Cristo, que nos ama y se sacrifica por nosotros [5]. Es evidente que el Apóstol no se inspira solamente en la doctrina evangélica [6], sino que ha contemplado en la misma persona del Salvador la manifestación de la caridad de Dios. En la vida terrena de Jesús ha aprendido lo que era el amor divino y fraterno: Amor que es puro don, y, por consiguiente, el principal; amor que implica inmolación de sí mismo, amor religioso y sin límite, amor que tolera y perdona, idéntico a la perfección.

---

3. Gal 5,13-14 (πεπλήρωται), Rom *13*,8,10 (πεπλήρωκεν, ἀνακεφαλαιοῦται) pueden considerarse como referencias a Mt 22,40 (κρέμαται).

4. Comparar con Gal 5,22-26; Ef 4,32; Col 3,12 y Mt 5,38-48; Lc 6, 27-49; 10,25-37.

5. Gal 2,20; Ef 5,2,25; Col 3,13.

6. Es probable que la designación de Cristo como Hijo Amadísimo de Dios (Rom 8,32; Ef 1,6; Col 1,13) esté inspirada en las manifestaciones del Padre en el Bautismo y en la Transfiguración, aun cuando pudiera referirse a la complacencia divina por el *Eelegido* del AT, cf. Lc 9,35.

Si San Pablo elaboró una moral del cristianismo mucho más desarrollada y profunda que la de los Sinópticos —ahí está una parte notable de su evangelio—, nunca se subrayará demasiado que la fundamentó sobre la enseñanza y la vida de Jesús, y que no es exactamente inteligible más que en función de esa referencia permanente[7]. La erudición contemporánea ha suministrado muchos paralelos a los preceptos paulinos con catálogos de deberes y de virtudes de la antigüedad pagana; pero, además de que las virtudes que afirman la autonomía y la grandeza propia del hombre faltan casi por completo en el Apóstol, las cualidades y las actitudes que éste impone a los creyentes no tienen sentido y valor más que en cuanto permiten la configuración con Cristo, y es en y por medio de la caridad como realizan ellas esa *mimesis* exacta, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Col 3,14). Antes de la redacción de los evangelios canónicos, la persona de Cristo definía la vida de los fieles[8]. Fue el genio de Pablo el que adaptó la moral cristiana a la predestinación de los elegidos llamados a hacerse conformes a la imagen del Hijo de Dios (Rom 8,29); pero no habría podido identificar esa asimilación con la caridad de no haber sido esa la enseñanza común de la catequesis apostólica. Con seguridad,

7. A. NYGREN ha demostrado claramente a propósito del punto concreto de la caridad que el Evangelio de Pablo no se opone en absoluto —como concluía acerca de esto W. Wrede— a la predicación de Cristo: "La permanencia de un mismo motivo de la *agape* prueba, sin lugar a dudas, que el cristianismo paulino es claramente la continuación del Evangelio de Jesús" (*Eros und Apage*. Gütersloh, 1930, p. 90; cf. pp. 103-104). ¿No es san Pablo el mejor intérprete de Jesús, quien —habiendo resumido toda la revelación, la perfección y la vida eterna en los dos mandamientos del amor a Dios y al prójimo— reclamaba consagración y adoración a su propia persona? "Al traducir todo esto en nuevo lenguaje, san Pablo no deformaba en nada la economía interna de ello" (FR. J. LEENHARDT, *Morale naturelle et morale chrétienne*. Geneve, 1946, p. 2). Para Jesús, lo mismo que para el Apóstol, la definición de la *agape* se hace partiendo de Dios. No hay más caridad auténtica que la divina, bien en cuanto atributo divino, mien en cuanto participada.

8. Aunque no fuera más que desde este punto de vista, la teoría escatologista que no ve en Jesús más que al Legislador del Reino de Dios y que minimiza su personalidad moral, no es capaz de dar cuenta de la ética del cristianismo primitivo, cf. A. W. F. BLUNT, *The Epistle of Paul to the Galatians*. Oxford, 1950, p. 127.

San Pablo aprendió de las "Columnas" de la Iglesia y del tesoro de la tradición que, en la nueva religión, todo se resumía en el amor. San Juan lo subrayará con una fuerza inigualable, pero San Pablo tuvo el mérito de construir una síntesis de todas las prescripciones morales en función de la caridad. Llegó ahí, como dan fe los textos, al elaborar su cristología. Porque, para él, vivir era Jesucristo, también lo fue —no podía por menos de serlo— amar con caridad como el Salvador había amado a Dios y a sus hermanos. Los términos religiosos ἀγαπᾶν-ἀγάπη, legados por los Setenta, expresaban maravillosamente esta dilección original. Se podría pensar que San Pablo las había tomado directamente del Antiguo Testamento para traducir la enseñanza aramaica de Jesús, pero como probablemente las utilizaron los evangelistas, es más verosímil creer que ya estaban recibidas y sancionadas en la catequesis oral, y que el Apóstol de las gentes, habiéndolas conocido en la época de su conversión, tenía, después del 51, un instrumento lingüístico adecuado para traducir su idea de la vida cristiana.

3.° *La doctrina.*—La primera revelación en que son instruidos los cristianos (εἰδότες, 1 Tes 1,4) es que son ἠγαπημένοι, objeto de la caridad divina [1]. Sin duda los neófitos sabían que Dios tiene misericordia de los pecadores (Rom 9,25) y que manifiesta un amor de preferencia con aquellos a los que ha elegido, como Jacob y sus descendientes (Rom 9,13). Pero mediante el llamamiento eficaz a la fe y a la regeneración bautismal, los convertidos, hechos ἀδελφοί, miembros del pueblo escogido, tienen la seguridad absoluta de ser los privilegiados de esta caridad. La insistencia de San Pablo en recordar esta predilección se explica no sólo por la dignidad y la "consolación" que de ello resulta para cada fiel (cf. 2 Tes 2,16), sino también por la dificultad de realizar un hecho tan increíble: ¡Pecadores amados por el Dios de toda santi-

1. 1 Tes 1,4; 2 Tes 2,13,16; Rom 8,39; Ef 2,4; 5,2; Col 3,12.

dad! Además, para convencerse de ello, no hay más que remitirse a la elección divina puramente gratuita; Dios ama a quien quiere y con independencia de las cualidades o de los méritos de los objetos de su amor. Con soberana libertad, transforma al no-amado en amado. He ahí por qué San Pablo asocia con tanta frecuencia la caridad y la elección divina[2], y precisa ἠγαπημένοι por ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ (Col 3,12) o χαριτί ἐστε σεσωσμένοι (Ef 2,5).

Efectivamente, no se trata sólo de un amor de complacencia, sino de una caridad extremadamente "rica" en beneficios (Ef 2,4), cuya propiedad es difundirse y comunicar sus dones. Cuando se trata de Dios, resulta casi una tautología escribir ὁ ἀγαπήσας καὶ δοὺς (2 Tes 2,16). Estos dos participios están en aoristo, porque se refieren a la πρόθεσις eterna. Ya desde el principio, ἀπ᾽ἀρχῆς (2 Tes 2,13) Dios —διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ (Ef 2,4)— ha escogido a sus elegidos. No sólo les toma especial afecto y los consagra para sí, sino que su caridad ha determinado con relación a los mismos todo un plan de salvación, que incluye los beneficios más diversos y más constantes: primero, la purificación de los pecados, que constituye a los elegidos-amados en ἅγιοι (Col 3,12); luego la asimilación a la vida de Cristo συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ (Ef 2,5); por fin la ayuda permanente y la hermosa esperanza del cielo (2 Tes 2,16), donde se consumará la asimilación al Señor (Rom 8,29). El participio perfecto pasivo ἠγαπημένοι, que constituye una definición tan profunda de los cristianos, evoca la eternidad, la permanencia, la continuidad sin interrupción de la caridad activa divina frente a los elegidos y a los salvados: Antes de existir, ya eran amados los fieles; no se convirtieron más que por decisión del amor divino, viven en Cristo y serán glorificados, en tanto que la caridad del Padre los rodea, los preserva, les socorre y los conducirá a la consumación final (Rom 8,28ss). Todo es don de parte de Dios; todo es recepción, acogida, por parte del cristiano. Cualesquiera que sean las gracias par-

2. 1 Tes 1,4, εἰδότης, ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν; 2 Tes 2,13, ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου, ὅτι εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεός; cf. 3,13-14; Rom 1,7; 8,28-29; Ef 2,4, ἐν ἐλέει.

ticulares que uno obtenga, la explicación y la causa de ellas es la inmensa e inmutable caridad divina.

Si la esperanza de San Pablo es tan vigorosa y si considera la salvación como ya realizada, es porque lo concibe en función del amor de Dios al que ninguna vicisitud puede alcanzar, y que nos es "dado" de una manera estable. Ahora bien, esta caridad misteriosa ha manifestado su autenticidad y su inmensidad sacrificando al Hijo único en nuestro favor (Rom 8,32). ¿Cómo el Dios sapientísimo hubiera podido decidir esta inmolación si hubiera previsto que iba a terminar en un fracaso? Porque este "propio Hijo" de Dios es el Amado por excelencia (Ef 1,6), el Hijo de su amor (Col 1,13). Y he aquí que, por la gracia y la fe, los cristianos son incorporados a ese Hijo amadísimo, son ya desde ahora metamorfoseados en El. Dios les ha predestinado a estar unidos y a ser asimilados a El eternamente. Por consiguiente, no los mira más que en y a través del Hijo de su predilección. Su amor alcanza en un mismo objeto al Hijo primogénito y a los hijos adoptivos. ¿Puede imaginarse seguridad más absoluta? Tanto más cuanto que Cristo nos ama a su vez con el mismo amor que su Padre[3]: "Persuadido estoy... de que ninguna criatura podrá separarnos de la caridad de Dios, que está en Cristo nuestro Señor" (Rom 8,39). No hay mejor "consolidación" de la vida cristiana que remitirse a esta ἀγάπη eterna (2 Tes 2,13.16), que meditar lo que significa muy concretamente ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ. A buen seguro que esta enseñanza, poco acentuada en los Sinópticos, es la revelación principal de Pablo en el Nuevo Testamento.

Si el Apóstol ha recibido la misión de proclamar el misterio de la caridad eterna de Dios, no separa nunca al Padre y al Hijo en su benevolencia gratuita para con los hombres, hasta el extremo de que los asocia en un solo objeto como causa de todos los dones de la salvación: Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἡμῶν, ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα

3. 2 Tes 2,16; Rom 8,35-37; Gal 2,20; Ef 5,2,25.

ἀγαθὴν ἐν χάριτι, παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ (2 Tes 2,16-17). Este versículo bastaría por sí solo para probar la divinidad de Cristo, al obrar *ex aequo* y con idéntica caridad que su Padre (cf. Ef 6,23). Es también muy notable que el Señor Jesús sea nombrado en primer lugar; es porque, de hecho, es el primero en la devoción del Apóstol y en la de los cristianos. Si el Padre nos ama desde toda la eternidad y si El está en el origen de la decisión y de todos los medios de la salvación, ésta ha sido realizada por Cristo, especialmente por su muerte redentora del pecado. Ahora bien, San Pablo entiende el Calvario como el acto más expresivo de la caridad. Es no sólo un amor gratuito y liberal, sino un amor que se manifiesta y, sobre todo, que se sacrifica. Habiendo exigido Jesús de los hombres que renunciasen a sí mismos para unirse a Dios, El mismo definiría su vida como un servicio y como una inmolación en beneficio de los hombres, y el Apóstol interpreta esa donación total como una ἀγάπη perfecta. Puesto que la salvación de cada creyente depende concretamente de ese sacrificio del Salvador, la vida cristiana se alimentará inmediatamente de esta caridad de Cristo: "Yo vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí"[4]. El objeto del acto de fe es, a la vez, la divinidad del Crucificado y el amor que le llevó a querer morir. Vivir en la Iglesia y en el camino de salvación es alimentarse de esta convicción y hacer de ella el resorte de la vida moral. Porque equivale a confesar que el sacrificio de la cruz es eficaz para purificar los pecados, pero sobre todo es comprender que la auténtica caridad es una inmolación; de manera que ella reclama una *redamatio*, y del mismo tipo, es decir, la donación total de sí mismo a Cristo.

4. Gal 2,20. Gracias a esta encarnación histórica, concreta, de la *agape* divina en Cristo, la religión de san Pablo —tan elevada en la contemplación del misterio de Dios, de su eterno designio y de la predestinación— evita ser una gnosis; no hay cosa que aborrezca tanto el Apóstol como este género de especulación mística sobre el amor y otros temas (cf. 1 Cor 1,18ss), imaginación de mujeres (1 Tim 4,7).

He ahí por qué San Pablo asocia ἀγαπᾶν y παραδιδόναι, y sobre todo por qué presenta esta muerte por amor, en las secciones parenéticas, como el modelo inmediato de la vida cristiana. Pudiera adelantarse esta paradoja, esencialmente evangélica: Vivir es morir, porque eso es amar. Siempre sucede que, cuando se trata de definir las relaciones fraternas en una comunidad, el Apóstol apela para ello a este ejemplo que constituye la suprema ley moral: καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν (Ef 5,2). Los maridos amarán a su mujer καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς (Ef 5,25). La formulación insiste en la espontaneidad de la donación y en su generosidad a favor de aquellos que son amados; y tales son los sentimientos que deben inspirar a los cristianos en su conducta diaria: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Flp 2,5).

Si toda la vida cristiana está imperada y literalmente inspirada por la caridad de Cristo crucificado, no está ligada a un pasado más o menos lejano, ni tampoco a un modelo fijado de una vez para siempre. La caridad es de suyo un amor duradero, permanente. Ahora bien, Cristo resucitó y continúa practicando su amor en favor nuestro; y el creyente sabe que el Señor celestial intercede continuamente por él, tomando en cierto modo su defensa contra todo posible acusador (cf. Ap 12,10). En la θλῖψις o el πειρασμός que constituye la vida normal del fiel, éste es consciente de estar ahora y siempre envuelto, protegido por esta ἀγάπη del Salvador: "¿Quién nos separará de la caridad de Cristo?... En todo caso salimos supervencedores por aquel que nos amó, διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς" (Rom 8,35.37). Esta donación del Salvador por medio del amor vivo es una de las más bellas que puede darse en el Hijo de Dios. Es la propia de la fe, que discierne, más allá de los hechos, el sentimiento que los inspira; es la propia de la gratitud, que no duda del amor de que uno es objeto.

Frente a estas copiosas afirmaciones sobre el amor de Dios y de Cristo para con los cristianos, la *redamatio* de éstos está relativamente poco subrayada. Es un

nuevo rasgo de la originalidad de San Pablo con relación a los Sinópticos e incluso con relación a los Setenta. Estos resumían la vida del fiel en un amor de gratitud y de adoración hacia Yahvé; el Señor prescribía no amar más que a Dios y menospreciar todo lo restante; pero el Apóstol prefiere definir la vida cristiana por la fe, es decir, por la adhesión del alma, del corazón y de toda la vida a la revelación evangélica. Para él es la πίστις —comprendiendo con esta palabra la fe, esperanza y caridad— lo que realiza este compromiso.

A pesar de todo, los cinco o seis textos que expresan el amor de los fieles a Dios o al Salvador son especialmente densos: "Los que aman a Dios" es una definición de los cristianos [5]. El verbo está en indicativo presente, porque se trata de la condición actual y de alguna manera específica de una categoría determinada. Dentro de toda la humanidad, los creyentes se distinguen por ese amor. Los contemporáneos del Apóstol debían de captar mejor que nosotros la originalidad y la audacia de su denominación, puesto que Aristóteles había declarado que era ridículo pretender amar a Dios vista la desproporción radical de los compañeros [6]. Pero, precisamente, no se trata de la φιλία, que requiere la igualdad entre los que se aman, sino que se trata de ἀγάπη. Ahora bien, ésta puede darse no sólo de inferior a superior, sino que, según el uso de los Setenta, encierra un amor de adhesión, de fidelidad y de obediencia del hombre para con Dios. Allí donde los paganos empleaban εὐσέβεια para expresar su religión y su gratitud para con la divinidad, habla San Pablo de ἀγαπᾶν. Este verbo evoca las mismas realidades, pero especificándolas cristianamente; no brotan ya de la naturaleza y de la voluntad humana; es Dios quien las infunde: "Si alguno ama a Dios —εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεὸν—, ése ha sido conocido por El" (1 Cor 8,3). La caridad del fiel no es posible más que en función de la elección —el conocimiento amoroso— preliminar de Dios. Na-

5. Τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν (Rom 2,28; cf. 1 Cor 2,9; 8,3); μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον (Ef 6,24).
6. Cf. *Prolégomènes*, p. 21.

die se da la caridad, que es patrimonio de un número reducido, porque supone el llamamiento a la fe y el mismo don de ese amor: "La caridad ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo" (Rom 5,5; cf. Ef 6,25). Así, no basta con estar informado del amor gratuito y generoso de Dios, ni de la vida y muerte de Jesús para amarles a cambio de ello. Es Dios el que discierne a aquellos por quienes quiere ser amado y el que les da la posibilidad de responder a su caridad, es decir, de franquear el abismo que separa a una criatura de su trascendencia.

Sabemos que, mediante un renacimiento, que engendra a un hombre nuevo, Dios acrecienta el número de sus hijos (Rom 8,29), les ama exactamente lo mismo que un Padre a sus hijos, ὡς τέκνα ἀγαπητά (Ef 5,1), y que éstos, de manera semejante, son aptos para amar a Dios como a su propio Padre (Rom 8,15-16). Por consiguiente, su vida íntima se definirá por esta relación de caridad o de piedad filial, que conservará siempre un matiz de cultual de adoración y de donación, a imitación de la vida de Cristo, que fue un perpetuo homenaje de sumisión a la voluntad del Padre, περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας (Ef 5,2). Los "que aman a Dios", según San Pablo, son "hijos que adoran" a su Padre, en unión con el Hijo primogénito, el adorador perfecto.

Amor de preferencia exclusiva, de servicio y de gratitud al que Dios no es insensible. En esta reciprocidad de amor, en la que el Padre tiene toda la iniciativa, El no se deja vencer en generosidad. Toma muy en serio, si se puede hablar así, el humilde homenaje y la fidelidad de sus hijos. Desde ahora, a todo lo largo de su vida, hace concurrir todas las cosas para su bien (Rom 8,28); pero sobre todo les reserva en el cielo una bienaventuranza que excede a toda expresión (1 Cor 2,9). La caridad presente de los fieles es rica en esperanza, y hay un vínculo intrínseco entre ἀγάπη y δόξα[7].

---

7. εἰς δόξαν ἡμῶν... τοῖς ἠγαπῶσιν αὐτὸν (2 Cor 2,7-9); ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν... ἵνα παραστήσῃ... ἔνδοξον (Ef 6,25-27); cf.

Así como el amor de Dios y el amor de Cristo para con los hombres son inseparables, así los cristianos que se consagran a Dios en cuerpo y alma por medio de la caridad, son designados de manera equivalente como "los que aman a nuestro Señor Jesucristo" (Ef 6,24) o "los que aman su venida" (2 Tim 4,8), es decir, los que están unidos a El en la vida y en la muerte, no tienen más ambición ni deseo que el de pertenecerle y estar en su compañía. Todos estos textos implican preferencia y elección exclusiva[8], pero sobre todo permanencia, estabilidad. Cuando se ama por caridad, de suyo es para siempre, indefectiblemente, ἐν ἀφθαρσίᾳ (Ef 6,24); ni la misma muerte puede interrumpir ese amor (1 Cor 13,8.13). Nada hay tan apto como la *agape* para hacer pasar de la tierra al cielo, de este mundo al otro.

Es sorprendente, a primera vista, que la caridad, cuando se dirige al prójimo, conserve exactamente el mismo carácter que cuando tiene a Dios por objeto: un amor cultual, una consagración, un servicio y un don. Es exactamente lo que se dice en Gál 5,13: "Que, por la caridad, os hagáis esclavos religiosos unos de otros". Lo mismo que para con el Señor, la ἀγάπη para con el prójimo es como una deuda que jamás se puede pagar enteramente (Rom 13,8.9; Flm 19). Estas expresiones no se pueden entender debidamente más que si el prójimo —a quien no se conoce ya según la carne (2 Cor 5,16)— es considerado como un sustituto del mismo Dios (cf. Mt 25,31-46; Mc 9,37), al menos si Dios impone a sus fieles el amar a los demás hombres en nombre del amor que se le profesa a El mismo. Ahí está lo esencial de la moral del reino de los cielos fundado por Jesús, y eso es lo que San Pablo repite a porfía: "De Dios habéis sido enseñados a amaros unos a otros" (1 Tes 4,9); el Apóstol no se refiere solamente al precepto del Antiguo Testamento y promulgado de nuevo por el Salvador, sino a lo que la teología cristiana tiene de

---

Ef 2,5-6, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς... συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις; 2 Tim 4,8 ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος... τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ.

8. Comparar con Demas que abandona a Pablo, prefiriendo al mundo presente, 2 Tim 4,10.

más específico: El amor principal de Dios, la muerte redentora de su Hijo, la vocación a la salvación de los "amados". Toda esta manifestación de *agape* sugiere, ciertamente, el reconocimiento amoroso de los "elegidos", pero parece que les impone, en primer lugar y sobre todo, amar a los hermanos. Objetos de la caridad divina, cuya revelación y beneficio poseen, los cristianos deben amar, a su vez, al prójimo. De esta manera, su *agape* conserva el mismo carácter de iniciativa, de gratuidad y de don que el amor de Dios y de Cristo con respecto a ellos. Si se expande en virtudes morales múltiples, ella pertenece a un orden infinitamente superior a sus "obras".

Este amor fraterno es la misma vida cristiana, en cuanto vida de Dios en las almas, lo mismo que era la vida de Jesús en la tierra. Efectivamente, así como la ἀγάπη de Dios es en Cristo (Rom 8,39) cognoscible y activa, de manera semejante, para el Apóstol, esa misma caridad está en el cristiano dirigiéndose y consagrándose al prójimo, conservando el carácter descendente y dinámico de su origen divino. El creyente vive de caridad fraterna porque vive de Dios. Por consiguiente, se le puede considerar como una representación visible (cf. συνίστησιν, Rom 5,8), o mejor como una actualización, como el sacramento viviente de la ἀγάπη divina[9]. "Haceos, pues, *imitadores* de Dios, como hijos amados, y *camindad en caridad;* como también Cristo os amó y se entregó por nosotros, como oblación y sacrificio a Dios, en olor suave" (Ef 5,1-2). Según el contexto, se trata del amor fraterno, y el ejemplo de Cristo concreta que ese amor debe llegar hasta la donación total de sí mismo; pero inmediatamente se añade que la caridad del Salvador en la cruz era un sacrificio ofrecido a Dios. ¡No hay ningún texto más expresivo de la moral cristiana: περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ! Fórmula extre-

9. "Si Pablo puede llamar *agape* al amor del cristiano por su prójimo, es porque también aquí se trata de la *agape* divina que se propaga y se sirve como de un órgano del hombre pneumático, del cristiano" (A. NYGREN, *op.c.*, p. 109). "In Christentum ist die Bruderliebe nichts anderes als die Wiederspiegelung der im Menschen lebenden Liebe Gottes" (H. PREISKER, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes*. Giessen, 1930, p. 50; cf. pp. 53-54).

madamente densa, porque define una moral filial. Los cristianos son auténticos hijos de Dios; serán perfectos en la medida en que sus sentimientos y su conducta se asemejen a los del Padre celestial. Ahora bien, la caridad es el rasgo característico de la semejanza. Pero esta *agape*, si consiste en darse a los prójimos, como Dios y Cristo se dan a ellos, es, a la vez una *redamatio* de Dios, porque Jesús, al amar a los hombres, se sacrificaba, προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ. De ahí puede sacarse la consecuencia de que la caridad para con Dios y para con los hombres no constituye un doble amor, sino uno solo; y que sus dos objetos no son realmente disociables, porque con un mismo acto alcanza a uno y a otro.

Esta identidad permite explicar las fórmulas absolutas de Rom 13,8-10; Gál 5,14: El que ama a su prójimo cumple íntegramente la Ley. Todos los preceptos se resumen y culminan en el amor del prójimo. La plenitud de la Ley es la dilección fraterna... No se ha hecho mención de la caridad para con Dios; pero, en verdad, ésta es el alma, la fuente, así como el fin de aquélla. En el plano de la moral práctica —como la ἀγάπη es eminentemente operativa—, el hijo de Dios se define: Un hombre que se consagra al amor de su prójimo. Pero ¿por qué y cómo lo hace? Por una parte, Dios se lo pide (θεοδίδακτοί, 1 Tes 4,9); ahora bien, lo esencial de la *agape* bíblica es hacer la voluntad de Dios. Por otra, la obligación natural impuesta a un hijo es la de imitar a su Padre, y el cristiano, al amar a Dios, adopta espontáneamente las costumbres divinas: El Padre de Jesucristo es bueno y se comunica: sus hijos, convencidos de esa bondad y contemplándola en su difusión y en su manifestación, aman a su vez con la misma generosidad, puesto que la de ellos está motivada por la suya. Es decir, que la caridad para con el prójimo se caracteriza tanto por su lucidez como por su carácter voluntario; al amar a los hermanos, el cristiano quiere amar a Dios y se gobierna con sus ejemplos; esto es lo que el Apóstol llama la ἀγάπη μετὰ πίστεως (Ef 6,23; cf 1 Tes 3,6).

Tan cierto es esto, que el Apóstol propone como modelo inmediato de la caridad fraterna a Cristo Jesús amando a los hombres, glorificando a Dios (Ef 5,1-2,25-33). No se podría subrayar más claramente el valor cultual de ἀγαπᾶν, y esta es la razón de que el Apóstol la asocie con tanta frecuencia a la santidad y a la pureza[10]. Para comprenderlo plenamente, es necesario recordar de nuevo, no sólo que ese amor, infundido por el Espíritu Santo, es de origen divino, sino que Cristo vive en el cristiano y, por consiguiente, que es El quien ama en cualquier circunstancia que se presente. Si, por ejemplo, el marido ama a su mujer, será con el respeto que Cristo tenía por la Iglesia, a la que quería gloriosa, limpia de toda mancha, inmaculada. Esto es lo que explica también que, incluso de hombre a hombre, no se mencione la caridad más que de superior a inferior, al menos cuando conserva la iniciativa de los dones; esto será siempre un amor de superabundancia, porque es el amor de Dios y de Cristo el que se difunde sobre la tierra. Por tanto, en la pareja marido y mujer, la caridad no será atribuida más que al marido, porque él es la cabeza[11].

---

10. Amar a su propio cuerpo, o a sí mismo (Ef 5,28,33), debe comentarse por tanto mediante 1 Cor 6,20, δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν (cf. 10,31; Rom 14,6; Ef 1,12; Flp 1,11).

11. Col 3,19; Ef 5,28-33. Sobre el amor de las mujeres por su marido, sólo se mencionará φίλανδροι (Tit 2,4). Según mi opinión, se debe a este aspecto gratuito, dadivoso, autónomo de la caridad propiamente dicha, el que san Pablo hable tan poco de la caridad para con Dios a pesar de que es ésta la que predomina en el AT; pero no sucede esto —como piensa Nygren— porque en él no sería posible más que el *eros* del hombre para con Dios. De aquél a Este hay aclamación, adoración, gratitud; cosa que pertenece a la más pura *agape* como de ello dan fe los Sinópticos. Pero, para san Pablo, es necesario que la caridad permanezca espontánea y que en cierto modo sea la primera a fin de que sea auténtica; por consiguiente, cuando los cristianos son designados como los que aman a Dios, se piensa que es El quien realiza este acto de re-conocimiento respecto de ellos: concediéndoles su gracia a cambio de eso (Ef 6,24), favoreciéndoles con su providencia (Rom 8,28), premiándoles con el cielo (1 Cor 2,9). Esta iniciativa humana parece tan sorprendente que reclama el correctivo de 1 Cor 8,3. Porque, en realidad, "Dios tiene la iniciativa. Es El quien establece la relación; ésta queda fijada de una vez para todas en Rom 8. Lo que decide es su intención, su elección, su llamamiento; de El viene todo, todo lo que puede llamarse ἀγάπη. El amor del ἀγαπῶν τὸν θεόν no es otra cosa que

Amor viril, por ser amor "cristiano", la caridad fraterna, por dadivosa y sacrificada que sea —κόπος τῆς ἀγάπης (1 Tes 1,3)— se aureola de ternura, porque Cristo alimentaba a la Iglesia y la rodeaba de cuidados como se hace con una esposa; y de esta manera quería también el propio San Pablo a los fieles[12]. Lo mismo que la *agape* exige renuncias personalse (Rom 15,1-3), otro tanto sus manifestaciones o sus frutos se caracterizan por la benignidad, la mansedumbre, la paciencia, la afabilidad, la paz, la compasión y hasta el gozo[13]. Notas desconocidas del Antiguo Testamento y sorprendentes si se piensa en el amor tan grave y hasta tan trágico de Dios para con nosotros, pero que el Apóstol ha descubierto en Cristo, que de alguna manera ha humanizado la ἀγάπη por su encarnación y toda su vida terrena, ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (Tit 3,4). Si el Apóstol insiste sobre este aspecto de la caridad, es porque lo considera sobre todo como una filadelfía (1 Tes 4,9). Todos los hijos de Dios son hermanos entre sí, y su *agape* es una dilección fraterna y recíproca. He ahí por qué se indigna —como ante el escándalo supremo— por cualquier escisión en el seno de la comunidad cristiana. Dividirse y oponerse entre hermanos en los que vive y a quienes ama el Señor (1 Cor 12,27), es como si se descuartizase a Cristo (1 Cor 1,13; cf. 6,1-8). Sólo la caridad edifica el cuerdo de Cristo (1 Cor 8,1) y constituye la vida espiritual. Faltar a ella es perderlo todo (1 Cor 13,1-3); poseerla es tener la integridad

---

la refracción inmediata del amor celestial, que es irradiado sobre el κλητός. Con más exactitud, es un acto de decisión, como el acto fundamental del mismo amor" (STAUFER, art. ἀγαπάω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, p. 50). Pero bajo este punto de vista, la caridad del hombre no puede por menos de ser de la misma naturaleza que la de Dios. Por otra parte el *Pneuma* divino da a esta ἀγάπη recibida y agraciada el convertirse en activa y eminentemente personal ἀγάπη ἐν πνεύματι (Col 1,8; cf. Rom 15,30; Gal 5,22). Se ve de esta manera cómo la caridad del creyente posee una autonomía real que no puede hacer sombra a la soberanía absoluta de la iniciativa divina. P. BONNARD no tiene razón cuando escribe: "Convertir el amor en el éxito religioso de la fe y darle un valor independiente de la fe, es caer en un nuevo legalismo" (*L'Épitre de saint Paul aux Galates.* Neuchâtel-Paris, 1953, p. 105).

12. 2 Cor 11,1; 12,15; cf. 1 Tes 2,7-8.

13. Gal 5,22-23; 1 Cor 13,4-7; Ef 5,31-6,2; Col 3,12-15.

de la perfección —ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Col 3,14)— puesto que es vivir como Cristo en cuanto hijos de Dios.

* * *

La religión paulina descansa sobre el amor principal, gratuito y permanente de Dios, que ha elegido a sus fieles que perdona los pecados y que les concederá la salvación escatológica. Cristo es la realización histórica de ese amor al servicio de los hombres y que se sacrifica por ellos. El creyente no sólo está instruido sobre ese misterio y sobre ese hecho, sino que ha sido engendrado a una nueva vida y transformado por esa caridad activa. En el bautismo ha adquirido un nuevo ser en Cristo, que tiene sus propias leyes de existir y de obrar, "en novedad de vida", es decir, santamente, divinamente. Dios, Cristo, el Espíritu Santo habitan en él, le inspiran y le mueven por medio de su misma caridad; de manera que la vida cristiana, participación de la vida trinitaria, será una vida para Dios, en Cristo, bajo la moción del Pneuma divino[1].

Por estar tan vitalmente unido a la caridad divina, el creyente no puede por menos de definirse, a su vez, por medio de la *agape*. Esta es el valor cristiano supremo (1 Cor 13,1-3.13) y absoluto, porque —plenitud— no está nunca determinada por su objeto; aparece como una espontaneidad pura, que tiene su exigencia interior de expansión y de donación; expresión del "ser cristiano", imperará, por tanto, toda su conducta, sus orientaciones, sus objetos y sus maneras. La moral, antes que la observación de los preceptos o la práctica de las virtudes, será la vida y la expansión del hombre regenerado, del hijo de Dios, el dinamismo de un amor.

No se puede comprender la "ética de la caridad" paulina si no se reconoce el realismo de la adopción divina, que hace del cristiano un ser autónomo, colocándole por

1. Cf. C. Spicq, *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul.* París, 1957.

completo en la empresa vital de Dios [2]. Más exactamente, el "hombre interior" es el mismo creyente, que no pierde nada de su personalidad y de su consistencia humana, sino que Cristo vive en él, y él es movido, "actuado", por el Espíritu Santo. De manera que la ἀγάπη conservará en toda su vida moral la misma espontaneidad gratuita y la generosidad que tiene en Dios. Se la podría concebir como una autodeterminación de la voluntad que inspira y determina toda la conducta cristiana, a imitación del amor que, en el Padre celestial, decide la elección, las decisiones y las realizaciones. Lo mismo que en Dios, la *agape* es la expresión de la naturaleza interior del cristiano; y puesto que este hombre interior se renueva de día en día (2 Cor 4,16), su caridad es verdaderamente el principio de ese *motus ab intrinseco* que es la vida. He ahí por qué el Apóstol considera como sinónimos imitar a Dios o caminar en y por caridad. Cuanto el creyete ame más libre y espontáneamente tanto más auténtico, divino, será su amor. Es apto —y ahí radica el misterio de su eminente grandeza— para tener una iniciativa en la caridad análoga a la de Dios; puesto que verdaderamente ha resucitado ya con Cristo y ya no vive según la carne, sino en el mundo celestial (Col 3,1-3; Flp 3,20). El esfuerzo de su vida moral consistirá en adquirir esa "libertad" incondicional [3] en la que el puro dinamismo, que caracteriza a la ἀγάπη, puede desplegarse.

Inspiradora y estimuladora de todo el obrar del hombre nuevo, la caridad tiene una extensión universal y no se puede imaginar un feudo que le sea extraño, ni siquiera el de las más humildes relaciones familiares. Pero por caracterizarse su naturaleza propiamente divina por la iniciativa y la gratuidad, y porque nadie vive para sí mismo (Rom 14,7), se ejercitará de manera privilegiada frente al prójimo. Si San Pablo da la impresión de unificar y finalizar toda la moral cristiana en función del amor frater-

2. En la καινὴ κτίσις, es Dios el que realiza el querer, el poder y el obrar, Flp 2,13.

3. εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης των τεκνῶν τοῦ θεοῦ, Rom 8,21; Gal 5,1,13.

no[4], es porque, frente a los demás hombres, el creyente puede amar de una manera semejante a la de Dios y a la de Cristo, dándose, sacrificándose espontáneamente en favor suyo. Entonces obra como verdadero hijo que imita a su Padre; manifiesta lo que es: un ser amante y generoso que obra por el bien de sus hermanos; su conducta moral no es más que un despliegue y una prueba de la caridad que le es infundida, así como la conducta de Dios no es más que una manifestación de su misteriosa ἀγάπη[7]. Desde que San Pablo pronuncia la palabra caridad, lo ha dicho todo, lo mismo sobre lo que Dios realiza para la felicidad del hombre que lo que éste ha de cumplir en favor de su prójimo; ha definido el alma de la moral cristiana. Aquí abajo no hay otra cosa que hacer más que amar. Ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχωμεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας[6], μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως (Gál 6,10). Todas las virtudes podrán ser designadas como ἔργον τῆς πίστεως[7]; pero, en ese caso, la fe significa la adehsión a ese misterio del amor divino del que la caridad cristiana es la práctica y el último fruto.

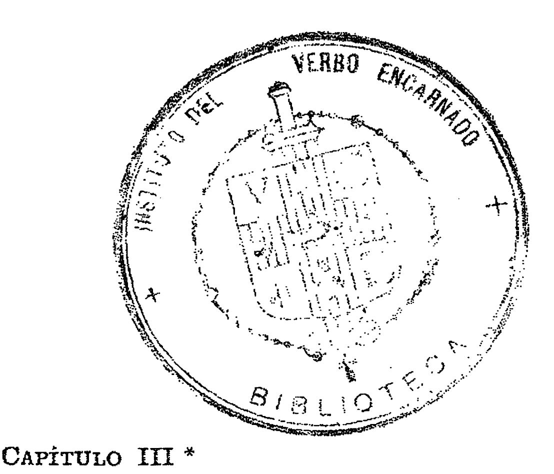
---

4. Cf. H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums*. Gütersloh, 1949, pp. 76ss.; 184 ss.

5. "Si practicas la beneficencia, fíjate, eres semejante a tu Creador" (*Lev. Rabba*, 34). El Judaísmo pone el acento sobre las obras, mientras que Jesús y san Pablo lo colocan en la intención profunda, en la misma caridad.

6. *A imitación* de la *agape* divina.

7. 1 Tes 1,3; cf. Rom 2,6-7.



Capítulo III *

EL SUSTANTIVO ἀγάπη EN LAS EPISTOLAS DE SAN PABLO

Raro en los Sinópticos, el sustantivo ἀγάπη se encuentra setenta y cinco veces en San Pablo (y dos veces en Heb). Este uso no es solamente sobreabundante, sino

---

* Damos en nota la introducción que el P. Spicq pone al frente del segundo tomo de la edición francesa. En la edición española esta introducción aparecería como carente de sentido, desde el momento en que se continúa la segunda parte sin interrupción. Pero como esta nota introductoria tiene un indiscutible valor doctrinal y de ambientación, se hace imprescindible conservarla. Puesta en nota no se altera la disposición de la edición española y se conservan las ideas del original (N. del T.).

Introducción. — Treinta años después de la muerte de Cristo, la Iglesia posee ya su lengua propia, uno vocabulario teológico tan amplio como preciso. El término *agape* concretamente adquiere una significación tan especial y tan densa que aparece casi como un neologismo. Movidos por las circunstancias, efectivamente, con el fin de designar los diversos aspectos de la doctrina y de la moral, los Apóstoles —San Pablo en primerísimo lugar— han colocado la caridad en todas las avenidas y en el centro de la nueva religión. Trátese de precisar las razones de la iniciativa divina enlazando con los pecadores, del don de Dios y de la venida del Hijo único, de la respuesta agradecida de los creyentes, de las relaciones de éstos en el seno de la comunidad cristiana o con los de fuera, de la misma felicidad celestial, es siempre el amor el que dice la última palabra sobre el misterio de Dios y la fuente de la vida del creyente. Todo se resume, se "recapitula" en la caridad.

también notablemente constante: Empleado ocho veces en las epístolas a los Tesalonicenses, treinta y cinco veces en las *Hauptbriefe,* veintidós veces en las epístolas "de la cautividad", todavía aparece diez veces en las "pastorales". Como consecuencia, no debemos extrañarnos de la densidad de su significación y de sus variedades de acepción. Seguramente nuestros documentos escritos no hacen más que fijar la predicación del Apóstol, y si el ἀγάπη —en su riqueza y frecuencia mencionadas— es un elemento característico del léxico de San Pablo, lo es menos en virtud de un préstamo, por profundamente asimilado que esté a la tradición de la Iglesia [1], que como la expresión adecuada del evangelio propiamente paulino. Este, en

---

A partir de aquí, resulta imposible leer el término ἀγάπη en cualquier texto apostólico sin evocar la riqueza de ese contenido teológico. Las exhortaciones morales más "prácticas" no tienen alcance más que en la medida en que su llamada al amor implica referencia a la caridad del mismo Dios y a su infusión en el corazón del cristiano, a su "dinamismo" tan ferviente y a su perennidad en el otro mundo. El primer beneficio de este volumen será el de hacernos conscientes de la amplitud de esta *realidad* del amor en el cristianismo, a la vez que nos determina el sentido de la *noción* y los matices del vocablo.

Hemos reexaminado los textos ya estudiados por los comentaristas de *Études Bibliques;* pero conforme los analizábamos en función de la *agape,* se han ido desprendiendo nuevos valores. Además, la incesante producción científica contemporánea, a la vez que presenta nuevos problemas, aporta mejores soluciones. Considerando éstas y aquellos, hemos podido presentar aquí y allá el último *status quaestionis* con la adecuada bibliografía. Nuestro esfuerzo se ha inclinado ante todo por el análisis filológico; y ya que sólo el uso muestra los matices y la riqueza de un vocablo, hemos multiplicado las referencias y citado íntegramente el mayor número posible de textos. Siendo el respeto característica fundamental de la *ágape,* ¿no deberíamos expresar el nuestro, bajo esa misma forma, para con los lectores deseosos de formarse un juicio personal?

Este volumen contiene un conjunto de análisis exegéticos que tienen su interés propio. La tercera y última serie de los *Análisis* estará consagrada a las Epístolas Pastorales, a la Carta a los Hebreos y a los Escritos de San Juan.

C. S.

1. No hay que olvidar que es en Jerusalén mismo, gracias a los helenistas convertidos desde el comienzo, donde la vida y la enseñanza de Jesús han sido traducidas y contadas en lengua griega "la que debía ser su túnica de viaje para la conquista del mundo" (*Recueil L. Cerfaux, Gembloux,* 1954, I, p. 378; cf. L. VAGANAY, *Le Problème synoptique,* Paris, 1954).

efecto, se centra en Cristo y su crucifixión. Pero la muerte del Salvador muestra, a la vez, la caridad de Dios y la del Hijo.

Los creyentes se adhieren a este amor y deben corresponder por la caridad hacia Dios y al prójimo. Antes que San Juan, es San Pablo el que ha colocado la *agape* en el centro del cristianismo.

I. *La labor de la caridad.* 1 Tes 1,3: "[2] Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν, μνείαν[1] ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν ἀδιαλείπτως[2], [3] μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς[3] ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ[4] ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν. [2] Damos siempre gracias

---

1. υμων, insertado por D, G, K, L, *lat. syr., bo., sah.*, es ciertamente una glosa.

2. El adverbio ἀδιαλειπτως está unido a μνημονεύοντες, el verbo más próximo, por Crisóstomo y la mayoría de los modernos (A. Lemonnyer, E. von Dobschütz, M. Dibelius, A. Plummer, A. Schlatter, A. Oepke, J. E. Frame, etc.), pero no dudamos en seguir la Vulgata, la Peshitta, Ephrem, Bengel. G. Wohlenberg, J. Moffatt, D. Buzy, A. Tricot, B. Rigaux, K. Staab, Ch. Masson, uniéndolo a μνείαν ποιούμενοι; esta última asociación se autoriza, en efecto, por los paralelos en *Rom* I, 9; II *Tim* I, 3 —donde se muestra que la vida de oración de S. Pablo es incesante (cf. I *Tes* V, 17); y por el uso religioso (I *Mac* XII, 11) y profano (P. *Zénon* I, 590,93, 2,3: σοῦ διατελοῦμεν ἐμ παντὶ καιρῷ μνείαν, ποιούμενοι). Sobre esta última locución, cf. *Is* XXXII, 10; *Ps.* CXI, 4; *Job.* XIV, 13; *Ef.* I, 16; P. *Lond* I, 42; P. *Zénon,* I, 59028, 5; 59076, 3, etc. En un óstracon del siglo segundo, Anio escribe: "a su dulcísimo amigo... mil saludos. Yo hago cada día por ti mis devociones a la soberana Atenas —τὸ προσκύνημά σου ποιῶ καθ' ἡμέραν παρὰ τῇ κυρίᾳ 'Αθηνᾷ— y cada día espero que aparezcas entre nosotros" (editado por J. SCHWARTZ, *Deux ostraca de la région du wādi Hammāmāt,* en *Chronique d'Égipte,* 1956, pp. 118-123). Cf. P. *Amh.* 133,2: πρὸ τῶν ὅλων ἀσπάζομαί σε καὶ εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἐδήλωσάς μοι τὴν ὑγείαν σου (IIº s).

3. D*, G, F latinizan, sustituyendo los acusativos το εργον... τον κοπον... την υπομονην.

4. Si es posible gramaticalmente referir estos genitivos personales a las tres virtudes, es mucho más probable que califiquen la única virtud de la esperanza, cuyo objeto propio es el retorno glorioso de Cristo (v. 10; cf. *Col* I, 27; I *Tim* I, 1; FR. AMIOT, *Saint Paul. Épitres aux Thesaloniciens.* Paris, 1946, p. 289; W. HENDRIKSEN, *Exposition of I and II Thesalonians,* Grand Rapids, 1955, p. 47).

a Dios por todos vosotros y recordándoos en nuestras oraciones, [3] haciendo sin cesar ante nuestro Dios y Padre memoria de la obra de vuestra fe, del trabajo de vuestra caridad y de la perseverante esperanza en nuestro Señor Jesucristo".

Si San Pablo traspone y acaba en acción de gracias a Dios el elogio tradicional de la introducción epistolar [5], resulta —en el plan tradicional— que la caridad de los neófitos, que se ha manifestado tan activa y dinámica, es don de Dios con el mismo título que la fe [6]. Si no hay que minimizar las complacencias a los cristianos que dan prueba de su amor, hay que bendecir primeramente a Dios que les ha concedido esta gracia, la de poner en obra sus virtualidades. Que Dios sea designado como Padre con motivo de esta efusión de virtudes "teologales" insinúa que no se trata de una liberalidad cualquiera, por muy generosa que sea, sino de una relación de Padre a hijo, de una procreación. ¿No serán precisamente la fe, la esperanza y la caridad —estrechamente solidarias hasta el punto de constituir una única y misma actitud del alma y de definir al cristiano [7]—, quienes caracterizarán la filiación divina? [8] Es lo que confirman tanto la apelación ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ (v. 4) como la tercera proposición subordinada que manifiesta la causa profunda de la acción de gracias: εἰδότες... (v. 4): sabiendo cómo se hace vuestra "elección". Fe, esperanza y caridad activas son el signo indudable de la autenticidad de esta llamada divina eficaz, y como consecuencia de la gracia interior. En otros términos, es por el amor religioso como se conocen los hijos de Dios.

---

5. Cf. C. SPICQ, *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales*. Paris 1947, pp. 6-18.

6. Es así como ya lo comprendía San Juan Crisóstomo: "Es Dios quien lo hace todo. También el Apóstol les enseña a conducirse modestamente, recordándoles que todo es obra del poder divino" (*P.G.* LXII, 393).

7. En su causa formal dirían los teólogos.

8. Cf. *Análisis*, I cap. I, pp. 23ss.

Todos los comentadores muestran aquí la primera manifestación de la tríada: πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς [9], pero el acento está puesto, más que sobre su cualidad de virtud, sobre su actividad, como si ellas resumieran la vida moral, o por lo menos representaran un papel preponderante. A decir verdad, estos "actos" se designan de una forma general: ἔργον, κόπος, ὑπομονή (Ap 2,2), pero parece que se precisan de una u otra virtud. La "obra" o la "actividad" de la fe es la más indeterminada. ἔργον, al designar cualquier acción, trabajo o negocio, bien podría evocar la realización global de la conducta moral del cristiano como tal, es decir, obrando bajo la luz y la inspiración de la fe [10]; es el εργον πίστεως ἐν δυνάμει, como será precisado en 2 Tes 1,11, indispensable para ser salvado (Rom 2,6-7). Por tanto, no tiene su cualidad de virtud sino gracias al dinamismo del ἀγάπη, de quien es indisociable en el dominio de la acción práctica: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη [11].

Ὑπομηνή es un vocablo mucho más técnico; salido de los Setenta, no tiene ninguno que se corresponda en el griego profano ni en nuestras lenguas modernas [12], pues designa menos una virtud singular que una actitud compleja del alma, o mejor, la orientación de la vida moral bajo la influencia de la esperanza (Rom 5,4; 8,25). Cualquiera, en efecto, que esté cautivado por una gran esperanza, no solamente la espera en su corazón, sino que no concibe la existencia más que como un despliegue de paciencia y perseverancia que permiten la realización efec-

---

9. Cf. v. 8. Apéndice I, *La triada: Fe, Esperanza, Caridad,* pp. 265ss.

10. Cf. *Ef.* II, 10. Lo que los Sinópticos llamarán "frutos" (cf. *Mt* III, 20), las Pastorales designarán como "bellas obras" (cf. C. Spicq, *op.c.*, pp. 290-297); de donde ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ (*Jn* VI, 28). En I *Cor* III, 13, τὸ ἔργον ἑκάστου corresponde a la expresión constante de los decretos honoríficos: ἴδιον ἔργον (cf. L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques,* Paris, 1938, p. 47), designando "la construcción", el edificio levantado por un mecenas. Cf. E. Peterson, ΕΡΓΟΝ *in der Bedeutung "Bau" bei Paulus,* en *Biblica,* 1941, pp. 439-441.

11. *Gal* V, 6; cf. *Heb* VI, 10, τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης.

12. Cf. C. Spicq, Ὑπομονή, *patienta,* en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1930, pp. 95-106.

tiva de sus deseos[13]. El uso bíblico introduce en esta psicología el matiz de resistencia en la adversidad y en las pruebas. Ya que el "justo" es, por definición, un ser desgraciado y perseguido, contando únicamente con la felicidad y el apoyo de Dios, su "constancia" no tiene solamente que sobreponerse al agotamiento y al cansancio engendrados por la duración, sino también a la violencia de los ataques de los malvados. Se sigue que la ὑπομονή es una mezcla de esperanza teologal y de fuerza moral; se mantiene firme y sabe resistir (*sustinere*), cueste lo que cueste. Es la virtud de los victoriosos[14].

Κόπος, que significa, en griego profano, "golpe, pena, sufrimiento", es también un térmico técnico de la lengua del Nuevo Testamento[15]. Designa tanto el trabajo apostólico, poniendo el acento sobre las fatigas y las penas inherentes al ministerio[16], como los esfuerzos prolongados y costosos de la fidelidad moral de los cristianos[17], principalmente en período de persecución; San Juan escribirá a la Iglesia de Efeso: οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον σου

---

13. Cf. IV *Mac* XVII, 4, ἡ ἐλπὶς τῆς ὑπομονῆς.

14. M. Dibelius (*An die Thessalonicher* I-II, Tübingen, ³1937) traduce ben "der ausharrende Hoffnung", pero exagera un poco al comentar: "el ὑπομονή, es el heroísmo". Cita para apoyarlo IV *Mac* I, 11: Por su coraje y su resistencia (ὑπομονή), han conseguido conquistar la admiración no solamente del mundo entero, sino también de sus propios verdugos.

15. Excepción hecha de la locución παρέχειν κόπον (*Mt* XXVI, 10; *Mc* XIV, 6; *Lc* XI, 7; XVIII, 5; *Gal* VI, 17; cf. *Sir* XXIX, 4), frecuente en los papiros, *P. Tebt* I, 21,10; *P. Princenton*, II 70,10; *B.G.U.* III, 815,6; 844,12, κόπους γάρ μοι παρέχει ἀσθενοῦντι; Papiro grecodemótico de Leide, citado por A. Deissmann (*Bibelstudien*, p. 270), ἐάν μοι ὁ δεῖνα κόπους παράσχῃ. En el siglo segundo de nuestra era, Paulina se queja a su hermano Tito de la mala conducta de su marido para con ella, γεινώσκειν σε θέλω ...ὅτι κόπους μοι παρέχει Ἀνώνιος ὁ ἐμός ἀνὴρ (Ostracon publicado por P. I. Price, en *Journal of juristic Papyrology*, IX-X, 1955-56, p. 161).

16. *Jn* IV, 38; I *Tes* III, 5; I *Cor* III, 8; II *Cor* VI, 5; X, 15; XI, 23; κόπος, entonces sinónimo de μόχθος (cf. *Job* II, 9, ἐκοπίασα, μετὰ μόχθων), se asocia a ἐργάζομαι (I *Tes* II, 9; II *Tes* III, 8; II *Cor* XI, 27). Cf. A. v. Harnack, Κόπος (Κοπιᾶν, Οἱ Κοπιῶντες) *im frühchristlichen Sprachgebrauch*, en ZNTW, 1928, pp. 1-10.

17. I *Cor* XV, 58: "Así, pues, hermanos míos muy amados, manteneos firmes, inconmovibles, abundando siempre en la obra del Señor (ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ Κυρίου), teniendo presente que vuestro trabajo (ὁ κόπος) no es vano en el Señor". Este texto es paralelo a I *Tes* I, 3, ya que la esperanza es evocada con la certeza de la recompensa.

καὶ τὴν ὑπομονήν σου (Ap 2,2), y el ángel proclama: ἀναπαήσονται ἐν τῶν κόπων αὐτῶν, τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν (Ap 14,13). Los confesores de la fe y los futuros mártires son animados a dar testimonio de su unión a Cristo por la certeza de que recibirán la recompensa por su fidelidad; sus "obras" les acompañan en el otro mundo. Estos usos están de acuerdo con los de los papiros, donde las expresiones μετὰ κόπον (*P. Oxy.* XII, 1482,6), μετὰ πολλῶν κόπων [18] señalan las grandes dificultades superadas en la realización de una empresa.

En lo sucesivo, la simple mención de la "obra" de la fe se encuentra precisada, e incluso la de la "constancia" de la esperanza. No se trata solamente de ser fiel, de corresponder a la voluntad de Dios, ni incluso de perseverar en la espera de la parusía (2 Tim 4,8), sino de triunfar de todos los obstáculos y, si se presenta el caso, de resistir hasta la sangre [19]; por lo menos el cristiano deberá poseer tanto de iniciativa como de energía si quiere satisfacer enteramente y con éxito las obligaciones de una vida moral singularmente austera [20]. El Señor había prevenido a sus discípulos que se comprometían en un "camino estrecho" [21]. Para San Pablo, la vida cristiana es un trabajo arduo; no se puede aceptar su disciplina y sus exigencias sin pena ni sufrimientos [22].

---

18. *P. Amh* II, 133,11; cf. *Testamento de Isacar,* III, 5, διὰ τοῦ κόπου.

19. *Heb* XII, 4. Cf. la unión κοπιάω y ἀγωνίζομαι, *Col* I, 29; I *Tim* IV, 10; II *Clement* VII, 1.

20. En *Pap. Maspéro,* XXXII, 50, κόπος está unido a σκυλμός. La unión κόπος-πόνος es frecuente (*Ps* IX, 28; *Jer* XX, 18; *Hab* I, 3; I *Tes* II, 9; II *Tes* III, 8; II *Cor* XI, 27. Cf. R. CH. TRENCH, *Synonyms of the New Testament,* Londres, [12]1894, pp. 378-379).

21. *Mt* VII, 14, τεθλιμμένη ἡ ὁδός. La "vía" es la aplicación, la exteriorización de la doctrina.

22. Si κόπος significa "trabajo" manual en *Gen* XXXI, 42 (Cf. I *Cor* IV, 12; II *Tim* II, 2; y las inscripciones mostradas por A. DEISSMANN, *Licht vom Osten,* Tübingen, [4]1923, pp. 265-266: "después de haber arduamente trabajado — μετὰ το πολλὰ κοπιᾶσαι"); y "carga, peso" en *Deut* I, 12 (Cf. F. GRYGLEWICZ, *La valeur morale du Travail manuel dans la terminologie grecque de la Bible,* en *Biblica,* 1956, pp. 314-337) ,es empleado casi en todas partes, en la LXX, con el sentido de "pesar, aflicción, sufrimiento (cf. *Job* III, 19; IV, 2; v. 6,7; XI, 16; *Ps* XXV, 18; LXXIII, 5; CXXXVIII, 16; XC, 10; XCIV, 20; CVII, 12; CXL, 10; *Mal* II, 3; I *Mac* X, 15); de forma que

Habiendo concluido la determinación de estos vocablos, podemos preguntarnos por qué San Pablo asocia κόπος y ἀγάπη. ¿No es contrario al macarismo de la caridad? Y, además, como lo observa Crisóstomo, amar no es un sufrimiento ni un esfuerzo [23]. Pero pronto añade que el auténtico amor de caridad implica elección; por consiguiente, sacrificio y renuncia. Cualquiera que esté "ligado" al Señor no puede dejar de sentir las consecuencias de esta sujeción y consagración [24]. Hay que añadir que el Apóstol pone el acento sobre el dinamismo y la omnipotencia del ἀγάπη, amor que es fuerte como la muerte, que las aguas no pueden apagar ni los ríos sumergir [25]. No solamente todo gran amor sincero es irresistible, sino que la caridad cristiana se define con el ejemplo y la revelación de la muerte del Salvador [26], y el ἀγάπη se encuentra en lo sucesivo inseparablemente unido a la cruz de tal forma, que ὁ κόπος τῆς ἀγάπης es casi sinónimo de στίγματα τοῦ Ἰησου βαστάξειν (Gál 6,17).

Una expresión elíptica de un autor debe ser entendida en función de su lenguaje habitual y de sus concepciones dominantes. El primer empleo del ἀγάπη por San Pablo no se comprende más que por referencia a su predicación de Cristo crucificado (Gál 3,1). El amor de caridad, que es un lazo religioso del hombre a Dios, como lo confirma la semejanza con πίστις [27], es del mismo tipo que el ἀγάπη del que ha vivido Cristo y ha dado prueba por su muerte. De forma semejante, por amor, el creyente aceptará las penas de la vida y se sacrificará —συνεσταυρώθη (Rom

---

podríamos ver ahí un sinónimo de λύπη. Comparar *labor* "carga" (bajo la cual se vacila), *laboriosus* "penoso", *laboro* "estar en dificultad o un trabajo" y el francés: *labour*, un trabajo particularmente duro; A. Ernout, A. Meillet, *Diccionaire étimologique de la Langue latine*, Paris, 1952, pp. 487-488.

23. Ποιος γὰρ κόπος τὸ φιλεῖν ἁπλῶς (*P.G.* LXII, 394).

24. Τοῦτο κόπον φησὶν ἀγάπης, ὅτι οὕτω προσεδέθησαν (ibid.); cf. *Mt* VI, 24; II *Cor* V, 14.

25. *Cant.* VIII, 6-7; cf. *Prolégomènes*, pp. 74-75.

26. *Gal.* II, 20; cf. *Jn* XIV, 31, ἵνα κνῷ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα ... ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.

27. Comparar *Lc* XI, 42 = *Jn* V, 42. ¿Hay que subrayar una vez más el error de Nygren, reservando este término al amor gratuito de Dos para el hombre?

6,6)— al servicio de su Maestro y de su prójimo[28]. Si el ἀγάπη es inseparable de la fe y de la esperanza en la animación común de la conducta moral, corresponde sobre todo a la primera el inspirar las elecciones y el proporcionar la energía requerida para soportar la pesada cruz que representa la vida cristiana[29].

¿Cómo el Apóstol no daría gracias a Dios por tal don, cuyas realizaciones le están presentes sin cesar en la memoria? Si la primera epístola a los Tesalonicenses, redactada hacia el 50-51, es —después de la epístola de Santiago— el primer escrito inspirado del Nuevo Testamento que nos ha llegado, no dejamos de subrayar la considerable evolución semántica que hace experimentar al sustantivo ἀγάπη, en la misma línea de la catequesis sinóptica[30].

Nos encontramos, sustancialmente, con el mismo amor religioso —todo de devoción y de fidelidad— que la "caridad" presuponía en el Antiguo Testamento; pero se ha convertido en específicamente cristiano en virtud de la situación entre la nueva fe y la espera de Jesús, *Kyrios* o Rey celeste. No es solamente su objeto el que se extiende de Dios a Cristo y al prójimo (Flm 5), sino su misma psicología se modifica, incluso su misma estructura, ya que su dinamismo y sus elecciones se orientan a una vida de renuncia y de crucifixión. El que dice "caridad" en lenguaje cristiano, dice unión a Dios, pero cuya "manifestación" consiste en un κόπος, un trabajo tan penoso como perseverante, una servidumbre, si llega el caso soportando las

---

28. Cf. I *Cor* XIII, 1ss. Es equivocadamente como G. WOHLENBERG (*Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, Leipzig, [2]1909), citando *Heb* VI, 11 como paralelo, comprende la caridad "ante todo del amor fraterno". No es lo que indica el encuadre de la fe y de la esperanza. No podemos deducir solamente por la enseñanza posterior del Apóstol, que el servicio del prójimo será una manifestación privilegiada del ἀγάπη hacia Dios.

29. *Lc* IX, 23; XIV, 27; cf. *Gal* V, 24; VI, 14.

30. Cf. ἀγαπᾶν-ἀγάπη, en *Lc* XVI, 13; *Mt* VI, 24; XXIV, 12; J. B. ORCHARD, *Thessalonians and the Synoptic Gospels*, en *Biblica*, 1938, pp. 19-24; D. BUZY, *Sant Paul et saint Matthieu*, en *Recherches de Science Religieuse*, 1938, pp. 473-478; C. H. DOOD, *Matthew and Paul*, en *The Expository Times*, LVIII, 1947, pp. 293-298; W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1948, pp. 136-146.

persecuciones[31], siempre en la participación de los sufrimientos de Cristo.

II. *Caridad y vida cristiana.* 1 Tes 3,6: "Ἄρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν καὶ εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν. Ahora[1], con la llegada de Timoteo a nosotros y con las buenas noticias que nos ha traído de vuestra fe y caridad..."

Apenas San Pablo ha dejado la joven comunidad de Tesalónica, ya desea volverla a ver (2,17). Lleno de intranquilidad por la perseverancia de los neófitos, ha querido volver a visitarlos, pero no ha podido realizar su proyecto. Entonces ha enviado a Timoteo para levantar su ánimo y obtener noticias (3,6). Precisamente ahora mismo, el querido discípulo se une al Apóstol en Corintio, portador de uno verdadero boletín de victoria[2]; el contenido de su mensaje es excelente: La vida cristiana de los convertidos es firme y perseverante; se resume en las dos virdes: fe y caridad.

San Pablo se refiere de forma clara a la introducción de su carta, donde bendice a Dios por las obras de fe y los trabajos de la caridad de los tesalonicenses (1,3). Es decir que fe y caridad están intrínsecamente ligadas y

31. II *Tim* III, 12, πάντες δὲ οἱ θέλοντες ζῆν εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται.

1. Nuestra insistente traducción quiere dar la posición enfática de ἄρτι y el momento sicológico que cierra una espera ansiosa. ἄρτι (*modo,* Ambrosiaster; 1, νῦν v. 8) expresa el presente inmediato, cf. *Mt* IX, 18 (*modo, Vulg*); *Gal* I, 10; IV, 20; *Ap* XII 10; *B.G.U.* II, 594, 6: μετὰ τὸν θερισμὸν ἐργολαβήσομαι, ἄρτι γὰρ ἀσθενῶ (I[er] s. de nuestra era).

2. εὐαγγελίζειν tiene casi siempre en S. Pablo la acepción religiosa técnica: predicar el Evangelio (cf. Gal I, 23, εὐαγ. τὴν πίστιν); pero guarda aquí su acepción etimológica: anunciar, publicar una buena noticia; cf. I *Sam* XXXI, 9; II *Sam* I, 20; XVIII, 19,31 *Lc* I, 19; II, 10. Crisóstomo señala principalmente el matiz del verbo: "Observa la inmensa alegría de Pablo. No dice ἀπαγγείλαντος [*annuntiante,* Vul; cf. *Ps* XL, 10; I *Tes* I, 9; I *Cor* XIV, 25], sino εὐαγγελισαμένου, es decir: que trae noticias felices; tanta importancia concedía a su estabilidad y caridad". *P.G.* LXII, 417).

tienen a Dios por objeto; podemos, pues, retener el comentario de San Juan Crisóstomo: "Se alegra de su caridad, pues es el signo de su fe, σημεῖον τῆς πίστεως"[3]. Esta conexión es tanto más cierta cuanto que, en el v. 5, Timoteo había sido enviado a Tesalónica para darse cuenta de la vida religiosa de los fieles, εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν. Es claro que el ἀγάπη —añadido al v. 6— no es más que una manifestación, un llevar a la práctica la fe; tenemos que comprenderla, por consiguiente, como una unión cultual a Dios, que se ejerce, se prueba en una fidelidad perseverante, inspirando toda la vida moral. Pero la continuación del versículo muestra de qué forma el amor del prójimo es su elemento preponderante, ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε, ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν. A pesar de las calumnias que los adversarios de San Pablo le dirigen, los convertidos permanecen unidos a su Padre[4]. Este respeto y fidelidad son la mejor prueba de la autenticidad de su virtud de caridad para con Dios.

Sea como fuere, el acercamiento entre los v. 5 y 6 muestra que la vida cristiana puede resumirse tanto en la sola fe como en la fe y la caridad; es lo que confirma todavía la fórmula del v. 7: el Apóstol se declara consolado y lleno de actividad por este buen testimonio proporcionado por Timoteo, διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως (cf. 5,10). Es claro que la adhesión de fe está toda impregnada de amor hacia Dios.

Quedamos, sin embargo, sorprendidos de que la esperanza no sea mencionada, tanto más cuanto que San Pablo sabe los θλίψεις padecidos por los fieles (v. 3); pues

3. *Ibid.* Igual SANTO TOMÁS: "Retulit Timotheus bona eorum pertinentia ad Deum et apostolum. Ad Deum fidem et charitatem...", y E. VON DOBSCHÜTZ, *Die Thessalonicher Brief*, Göttingen, ²1909, p. 140. Teodoreto distingue la fe = τῆς εὐσεβείας τὸ βέβαιον, y la caridad = πρακτικὴ ἀρετή lo que ha debido inspirar a J. E. FRAME (*A critical and exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, Edinburgh, ³1946, p. 131) quien entiende por πίστις la excelencia religiosa, y por ἀγάπη la vida moral. G. WOHLENBERG (*Der erste und zweite Thesalonicherbrief*, Leipzig, ²1909, p. 78) no está más acertado al comprender: fe para con Dios y caridad misericordiosa para con el prójimo.

4. Así la nota cordial y confiada, πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν.

es la ὑπομονή la que permite soportar las pruebas y persecuciones. Pero esta omisión es solamente aparente. Por una parte, la fe implica la esperanza con el mismo título que la caridad; por otra, el Apóstol evoca inmediatamente la fuerza y la perseverancia de sus convertidos: στήκετε ἐν Κυρίῳ (v. 8). Esta constancia es precisamente la que da la esperanza, puesto que San Pablo pide al Señor el garantizarla —εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν— hasta la venida del Señor, ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν 'Ιησου (v. 13).

III. *Crecimiento y fruto de la caridad para con el prójimo.* 1 Tes 3,12: "ὑμᾶς δὲ ὁ Κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας, καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ἡμᾶς. Y os acreciente y haga abundar en caridad de unos con otros y con todos, lo mismo que la sentimos nosotros por vosotros, a fin de fortalecer vuestros corazones y haceros irreprensibles [1] en la santidad [2] ante Dios, Padre nuestro, en la venida de nuestro Señor Jesús con todos sus santos" [3].

San Pablo concluye la primera parte de su carta con una oración. Pide a Cristo [4] —don y mediador de la caridad del Padre— que haga sobreabundar el amor del prójimo en la comunidad de Tesalónica. Es decir que el ἀγάπη es un don infuso; es sugerir, además, su naturaleza divina y, por consiguiente, la posibilidad de su crecimiento sin límites en el hombre.

Como todos los cristianos dignos de este nombre, los convertidos poseen esta virtud (1,3; 3,6); pero engendrados, como niños recién nacidos, al bautismo, están llamados a crecer y a llegar a la edad adulta en Cristo. El progreso de la nueva vida ha de caracterizarse ante todo en el crecimiento del ἀγάπη; también el Apóstol ruega al Se-

1. αμεμπτως, *B.L.*
2. δικαιοσυνη, *A.*
3. Αμην, *add.* א *, *A, D, lat.*
4. No se trata de Dios (Θεός, *A,* 73) sino de Cristo, como lo han comprendido *D, F, G,* que añaden 'Ιησοῦς.

ñor que extienda profusamente en sus corazones este don del amor: πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι.

La unión de estos dos verbos transitivos, en su forma optativa, poco más o menos sinónimos, constituye una fórmula redundante —pleonástica se debe decir— particularmente enérgica[5]. San Pablo, es, poco más o menos, el único autor del Nuevo Testamento que emplea πλεονάζω[6], principalmente a propósito de la χάρις que abunda en el alma de los discipulos (Rom 6,1; 2 Cor 4,15). Pero parece dar de preferencia a este verbo la idea dinámica de crecimiento, de aumento(Flp 4,17; cf. Sal 71,21); acepción que debe ser la de nuestro texto[7].

Empleado más frecuentemente como intransitivo en el Nuevo Testamento, περισσεύω significa: "estar de más, de sobra, sobreabundante"[8]. Particularmente empleado por San Pablo, sobre todo como transitivo, tiene la acepción de "proporcionar en abundancia", o sea "prolongar, multiplicar, extender sobreabundantemente". Se opone a ταπεινοῦσθαι[9] en Flp 4,12, y comporta también la idea de progreso[10], de aumento en cantidad o en calidad, de exceso (Rom 3,7; 1 Cor 15,58), y como consecuencia de perfección ; sea "sobresalir"[11]. En una comparación, signifi-

---

5. Igual asociación, II *Cor* IV, 15; cf. πληροῦν, περισσεύειν, *Rom* XV, 13; *Flp* IV, 18.

6. Intransitivo, significa: "estar en exceso, o de más" (II *Cor* VIII, 15; cf. *Pap. Lille* I, 1, v. 16; suplemento de trabajo; *P. Ryl* II, 214, 17; *Lettre d'Aristée*, 273); así: "ser sobreabundante, desbordar; transitivo, significa: "pasar la medida, amplificar". El griego profano —que emplea a menudo este verbo en una acepción peyorativa "abusar, exagerar" (cf. *Rom* V, 20)— lo aplica a la estatura del cuerpo, al exceso financiero, a una multitud que se multiplica. La acepción moral es particularmente frecuente en Aristóteles y Tucídides, cf. DELLING, *in h.v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört*, VI, 263-266.

7. Como lo confirma II *Tes* I, 3: "Hay que dar gracias a Dios por los progresos extraordinarios de vuestra fe (ὑπεραυξάνει) y por el crecimiento de vuestra caridad mutua (πλεονάζει)". Es también el ἀγάπη que II *Pe* I, 8 desea aumente.

8. *Mt* XIV, 20; XV, 37; *Mc* XII, 44· *Lc* IX, 17; XII, 15 XV, 17; *Jn* VI, 12-13; sobre el uso profano, cf. HAUCK en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 58.

9. Cf. Sir XI, 12 (πτωχεία); I Sam IX, 2 (ὑστέρησις).

10. I *Tes* IV, 1; cf. *Act* XVI 5; I *Cor* VIII, 8.

11. II *Cor* VIII, 7; IX, 8; cf. ATENEO, III, 83, πάσαις τ. ἀρεταῖς περιττεύειν; *P. Lond* 418, 4, ἵνα περισσεύῃ τὸ φόβος τοῦ Θεοῦ ἐν σοί (siglo cuarto de nuestra era).

cará "aventajar, sobrepasar"[12]. Esta sobreabundancia es a menudo el efecto de un don (Mt 13,12), principalmente cuando Dios es el bienhechor. Este no da su gracia como medida, sino que la extiende con profusión[13], lo mismo que su consuelo (2 Cor 1,5), la esperanza (Rom 15,13) y la caridad, que se obtiene por la oración. En un texto paralelo al nuestro, el Apóstol escribirá: "Y por eso ruego que vuestra caridad crezca más y más" (Flp 1,9). Como consecuencia de estas larguezas gratuitas, los cristianos deben multiplicar sus acciones de gracias[14] y abundar en la obra del Señor[15], en el celo por los carismas (1 Cor 14,12), en la limosna y beneficencia (2 Cor 8,2). Llegar a la perfección, poseer una virtud en su grado más eminente se expresara por περισσεύω: "y así como abundáis en todo, en fe, en palabra, en ciencia, en toda obra de celo y en amor hacia nosotros, ἐν παντὶ περισσεύετε καὶ τῇ... ἀγάπῃ" (2 Cor 8,7).

Del uso neotestamentario de estos dos verbos resulta que la caridad es una virtud infusa, íntimamente ligada con la χάρις, y que está hecha para crecer. Parece ser el mejor don de Dios y resumir la vida cristiana, por lo menos en su despligue y su poder de acción exterior; si es, en efecto, virtud interior insertada en el corazón de los cristianos, es de por sí exuberante, manifestándose al exterior ,ante todo en el respeto y servicio de los hermanos, en el seno de la comunidad. Es por esto por lo que San Pablo pide al Señor, a la vez, su aumento y su plenitud desbordante.

En 1,3, el ἀγάπη designaba netamente el amor religioso hacia Dios; y tal era todavía su objeto en 3,6, aunque

12. *Mt* V, 20; I *Cor* XIV, 12; II *Cor* III, 9; cf. I *Mac* III, 30; *Ecl* III, 19.

13. *Rom* V, 15; II *Cor* IX, 8; *Ef* I, 8; cf. II *Cor* IV, 15. Tenemos que recordar que la sobreabundancia de los bienes materiales y espirituales es una de las características de los bienes mesiánicos, *Is* LXV, 17-25; *Ez* X, 16-19; *Am* IX, 13; *Joel* IV, 18; IV *Esd* VIII, 52; "Praeparatum est futurum tempus, praeparata est habundantia" (edit. L. Gry, p. 268); *Hen* X, 16-19; XLVIII, 1; *Apc. Bar.* XXIX, 4-8; Filón, *De praem. et poen.* 98-107; *Testamento Levi,* 18; *Juda,* 24; *Syb.* III, 702-720; IV, 46, 187; Strack-Billerbeck, IV, 836ss; 949ss.

14. II *Cor* IV, 15 IX, 12; *Col* II, 7; cf. *Flp* I, 26.

15. I *Cor* XV, 58; II *Cor* IX, 8.

ya se orientase hacia el prójimo; pero en el v. 12 se trata explícitamente de la caridad fraterna. Esta variedad de acepciones en una misma y breve epístola confirma que el ἀγάπη no es más que una única virtud que tiene un doble objeto. Todavía se añade una nueva precisión: el amor al prójimo puede tener mayor o menor extensión y, según el caso, revestir un modo diferente. En efecto, la caridad de los tesalonicenses se dirige primeramente a sus hermanos en la fe, τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους; es una φιλαδελφία (4,9) y, por consiguiente, un amor recíproco que se manifiesta en benevolencia y en servicios mutuos [16]; pero no se limita a los correligionarios, sino que debe extenderse a todos los hombres quienesquiera que sean; de aquí la segunda zona: καὶ εἰς πάντας [17], que engloba aun a los enemigos y perseguidores. En este caso, la reciprocidad no es posible, y esta caridad es un amor puramente desinteresado y gratuito, hecho de respeto y benevolencia, expresándose sobre todo por el perdón y la oración (vf. Lc 6,28; 11,4).

Por importante que sea esta extensión universal de la caridad propiamente cristiana, el Apóstol pone más el acento sobre las manifestaciones del amor recíproco en el seno de la Iglesia, como se deduce del paréntesis que introduce en su oración: καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς. Por elíptica que sea la fórmula, no significa, ciertamente, que San Pablo pida por igual que se le aumente la caridad para con los de Tesalónica. El Apóstol no duda en proponerse como un modelo de vida en Cristo (1,6; 1 Cor 4,16; 11,1); como un padre, no prescribe a sus hijos más que lo que practica él mismo; pero sería insuficiente si tradujéramos: "Una caridad tal como la hemos manifestado con vosotros". En efecto, καθάπερ, en las epístolas paulinas, indica una forma de hacer, una manera de ser o de obrar idéntica en la copia y en el modelo [18]. Se trata, por consi-

16. Las relaciones entre judíos y paganos convertidos, en el seno de la comunidad, debería ocasionar diversos motivos de fricción, cf. V, 15.

17. Cf. *Rom* XIII, 14,17,19; *Gal* VI, 10; I *Tim* II, 1; I *Pe* II, 17.

18. *Rom* XIII, 4; I *Cor* X, 10; XII, 12; II *Cor* III, 13; I *Tes* II, 11; cf. *Heb* IV, 2.

guiente, de la evocación precisa de un ejemplo el que los fieles tienen que conformarse, y está señalado por καθ. και, que hay que entender por "absolutamente como, exactamente de la misma forma que"[19]. El Apóstol inicia en los primeros pasos hacia la vida cristiana a su nueva comunidad, y pide a Dios que le conceda un amor fraterno pleno; pero ¿cómo concebirlo y practicarlo? ¿A qué obras debe este amor orientarse? ¿De qué forma mostrarse inclinado a este amor tan especial que es el ἀγάπη? Pablo evoca su ejemplo y refiere, como cosa segura, a sus hijos las pruebas de afecto que les ha dado cuando estaba entre ellos, y que ha evocado en 3,5-12. Es una caridad esencialmente desinteresada y que se entrega toda llena de respeto, de ternura, de solicitud y de esfuerzo. Este es el tipo de amor que los tesalonicenses tienen que conservar ante sus ojos para vivir en conformidad con su condición (cf. 2 Cor 8,7).

A decir verdad, se nos presenta una virtud heróica que implica el sacrificio más completo de sí mismo en favor de los otros, pero que corresponde exactamente a la profusión del don de Dios; de aquí la conclusión y la finalidad de la oración apostólica, εἰς τὸ στηρίξαι κ.τ.λ. Es raro que la mayor parte de los modernos consideren este v. 13 como una nueva frase, uniéndolo a ὁ Κύριος del v. 12, como si Cristo, por una parte, concediese la caridad y, por otra, diese firmeza a los corazones[20] y los volviese irreprochables; en realidad, como San Juan Crisóstomo lo comprendió, εἰς τὸ στ, se une inmediatamente a τῇ ἀγάπῃ[21]. El aumento del amor religioso, fuente de toda la vida moral, resume de la Ley, finaliza en una especie de fijación, de consolidación de la vida en Cristo. Incluso no se trata solamente del perfecto cumplimiento de los "debe-

---

19. II *Cor* I, 14; I *Tes* III, 6; IV, 5.
20. στηρίζειν καρδίαν es un biblicismo, *Ps* LVII, 8; CIV, 15; *Sir.* VI, 37; XXII, 16; II *Tes* II, 17; *Sant* V, 8.
21. Lo mismo Oecumenius y Estius: "*Dominus vos abundare faciat charitate, ita ut per eam confirmet corda vestra in omni bono*". La traducción latina está lograda, pues sabemos que εἰς con el infinitivo precedido del artículo expresa el resultado obtenido: "de forma que, de manera que" (cf. C .Spicq, *L'Épitre aux Hébreux,* Paris, 1952, I, p. 368).

res" para con el prójimo y para consigo mismo[22], signo de una consagración cultual, de pertenencia exclusiva a Dios y a su servicio. Al llamar a sus hermanos y a todos los hombres a la perfección, los cristianos están, en efecto, como "hundidos" sólidamente" (στηρίζω) en la santidad, ἐν ἁγιωσύνῃ[23]; es decir, en un estado propiamente religioso, rectificados por respeto a Dios al observar su voluntad y unidos a El, ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ[24]. Esta precisión de la inocencia de los *corazones,* vecina al 1,3, sugiere que la caridad debe ser sincera. No basta el mostrarse bueno y abnegado, sino que hay que amar verdaderamente, y es "ante Dios", quien sondea los riñones y los corazones, como debe apreciarse la autenticidad y la plenitud del amor cristiano[25].

Toda luz se manifestará en la venida solemne de Cristo, ἐν τῇ παρουσίᾳ. Poco importa que esté próxima o lejana, siendo claro que el ἀγάπη está hecho para durar; es, por esencia, un amor perseverante —como estaba confirmado en los textos anteriores del Nuevo Testamento[26]— y que asegura la fidelidad de la vida cristiana (cf. 2 Tim 4,8). Pero el gran interés de este versículo es de afrontar la caridad para con el prójimo en función de la escatología, lo que prepara 1 Cor 13,13 y evoca muy directamente la sentencia del jucio final en favor de los caritativos y misericordiosos (Mt 25,31-40): Cristo reconocerá como suyos a los que han puesto en obra la caridad fraterna, que se les ha concedido sobreabundantemente por la oración del Apóstol. Los juzgará "irreprochables" si han manifestado

22. ἀμέμπτους "La caridad nos vuelve irreprochables... No hay ningún pecado que la potencia de la caridad —a semejanza del fuego— no consuma" (Crisóstomo).

23. Igual asociación de santidad y caridad en *Ef* I, 4: εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ; cf. *Col* III, 12, ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι.

24. La santidad es el atributo de Dios, el atributo más próximo a su trascendencia, que comporta la ausencia de todo mal y la plenitud de toda perfección. El hombre sólo puede acercarse a Dios cuando participa de esta santidad.

25. "ἔμπροσθεν recuerda al βῆμα, el tribunal de Dios: II *Cor* IV, 2; cf. I, 3; II ,-9; III, 9" (B. Rigaux, *in h.l*).

26. Cf. *Prolégomènes,* pp. 44 n. 7; 86, n. 5; 93, n. 5; 112; 114; 116-118; 136; 140; 186; 202.

sin cansancio el amor —el suyo— hacia el prójimo. En el curso de estas solemnes sesiones, el Señor está normalmente rodeado de sus ángeles [27], que numerosos intérpretes identifican aquí con los "santos"; pero la fórmula muy insistente μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ invita a ver en esos asesores del soberano Juez a todos los cristianos que han perseverado en la santidad, constituida por la caridad [28]; ¿no deben los justos juzgar al mundo? [29] Es decir que el ἀγάπη abre las puertas del cielo y consuma la salvación. ¿No es normal que los creyentes que hayan manifestado un amor perfecto en la ἐκκλησία de la tierra sean adoptados por los eelgidos en la Iglesia del cielo? (Heb 12,22-23).

IV. *Caridad y parusía.* 1 Tes 5,8: "ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας. Pero nosotros, hijos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe y de la caridad y del yelmo de la esperanza en la salvación".

En esta sección parenética, San Pablo valoriza una vez más la tríada "teologal" en el mismo orden que 1.3; y, más netamente que en 3,12-13, da al ἀγάπη una función escatológica; por otra parte, se refiere a las relaciones religiosas con Dios y con el prójimo.

El Apóstol, que acaba de recordar a los tesalonicenses la repentinidad de la segunda venida de Cristo, insiste en la urgencia de prepararse a esta parusía .Al contrario de

27. *Mt* XXIV, 31; XXV, 31; *Mc* VIII, 38; I *Tes* IV, 16-17; II *Tes* I, 7. Los exegetas citan preferentemente *Zac* XIV, 5, καὶ ἥξει κύριος ὁ Θεός μου καὶ πάντες οἱ ἅγιον μετ' αὐτοῦ, donde ven una descripción característica de la corte celestial, siendo allí los ángeles los ministros con títulos. Cf. J. DUPONT, *L'union avec le Christ suivant saint Paul,* Louvain-Paris, 1952, pp. 34-36.

28. TEODORO DE MOPSUESTIA ha sido el primero en subrayar la relación entre ἐν ἁγιωσύνῃ y ἁγίων. Así en II *Tes* I, 10, ἅγιοι designa ciertamente a los cristianos.

29. I *Cor* VI, 2; *Ap* XX, 4; cf. *Ascensión de Isaías,* IV, 14: "El Señor con sus ángeles y con las armadas de sus santos, vendrá del séptimo cielo"; y *Recueil L. Cerfaux,* Gembloux, 1954, p. 234.

los que duermen y los malvados que buscan las tinieblas, los cristianos, hijos de la luz [1], cumplen las obras que pueden soportar sin manchar el resplandor del gran día [2]. Entretanto, hay que ser desde ahora vigilantes (γρηγορῶμεν, v. 6) y sobrios (νήφωμεν) es decir, lúcidos [3].

Tal actitud, por virtuosa que sea, no es, sin embargo, suficiente para perseverar fielmente hasta el día del encuentro con el Señor. En efecto, los tiempos que preceden a la parusía, lejos de constituir una época de paz o de tregua, se caracterizan por un recrudecimiento de la iniquidad y por el asalto supremo del diablo. Los cristianos de los últimos tiempos deben, por consiguiente, estar especialmente equipados para este combate final; de aquí las metáforas militares que surgen espontáneamente bajo la pluma del Apóstol [4]. El cambio de tiempo de los verbos,

---

1. Versículo 5; cf. *Lc* XVI, 8. El semitismo "ser del día" expresa el conocimiento de Dios y del Evangelio, bajo la luz de la revelación.

2. Sobre la unión de la vigilancia y de la sobriedad, y su oposición a καθεύδειν-μεθύειν, cf. H. ALMQUIST, *Plutarch und das Neue Testament,* Uppsala, 1946, p. 123.

3. CH. MASSON (*Les deux Épitres de saint Paul aux Thessaloniciens,* Neuchâtel-Paris, 1957, pp. 66,68-69) traduce: "guardemos nuestra sangre fría", y comenta: "La exhortación se explica fácilmente. Era difícil vivir en la espera de la venida del Señor sin experimentar alguna fiebre, alguna exaltación, sin arriesgarse a perder el contacto con lo real bien en palabras o en actos. Las exhortaciones de IV, 11ss señalan en el seno de la Iglesia de Tesalónica síntomas de esta fiebre escatológica, desórdenes que provocaba en el orden moral: abandono del trabajo, la agitación, el celo indiscreto".

4. Podemos recordar que los Estoicos comparaban la vida a un servicio militar, y que el hombre que aceptaba el alistamiento era a veces llamado un soldado del destino. En las religiones de misterios, los iniciados a veces eran considerados como constituyendo una cohorte sagrada al servicio del dios o de la diosa. ὅπλον se aplica metafóricamente a las virtudes (FILÓN, *De somn.* I, 103,173,255; *Lois allég.* III, 155; *De sacr.* O. et C. 130; cf. OEPKE, en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, p. 239) etc. Pero estas relaciones son puramente verbales, constituyendo un lugar común a toda la humanidad; cuando no se trata de simples metáforas que derivan del estilo (cf. P. J. MENICONI, *Étude des Thèmes "guerriers" de la poésie épique gréco-romaine,* París, 1951). *Job,* VII, 1, ya había declarado: "¿No es un servicio militar lo que hace el hombre sobre la tierra?"; y el Apóstol evocará a menudo al cristiano bajo la imagen de un soldado (II *Cor* X, 3-4); I *Tim* I, 18; II *Tim* II, 3-4), armado de pies a cabeza (*Rom* XIII, 12; II *Cor* VI, 7; *Ef* VI, 11), excepto cuando se trate de un deportista, un gimnasta o un luchador. En todos los casos, se trata de resaltar la virtud de la fortaleza. Sin embargo, la asimilación de las virtudes

hasta aquí en presente (cf. ὄντες), hacia el participio aoristo medio[5] indica que la "toma de armas" debe añadirse a las disposiciones precedentes[6]. La espera de la parusía no se representa como la de un servidor que, permaneciendo despierto en medio de la noche, espera la vuelta de su Maestro para servirle, sino la vigilancia en las armas de un soldado que tendrá que defenderse contra las sorpresas y los asaltos del enemigo.

Del equipo militar, San Pablo retiene únicamente la coraza[7] y el casco[8]. Se inspira libremente en Is 59,17, ἐνεδύσατο δικαιοσύνης ὡς θώρακα... περιέθετο περικεφα-

---

teologales a las armas del soldado puede haber sido indirectamente inspirada por la antigua concepción griega que hacía de la guerra un acto religioso: toda la vida de un ejército en campaña se acompaña de actos de culto; se ofrecen sacrificios (de adivinación, propiciatorios, de acción de gracias) antes de la marcha y el combate, durante la marcha y después de la victoria. En la vida de la ciudad, grupos armados —cf. la fiesta de las ὁπλοφανίαι— participan en ciertos actos de culto, principalmente en las procesiones, en las que realzan el esplendor. Individual o colectivamente los militares participan en los concursos que acompañan a muchas fiestas religiosas (cf. εὐοπλία = revista de armas; εὐταξία = concurso de ejercicios). Las unidades militares dirigen sus oraciones, sus dedicaciones, sus ofrendas, —principalmente de armas de guerra y panoplias— a los dioses que les han socorrido, en primer lugar a *Zeus Sôter*... Cf. la excelente exposición de M. LAUNEY, *Recharches sur les Armées Hellenistiques*, Paris, 1959, I, pp. 878-1000, y *La guerre des Fils de lumière contre les Fil des ténèbres* (edit. E. L. Sukenik).

5. ἐνδυσάμενοι. La expresión "tomar las armas" es clásica, cf. HOMERO, *Il.* XI, 16,19, αὐτὸς ἐδύσετο νώροπα χαλκόν ... δεύτερον αὖ θώρηκα περὶ στήθεσσιν ἔδυνε; cf. XII, 241· XVI, 133; XIX, 371; HERÓDOTO, VII, 218, εἶδον ἄνδρας ἐνδυομένους ὅπλα; *Rom* XIII, 12. Sobre la palabra ἐνδύω cf. *Sof* I, 8; II *Cor* V, 3; y el comentario de *Col* III, 12.

6. Es así como lo ha comprendido Crisóstomo, οὐκ ἀρκεῖ δὲ ἐγρηγορέναι καὶ νήφειν, ἀλλὰ δεῖ καὶ καθοπλίζεσθαι (*P.G.* LXII 450).

7. Θώραξ sólo es empleado por S. Pablo aquí y en *Ef* VI, 14. La coraza de cobre o de hierro (I *Sam* XVII, 5; I *Mac* VII, 35; *Ap* IX, 9) cubría el torso y se terminaba a veces por una cota de mallas que protegía el vientre; a veces se reducía a una simple faja y otras llevaba espalderas y lambrequines. Lo monumentos figurativos representan corazas de astillas horizontales sobrepuestas; la coraza parta estaba formada por láminas de metal fijadas a un paño e imbricadas como escamas de pez. La θώραξ es a veces reservada a los oficiales; los caballeros del friso del Partenón están desprovistos de ellas; cf. M. LAUNEY, *op.l.*, *passim*. Sobre la diferencia entre la simple cota de malla (*lorica hamata*), la coraza de escamas (*lorica squamata*) y articulada (*lorica segmentata*), cf. M. DURRY, *Les Cohortes*

λαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς y en Sab 5,18, ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην... περιθήσεται κόρυθα κρίσιν. En el libre juego de las metáforas no hay que buscar el motivo por el que el Apóstol sustituye, de un lado, la fe y la caridad por la justicia, y de otro, la esperanza por el juicio[9]; pero es digno de notar la asociación más estrecha entre πίστις y ἀγάπη; estas dos constituyen como una sola coraza[10]; ἐλπίς, al contrario, como un casco, tiene una función más particular; es precisamente porque el Apóstol evoca al cristiano, bajo las armas, en la espera de la parusía, y convenía que pusiera un acento especial en la esperanza; también le da una cualificación en la circunstancia de la "esperanza de la salvación"[11]. Sea como fuere,

prétoriennes, Paris 1938, pp. 215-233; Oepeke, art. πανοπλία en G. Kittel, *Th. Wört.* V, 295-315.

8. περυκεφάλαια cubre-cabeza o casco sólo se emplea aquí y en *Ef* VI, 17 en el NT. Su forma varía considerablemente según las tropas gálicas, tracias, macedonias, etc. El de los tesalonicenses, primitivamente en cuero, después fabricado en metal, es ojival o cónico. El de los Pisidios provisto de un festón, lleva cubre-nuca y visera; el beocio tiene la forma de un pilón, el celta tiene cuernos; el macedonio, caracterizado por la bomba ojival que protege el cráneo —su nombre oficial es κῶνος (piña)— tiene amplios rebordes, y "es a menudo completado por paragnátidos, adornado de un penacho o de una punta" (M. Launey, *op.l.*, I, pp. 356-357).

9. Comparar *Job*, XXIX, 14: "Me había revestido de la justicia y ella me revestía. Mi derecho era como un manto y una tiara".

10. Comparar *Ef.* VI, 23. πίστεως y ἀγάπης son genitivos de aposición. Es verosímil que el papel "protector" del ἀγάπη ha sido sugerido a S. Pablo por *Prov* X, 12: "el amor encubre las faltas, אַהֲבָה תְּכַסֶּה". El verbo כָּסָה "cubrir, ocultar, revestir" significa también "perdonar"; así la caridad en el tiempo que precede al fin del mundo asegura la inmunidad de todo mal, la inocencia del cristiano que va a ser pronto juzgado. También, este texto ha sido tomado por I *Ped* IV, 8 (cf. *Sant* V, 20), que emplea el mismo verbo que la LXX, καλύπτω: "cubrir, ocultar, rodear". Así Homero (*Il.* XVI, 360) designa por καλύπτω la cobertura y la protección que da un escudo. En todo caso, I *Tes* V, 8 prepara I *Cor* XIII, 7: ἀγάπη... στέγει πάντα; el verbo στέγω significa "poner a cubierto, tener encerrado, proteger, defender", luego "soportar, resistir"; a menudo empleado con el sentido de "obstaculizar, impedir la penetración". Estos empleos muestran como el Apóstol ha podido atribuir al dinámico ἀγάπη un papel aparentemente pasivo de defensa y de protección; es porque la considera en su relación a la santidad (I *Tes* III, 12-13) tanto como motor de toda la vida moral: La fe que se ejerce por la caridad es la virtud eficaz para conservarse puro de todo mal hasta la Parusía.

11. σωτηρία en el sentido escatológico y objetivo de *Rom* XIII, 11.

San Pablo menciona solamente las armas defensivas, tratándose de conservar en la santidad, puros de todo pecado —antes de comparecer delante del Juez supremo (cf. 3,13)— evitando principalmente la apostasía, principal tentación de los débiles durante la persecución. El cristiano "acorozado" en el período escatológico es el mismo que debe ser cubierto con la "vestidura nupcial" para participar en el banquete celeste (Mt 22,11), y que había sido ya revestido del "hombre nuevo" en el bautismo (Ef 4,22-24). Si en lo sucesivo debe equipararse con los efectos militatares, es que va a ser alistado en la inmensa guerra apocalíptica, donde los demonios se asemejan a los reyes de la tierra "para juntarlos en la batalla del día grande del Dios todopoderoso". He aquí que vengo como ladrón; bienaventurado el que vela y guarda sus vestidos para no andar desnudo y que se vean sus vergüenzas"[12]. Verdaderamente no hay nada que cambiar en la condición presente, ya que todo neófito ha recibido de Dios, la fe, la esperanza y la caridad; pero, por una parte, se le enseña el manejo de estas armas y se le exhorta a servirse de ellas; es una llamada a una fidelidad corajuda y estricta; por otra parte, se le afirma que puede defenderse y obtener la victoria gracias al don de Dios —que no hay más que poner en obra—; nada ni nadie podrá alcanzarles y dañarles verdaderamente (cf. Rom 8,28-39). Las tres virtudes que representan la integridad de la vida cristiana —casco y coraza protegen la cabeza y el corazón— constituyen una maravillosa e infatigable protección. Por esto, los cristianos que desarrollen los actos de fe, de caridad y de esperanza están seguros de triunfar y de alcanzar la protección de la salvación[13]. En efecto, viviendo ya con Cristo, permanecerán en esta unión que la muerte consuma: σὺν αὐτῷ ζήσομεν (v. 10).

---

12. *Ap.* XVI, 14-15. E. B. Allo, comenta: "los vestidos que el fiel debe guardar significan la gracia, las buenas obras, la fe que opera por la caridad, según III, 4-5 y XIX, 9" (*in h.l.*).

13. Cf. εἰς περιποίησιν σωτηρίας v. 9; cf. *Heb* X, 39.

V. *La caridad para con los superiores.* 1 Tes 5,13: "καὶ ἡγεῖσθαι[1] αὐτοὺς ὑπερεκπερισσῶς[2] ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν. [12] Os rogamos, hermanos, que acatéis a los que laboran con vosotros presidiéndoos[3] en el Señor y amonestándoos, [13] y que tengáis con ellos la mayor caridad por su labor".

San Pablo concluye su carta con diversos consejos prácticos, relativos principalmente a los jefes espirituales de la comunidad, a quienes la epístola parece directamente dirigida (v. 26-27). Aun admitiendo el silencio de los textos, sería inconcebible que el Apóstol no hubiese provisto cada comunidad con un mínimo de organización jerárquica. En las Iglesias de Listria, Iconio, y Antioquía de Pisidia ya había instituido "presbíteros" (Act 14,23); el Espíritu Santo había establecido obispos-vigilantes para gobernar la Iglesia de Efeso (20,26-28), y Tito se encarga de poner sacerdotes a la cabeza de cada comunidad urbana de Creta (Tit 1,5). Estos guías o jefes de la epístola a los Hebreos llamará higoumenos[4] no disfrutan todavía de ningún título reservado, y el Apóstol sólo los designa por sus esfuerzos y su función. Lo menos que se puede decir es que están a la cabeza de la Iglesia, al modo de un jefe de familia dirigiendo su hogar, o como Epimeletos, llenos de solicitud, que tienen cuidado del grupo que se les ha confiado[5]. En Tesalónica asumen una pesada car-

1. ηγεσθε, B, 69.
2. υπερεκπερισσου, ℵ, A; εκ περισσου *P. Oxy.* XIII, 1598, 70.
3. προιστανομενους, ℵ, A; *P. Oxy.* XIII, 1598, 67, 1.
4. *Heb* XIII, 7,17. Que se trata de los mismos personajes (cf. I *Tim* V, 17, οἱ προεστῶτες ... οἱ κοπιῶντες), es lo que muestra la equivalencia ἐπίσκοπος-προϊστάμενος, I *Tim* III, 2,4-5; cf. *Rom* XII, 8 (*Sir* XXXIII, 19 se acerca ἡγούμενοι ἐκκλησίας y μεγιστάνες λαοῦ); pero la diversidad de sus actividades establecía ya una clasificación sociológica y moral entre uno y otro.
5. Πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται (I *Tim* III, 5). Sobre el origen de la jerarquía eclesiástica y de su denominación, cf. C. Spicq, *Saint Paul. Les Épitres Pastorales,* Paris, 1947, pp. 84-87. Los manuscritos de Qumrân han mostrado en las comunidades judías del tiempo de Jesús la existencia de un verdadero "episcopado" monárquico; cf. Bo Reicke, *Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente,* en *Theologische Zeitschrift,* 1954, pp. 95-112; B. Rigaux, *in h.l.*

ga [6], presiden, es decir, controlan y gobiernan [7], dan consejos o corrigen [8].

Esta triple evocación de la actividad de los superiores sugiere la actitud correspondiente de los fieles; ἡγεῖσθαι corresponde a εἰδέναι [9]: Presidentes tan activos y abnegados deben ser muy honrados. El verbo ἡγέομαι significa primeramente "considerar, pensar, estimar" [10], o sea "apreciar" [11] y, por consiguiente, "tener en mucho" [12]; acepción que hay que retener aquí, y que está reforzada por el neologismo debido a San Pablo ὑπερεκπερισσῶς [13]. Traducir

---

6. Κοπιᾶν *Jn* IV, 38; *Rom* XVI, 6,12; *Gal* IV, 11; *Col* I, 29; *Flp* II, 16; I *Tim* IV, 10; cf. nuestro comentario sobre κόπος τῆς ἀγάπης, I *Tes* I, 3.

7. προΐστασθαι *Rom* XII, 8; I *Tim* III, 4-5; V, 17; I*Pe* V, 2-5. Cf. en último lugar H. Greeven *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*, en ZNTW 1952, pp. 31-43.

8. νουθετεῖν término casi exclusivamente paulino en el TN; cf. *Act* XX, 31; *Rom* XV, 14; I *Cor* IV, 14; *Col* 1,28; III, 16; I *Tes* V, 14; II *Tes* III, 15. Behm, *in h.v.* en G. Kittel, *Th. Wört.* IV, 1013-1016.

8. v. 12; este verbo es sinónimo de ἐπιγινώσκετε en I *Cor* XVI, 18: "Reconoced lo que valen tales hombres".

10. *Act* XXVI, 2; *Flp* II, 6; III, 7; II *Tes* III, 15. No hay que retener la acepción "marchar adelante, conducir, guiar".

11. I *Tim* VI, 1; Heb X, 29; XI, 26; cf. *Pap. Théad.* XIX, 10: "considerar como una ganga".

12. *Sant* I, 2; significación bien atestiguada en los papiros, ἡγοῦ μάλιστα τοὺς πατρῴους καὶ σέβου Ἶσιν Σαρᾶπιν κτλ (U. Wilcken, *Grundzüge und Chestomathie der Papyruskunde*, Berlin, 1912, I, 116, 4) principalmente a propósito del respeto a las leyes o reglas establecidas, *P. Ryl.* II, 65,8;119,30; *P. Leipzig*, XXXIX, 12.

13. I *Tes* III, 10; *Ef* III, 20. A partir de Crisóstomo, Lünemann, Wohlenberg, Plummer, Amiot unen este adverbio a ἐν ἀγάπῃ; ¿pero podemos creer que S. Pablo pida para con los presidentes una sujeción tan excepcional, mientras que nunca la caridad para con Dios se refuerza con un término análogo? (cf. *Ef* II, 4, πολλὴ ἀγάπη del amor de Dios para los hombres). Con el Ambrosiaster (*ut illis summum honorem habeatis in caritate*), Estius (*In omnes divi Pauli Epistolas Commentaria*, Colonia, 1631, p. 736). E. von Dobschütz (*Die Thessalonicher-Briefe*, Göttingen, 1909, p. 218), Büchsel (en G. Kittel, *Th. Wört.* II, 909, que se acerca a Tucídides, II, 89,9, κόσμον καὶ σιγὴν περὶ πλείστου ἡγεῖσθε), nosotros preferimos unir ὑπερεκ. a ἡν. El Apóstol pone el acento sobre la alta estima que quiere que manifestemos a estos hombres, en razón, por una parte debida a su abnegación tan meritoria e ingrata (cf. el paralelismo de I *Tim* V, 17), por otra parte, debido a la poca importancia que los neófitos hacen de los cargos administrativos, apreciando sobre todo los carismas de enseñanza; por esto, la rehabilitación necesaria del episcopado en *Tim* III, 1: *Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat;* cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1940, pp. 316-325.

literalmente "sobreabundantemente" exageraría el honor prescrito; comprender la locución, con la mayor parte de los comentadores, "tener en gran estima" no significa la fuerza del término. En realidad, el prefijo del superlativo añadido a una expresión de abundancia y de plenitud equivale a una hipérbole; no se trata de sobrepasar la medida, sino de una cualidad de respeto, de admiración y de gratitud insigne, que podemos traducir por nuestra locución moderna "manifestar o alimentar una estima infinita".

Desde ahora, la precisión ἐν ἀγάπῃ quiere a la vez corregir lo que estos sentimientos para con los superiores podrían tener de excesivo, y precisar el modo, la naturaleza de esta estima. Pero es imposible decidir si ἐν es el equivalente de διά causal e instrumental[14]: es por caridad como los fieles manifestarán su consideración; o si ἐν sinónimo de σύν o de μετά, marca la forma o el acompañamiento (2 Cor 6,6; Ef 5,2), de forma que ἐν αγ., equivalente al adverbio "caritativamente", expresaría la cualidad sobrenatural de la estima. De todas formas, San Pablo quiere primero excluir una actitud puramente humana para con los jefes de la Iglesia, y luego la adulación, el halago, lo mismo que un temor servil. La estima que les es debida proviene de un juicio, de una apreciación inspirada por la fe[15]. Conforme a la acepción clásica fundamental del ἀγαπᾶν "juicio de estima, apreciación de valor, honrar"[16], matizada por el uso de los Setenta, que introduce en el *agape* los sentimientos propios de la virtud de la religión, se traducirá ἐν ἀγάπῃ: "con un religioso respeto". Efectivamente, si hay que atribuir a los que presiden esta extraordinaria consideración, no es sólo porque ocupan el lugar de Dios (Ro 13,1-5), sino porque ejercen una función sagrada προϊσταμένους ἐν Κυρίῳ; ἐν ἀγάπῃ debemos, por tanto, considerar una *piedad filial*.

14. *Ef.* II, 4; *Flm* 8; *Heb* I, 1-2. Cf. *Job,* XXXV, 2: τί τοῦτο ἡγήσω ἐν κρίσει.

15. Sobre la conexión entre μίστις y ἀγαπη, cf. I *Tes* I, 3; III, 6; V, 8.

16. Cf. *Prolégomènes*, pp. 44-49; 51-55; 63, n. 8; 68, n. 1; 82 107; 125.

Además, la caridad no es solamente esta forma particular de unirse los inferiores con los superiores, sino que también es activa, manifestándose al exterior; de tal forma, que los tesalonicenses debieron de comprender que no bastaba con juzgar favorablemente a los que les presidían, sino que debían prodigarles señales de honor y de gratitud.

Esta última significación de reconocimiento, ya comprendida en el sustantivo, está marcada por el contexto y la precisión: διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν. Debemos manifestar la estima no solamente al cargo, sino que los mismos jefes deben ser amados por reconocimientos "en razón de lo que hacen"; es una referencia al ποκιᾶν del v. 12, y todavía más sugestiva si se evoca el κόπος τῆς ἀγάπης de 1,3: Los trabajos apostólicos de los jefes son la expresión y la abnegación de su caridad; así los fieles, por reciprocidad de caridad, les ofrecerán el tributo de su gratitud[17]. Este homenaje es tanto más notable cuanto que San Pablo acaba de mencionar entre las "obras" de los que presiden las amonestaciones o las correcciones, νουθετοῦντας ὑμᾶς. Sin duda, en el griego clásico, νουθετέω significa simplemente "poner en el espíritu, recordar, conservar en la memoria"; pero en el Nuevo Testamento, la νουθεία es un elemento de la παιδεία (Ef 6,4); evoca los pareceres, advertencias y amonestaciones, sea de un padre para con hijo[18], sea de un hermano para su hermano[19]. Bien sea una admonición privada u oficial[20], la νουθεσία se dirige a los delincuentes, y es este matiz de reprimenda el que trata el Apóstol en el v. 12, ya que inmediatamente des-

17. Si se recuerda marcadamente los deberes de los inferiores, el Apóstol, lejos de considerar la "presidencia" como una canonjía, sólo concibe a los superiores eclesiásticos que se agotan por la tarea, llenos de solicitud por sus rebaños (*Heb* XIII, 17) consagrándose principalmente a la obra de la predicación (*Heb.* XIII, 7). Son, deben ser esencialmente trabajadores, οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ precisamente por esto es por lo que tenemos que honrarlos con máximo cuidado, διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν (I *Tim* V, 17).

18. *Act* XX, 31; I *Cor* IV, 14; *Ef* VI, 4.

19. *Rom* XV, 14; *Col* III, 16; II *Tes*, III, 15.

20. *Tit.* III, 10; cf. *Mt* XVIII, 15-17; II *Tes* III, 14. *El Manual de disciplina* confirma la práctica de la "corrección fraterna" en la comunidad de Qumrân.

pués pide a los tesalonicenses que "corrijan" a los inquietos y ociosos[21]. Así, pues, después de haber evocado las "correcciones fraternas", de las que los fieles se han beneficiado, por parte de los superiores, San Pablo pide que manifiesten a su vez una dependencia llena de respeto y de gratitud ¡ἐν ἀγάπῃ! Es que la "corrección" trata de conseguir para cada creyente la perfección en Cristo[22]. No se puede expresar mejor la nobleza y pureza de la caridad que, en lugar de tener en cuenta las humillaciones o censuras recibidas, *honra* a aquellos que tienen que preocuparse del bien de las almas y les manifiesta su aprobación por las advertencias. 1 Tes 5,13 proporciona un buen caso de "información" de las virtudes morales por el *agape* fraterno. Los testimonios de respeto y gratitud para con los superiores no tendrían ni la misma forma ni el mismo espíritu si no estuvieran inspirados por el amor sobrenatural.

VI. *Crecimiento de la fe y de la caridad fraterna.* 2 Tes 1,3: "Εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν... ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους. Hemos de dar gracias a Dios en todo tiempo por vosotros, hermanos, como es justo, porque se acrecienta en gran manera vuestra fe y va en progreso la caridad de cada uno de vosotros".

Este texto, muy cercano a los de la primera epístola relativos a la caridad (1,3; 3,6.12), muestra, sin embargo, con qué libertad y originalidad San Pablo trata su tema preferido y ya tradicional[1].

---

21. v. 14, νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους cf. ἀτακτεῖν, ἀτάκτως (II *Tes* III, 6,7,11). Cf. C. SPICQ, *Les Thessaloniciens "inquiets" étaient-ils des paresseux?* en *Studia Theologica*, 1957, pp. 1-13.

22. *Col* I, 28, νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον ... ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ.

1. Tendremos que retener esta facilidad y estas innovaciones en la exégesis de I *Cor* XIII, 13; cf. APÉNDICE, I, pp. 265ss. Es una pena que H. BRAUN, que se declara convencido de la inautenticidad de II *Tes*, debido al léxico, no se haya enfrentado con el caso del

a) Como acción de gracias del protocolo epistolar, 2 Tes 1,3 es paralelo a 1 Tes 1,3, y confirma que el Apóstol trata la fe y la caridad como la esencia misma de la vida cristiana; pero la esperanza —evocada en el v. 8— no es de nuevo mencionada [2], y el ἀγάπη se presenta como amor al prójimo; en fin, estas "virtudes" son directamente nombradas y no en función de sus obras.

b) El binomio fe-caridad de 2 Tes 1,3 se manifiesta más en 1 Tes 3,6, donde Timoteo señalaba la perseverancia y la buena salud espiritual de la comunidad de Tesalónica; pero, algunos meses más tarde, 2 Tes 1,3 muestra el extraordinario crecimiento de las dos virtudes mayores.

c) Este proceso había sido el objeto preciso de la oración del Apóstol (1 Tes 3,12). Este ha sido escuchado, según (2 Tes 1,3; pero él no había hecho mención de la fe que está presentada en primer lugar; al contrario, pedía que la caridad aumentase entre los hermanos y "para con todos", extensión omitida en 2 Tes 1,3.

El motivo [3] de la acción de gracias tan fuertemente acentuado [4] es el progreso de la fe y de la caridad; este progreso viene expresado por dos verbos casi sinónimos, como aparece por el uso: ὑπεραυξάνω que designa el crecimiento el gran aumento de las aguas de un río [5], como πλεονάζω se dice de un río o del mar que desborda [6]. Sin

ἀγάπε (*Zur nachpaulinischen Herkunft des zweiten Thessalonicherbriefes*, en ZNTW 1953, pp. 152-156).

2. Sin embargo, la esperanza es evocada bajo la forma de la ὑπομονή (v. 4; cf. II *Tes* III, 5); pero su crecimiento no es sano, y el objeto de la carta es precisamente el de determinar el objeto de esta virtud (cap. IIss).

3. ὅτι, dependiente de εὐχαριστεῖν, expresa la raíz de la gratitud (cf. I *Tes* II, 13; *Rom* I. 8; I *Cor* I, 5). Es decir que Dios no solamente "da." la fe y a caridad a los cristianos, sino que además proporciona su crecimiento; y sin ninguna inferencia humana, a diferencia de la primera infusión, cf. I *Cor* II, 6, ὁ θεὸς ηὔξανεν.

4. εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν (cf. II, 13) es más fuerte que εὐχαριστοῦμεν la precisión καθὼς ἄξιόν ἐστιν señala el carácter lúcido, reflexivo del culto paulino (cf. I *Cor* XIV, 15-17) y prepara τὴν λογικὴν λατρείαν.

5. CALLISTHENES, en STOBEO (v. 36, 16; p. 871); cf. PS. PLUTARCO,

6. ARISTÓTELES, *Meteor.* I, 14, 351*b* 6; PLUTARCO, *Mor.* II, 366*b*; DION CASSIUS, LIV, 25,2; LVII, 14,8.

embargo, según su misma estructura y el lenguaje paulino, el compuesto ὑπεραυξάνει (hap. bibl., ignorado en los papiros) significa más que πλεονάζει. No hay que darle, evidentemente, una acepción peyorativa, "aumentar sin medida, exceder"[7]; quiere, al contrario, expresar un elogio del progreso excepcional, se puede decir inesperado, de de la fe de los tesalonicenses. Si nos referimos a los empleos neotestamentarios del simple αὐξάνω, la idea sería primeramente la del crecimiento de una simiente[8] que brota en buenas condiciones y lleva fruto[9]; pero así como un cuerpo infantil crece y se desarrolla hasta la edad adulta[10], al propagarse la palabra de Dios[11], el pueblo fiel se acrecienta, se multiplica en número (Act 7,17), como un edificio que se eleva (Ef 2,21). Se podría, pues, considerar la fe de los tesalonicenses, bien como desarrollándose en fuerza y seguridad[12], bien como extendiéndose en la ciudad y ganando nuevos neófitos. Con San Juan Crisóstomo, la primera acepción parece preferible: lejos de vacilar y debilitarse con el tiempo y en la prueba de las persecuciones, la πίστις de los convertidos se afirma, se hace más estable, no manifiesta ninguna inquietud, τὸ ἐστηρίχθαι... μὴ παραφέρεσθαι... οὐκέτι κατασπᾶται (PG 62,473). No se trata de un crecimiento normal, sino de un progreso ver-

---

7. Andocide, *C. Alcib.* IV, 24: "La prudencia pide que nos guardemos de los ciudadanos que se elevan demasiado alto (τοὺς ὑπεραυξανομένους)"; *Ps. Salomon*, V, 19, ἐὰν ὑπερπλεονάσῃ ἐξαμαρτάνει.

8. *Mt* VI, 28 (lirio); XIII, 32 (mostaza); *Mc* IV, 8 (grano), I *Cor* III, 6-7.

9. II *Cor.* IX, 10; *Col* I, 6,10. En Heraia, en Arcadia, Dionisio divinidad agraria, era llamado *Auxites*, "el que hace crecer" los árboles y los frutos, la viña, etc. (Pausanias, VIIII, 26,1). Una *Auxèsia*, otra divinidad rústica, era honrada en Epidauro y en Egina (Heródoto, V, 38; Pausanias, II, 30,4).

10. *Lc* I, 80; *Col* II, 19; I *Pe* II, 2.

11. *Act* VI, 7; XII, 20.

12. Cf. el paralelismo αὐξάνω-ἰσχύω (Act XIX, 20); pero el crecimiento de la fe no es ciertamente el de un conocimiento más profundo de su objeto —la ἐπίγνωσις ἀληθείας de las Pastorales— puesto que toda la carta quiere subsanar el error de los Tesalonicenses en su concepción de la Parusía. Desde ahora, estamos en el derecho de no limitar la πίστις a una virtud puramente intelectual, sino que comporta una actitud religiosa y una actividad mortal; por consiguiente, puede englobar ἀγάπη hacia Dios ,el amor de la verdad (II *Tes* II, 10) y la ὑπομονή.

daderamente extraordinario (*supercrescit*, Vulg.), que sólo se puede atribuir a Dios [13].

Al contrario, en lo que respecta a la caridad, San Pablo habría podido emplear el compuesto ὑπερπλεονάζω (1 Tim 1,14). Si se contenta con el simple πλεονάζει [14], es que lo ha empleado ya en 1 Tes 3,12, y, sin duda, porque las manifestaciones de la caridad más fácilmente controlables no son nunca perfectas en el seno de una comunidad —*malum ex quocumque defectu*—. En todo caso, este verbo, que también se aplica al crecimiento y a la madurez de los frutos [15], mira más las obras del *agape* que su crecimiento orgánico [16], y es por lo que el Apóstol podrá gloriarse frente a las otras Iglesias de las bellas obras de caridad que los tesalonicenses han realizado. Su ἀγάπη, que ha crecido, "redunda" en manifestaciones exteriores, como la energía de una simiente se muestra en la calidad de sus frutos.

Si la palabra que indica el aumento de la caridad es menos fuerte que la que indica la fe, el objeto de este progreso está más especificado. Es un amor mutuo, εἰς ἀλλήλους (1 Tes 3,12); de cada uno de los hermanos, ἑνὸς ἑκάστου ὑμῶν [17], sin ninguna excepción (1 Tes 1,2). Esta insistencia en englobar a cada tesalonicense en el elogio corrige el matiz relativamente modesto del simple πλεονάζει. Si el amor de caridad fraterna no alcanza nunca toda la plenitud posible aquí abajo, ya que es participación del infinito de Dios por hombres pecadores, por lo menos es admirable que una Iglesia consiga, en una vida común tan

---

13. Comparar cuando los Apóstoles pedían al Señor el aumento de su fe (*Lc* XVII, 5); προστίθημι: "proporcionar un suplemento, añadir, acrecentar" (*Mc* IV, 26, 24; *Lc* III, 20; *Act* II, 41,37; V, 14; XI, 24; XII, 3).

14. Cf. *supra*, p. 18, n. 2; *Ps* LXXI, 21, ἐπλεόνασας τὴν μεγαλοσύνην σου.

15. *Flp* IV, 17, τὸν καρπὸν τὸν πλεονάζοντα; II *Pe* I, 8.

16. Cf. II *Mac* II, 32 (ser prolijo, extenderse); II *Cor* VIII, 15. Sin embargo Crisóstomo opone la afección humana, inspirada por motivos carnales y limitándose a algunos, y la caridad que se extiende a todos y por amor de Dios.

17. Cf. I *Tes* II, 11; εἷς ἕκαστος (*unusquisque*, Vulg) que refuerza ἕκαστος es sobre todo propia a Lc; cf. *Lc* IV, 40; XVI, 5; *Act* II, 3; XVII, 27; XXI, 26; *Ef* IV, 7.

homogénea, que la totalidad de sus miembros manifieste su adhesión a los hermanos y la multiplique cada vez más con pruebas.

VII. *La caridad que salva.* 2 Tes 2,10: "ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας[1] οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς. ...Para los destinados a la perdición por no haber recibido el amor de la verdad que los salvaría".

Después de haber prevenido a los tesalonicenses que la parusía no es inminente, San Pablo describe dos acontecimientos importantes que sobrevendrán antes del retorno del Señor: por una parte, una gran apostasía, y por otra, la manifestacinó o revelación (αποκαλυφθήσεται) del *Anomos,* el hombre de pecado,, el hijo de la perdición o Anticristo[2].

En realidad, es Satán en persona quien es el instigador de este misterio de iniquidad[3]; disponiendo de su poder y poniéndolo en obra es como el *Anomos,* multiplicará milagros, signos y prodigios[4]. Pues estas manifestaciones de un poder sobrehumano tienen por finalidad y resultado el someter los espíritus y el arrastrarlos en la "seducción de la iniquidad"[5]. Más precisamente, este prestigio del

1. του θεου, Ireneo; Χριστου, add. *D*, E;* Glosa evidentemente doctrinal.

2. Cf. B. Rigaux, *L'Antéchrist,* Paris, 1932, pp. 246ss.

3. Comparar la locución "misterios de iniquidad" en el *Libro de los Misterios* descubierto en Qumrân (I q 27, col I, 2). Cf. E. Vogt, "*Mysteria*" *in Textibus Qumrân,* en *Biblica,* 1956, pp. 247-257.

4. κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ (v. 9); Cf. *Ap* XIII, 2-4.

5. καὶ ἐν πάσῃ ἀπατῃ ἀδικίας (v. 10). Comparar *Ap* XIII, 13-14, ποιεῖ σημεῖα μεγάλα ... καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς; Fl. Josefo, *Vida,* 40 (γοητεία) y *C. Ap* II, 248, donde la Picardía es divinizada. Designando las riquezas (*Mt.* XIII, 22); cf. Fl. Josefo, *Guerra,* II, 615), la codicia (*Ef* IV, 22), el pecado (*Heb* III, 13) o la iniquidad como engañadora (ἀπάτη), el NT evoca a la vez el carácter engañoso del mal, que una vez realizado, traiciona a quien esperaba algún bien, y la astucia, los artificios de la tentación embaucando la voluntad del hombre. También, en la época helenística ἀπάτη designa el fraude o la estafa (*P. Oxy.* VII, 1020, 8; *P. Michael.* XL, 50; XLI, 67; XLV, 60; *P. Tebt.* III, 901,29; *P. Oslo,* III, 179,5; *P. Princeton,* III, 119,40, falsa declaración, ψευδολογεία ... ἐξ ἀπάτης; Fl. Jo-

Anticristo no engaña más que a una clase de hombres: *los que pierden*. El participio presente οἱ ἀπολλύμενοι designa, en efecto, una categoría determinada[6], literalmente, "los que van a la perdición"[7]; son aquellos que "si nuestro evangelio queda encubierto, es para los que van a la perdición, para los incrédulos, cuyas inteligencias cegó el Dios de este siglo para que no brille en ellos la luz del Evangelio" (2 Cor 4,3).

La segunda parte del versículo quiere explicar cómo se verifica esta pérdida. ¿Por qué los hombres se dejan subyugar? Totalmente por su culpa. Si el poder y la trapacería del *Anomos* les fascinan, es "porque no han recibido el amor de la verdad" ἀνθ' ὧν, común en los Setenta (cf. תחת אשר), significa "a cambio, en compensación de" en la lengua comercial[8], y por eso: "en razón de, es porque"[9].

SEFO, *Antiq*. II, 284), el placer, sinónimo de ἡδονή; tal la inscripción CXIII, 64 de Prieno: "No hizo solamente lo que era agradable, sino que queriendo ofrecer además una alegría a los espectadores (ἀπάτην χορηγῆσαι); (hizo venir un... pantomimo" (84 a. d. C., cf. J. ROUFFIAC, *Recherches sur les caractères du Grec dans le Nouveau Testament d'après les Inscriptions de Priène*, Paris, 1911, pp. 38-39); POLIBIO, II, 56,12. Las dos acepciones parece que se unen en FILÓN, *Decal*. 55: las fábulas son agradables ilusiones, falsificaciones. Pero FL. JOSEFO sólo conoce la primera, asociando a menudo ἀπάτη-δόλος (*Antiq*. VII, 32; IX, 134; XII, 4; XIII, 188, 204; *C. Ap*. II, 200); μετὰ ἀπάτης es sinónimo de κακούργως (*Ant*. XI, 278).

6. Opuestos a los σωζομενοι, I *Cor* I, 18; II *Cor* II, 15; cf. *Lc*. XIII, 23; *Act* II, 47.

7. Cf. *Flp* III, 19, ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια. Ciertos comentaristas, refiriéndose a *Mt* XXIV, 24, piensan que los milagros del Anticristo se dirigen a todos, mientras que el ἀγάπη ἀδικίας sólo seduce a los increyentes; lo que es muy posible según la construcción del griego; pero no señala la dinámica del pensamiento que asocia íntimamente el *Anomos* y οἱ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ (v. 12). Las manifestaciones del poder del Anticristo por sí mismas se ordenan a arrastrar a los hombres al error.

8. *P. Tebt* I, 120, 43; *P. Ryl* II, 159,18; *P. Ent*. LX, 10; *P. Princeton*, II, 60,10; *P. Oslo*, II, 40,37; *B.G.U*. VIII, 10.

9. Piedra de Rosetta, ἀνθ' ὧν δεδώκασιν αὐτῷ οἱ θεοὶ ὑφίειαν, νίκην, κράτος (DITTENBERGER, *Or*. XC, 35); *P. Leid*, D I, 21: "que aquello te ocurra ya que estás bien dispuesto para con la divinidad, σοὶ δὲ γίνοιτο, ἀνθ' ὧν πρὸς τὸ θεῖον ὁσίως διάκεισαι κτλ". En un papiro de Oxhyrinco publicado por P. Viereck en *B.G.U*. IV, 1062, 1, 'Ερμίας ἀνθ' οὗ 'Ερμῆς ha sido descrito por Crönert como una designación de los hijos adoptivos (*Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, Heft, IV, pp. 101ss); pero P. V. ve allí solamente mente el enunciado de un sermón, equivalente a ὁ καὶ (cf. *P. Lond*.

Fuera de este único lugar paulino, ἀνθ' ὧν no es empleado sino por San Lucas en el Nuevo Testamento, y de tres casos sobre cuatro con la idea de retribución y de castigo [10]. Se comprende así la posibilidad de ser seducido por el mal, como una consecuencia lógica [11] y merecida [12], por rehusar anteriormente el adherirse a la verdad.

Efectivamente, perdición o salvación se deciden siempre, según el Nuevo Testamento, con respecto a la acogida o rechazo de la luz [13]; οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις (3,2). Aquí el verbo está en aoristo (ἐδέξαντο), y se refiere, por consiguiente, a una actitud anterior bien definida respecto a una proposición divina. Parece que el Apóstol se refiere a su predicación en Tesalónica; mientras que un cierto número de oyentes han acogido su predicación y han dado su fe a Cristo (1 Tes 1,6; 2,3), otros han quedado indiferentes e incluso hostiles. Su actitud psicológica se expresa por una fórmula enigmática, en ninguna otra parte repetida en la Biblia: No han querido recibir τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας. Seguramente, ἀληθείας es un genitivo objetivo, y según los paralelos neotestamentarios, Ireneo identifica-

---

1170, 727. 'Εκύσεως ἀνθ' οὗ Εκῦσεως). Si tomamos ἀνθ' ὧν en este sentido en II *Tes* II, 10, la proposición sólo daría una definición de los ἀπολλύμενοι.

10. Zacarías (*Lc* I, 20), Jerusalén (XIX, 44), Herodes Agripa (*Act* XII, 23) son justamente castigados con motivo de su incredulidad o de su impiedad (cf. *Judit*, IX, 3); al contrario *Lc* XII, 3; y Fl. Josefo, *Antiq*. I, 299; VI, 338; XI, 110; XVII, 48, 264; *Guerra*, IV, 264; V, 530.

11. El acento se marca sobre la correspondencia, la exacta retribución de la falta: la gravedad de la pena es según el pecado; cf. las colectas para sostener los gastos del culto en U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemärzeit*, Berlin, 1937, n. 175 a 40; P.S.I., X, 1159, 6.

12. Sin duda una referencia a la justicia divina que deja a los que se oponen a la verdad como presa de las maquinaciones diabólicas; Santo Tomás glosa "*iis qui pereunt*, id est, in praescitis ad perditionis". Exageradamente B. Rigaux: "Un decreto divino les ha conducido a la ruina" (*op.c.*, p. 226).

13. Cf. δέχομαι que tiene como complemento: βασιλείαν (Mc X, 15), λόγον (*Lc* VIII, 13; *Act* VIII, 14; XI, I; XVII, 11), εὐαγγέλιον (II *Cor* XI, 4), τάτοῦ πνεύματος (I *Cor* II, 14), χάριν (II *Cor* VI, 1). λαμβάνω (*Mt* X, 8), Χριστόν (*Jn* I, 12; V, 13), πνεῦμα της ἀληθειας (*Jn* XIV, 17; cf. XX, 22); ἐπιγνωσιν της ἀληθειας (*Heb* X, 26). παραλαμβανω (*Jn* XIV, 17; 11; I *Tes* II, 13; I *Cor* XV, 1; *Gal* I, 9; *Col* II, 6). καταλαμβάνω (*Rom* IX, 30). μεταλαμβάνω (*Heb* VI, 7; XII, 10).

rá la verdad con Dios (cf. Rom 1,25); Crisóstomo y Aimon de Auxerre, con Cristo[14]; Grocio y los modernos, con el Evangelio preferentemente[15]. Todas estas interpretaciones son exactas, pues prestando la adhesión de fe a la proclamación apostólica, se recibe el Evangelio, se confiesa a Cristo, se somete a Dios. Pero, a propósito, San Pablo da a ἀγάπη un complemento impersonal y mucho más indeterminado, antitético al ἀπάτη ἀδικίας. Sucede que el pecado decisivo de los incrédulos no es tanto en rechazo de la verdad evangélica como el haber cerrado su corazón al ἀγάπη propuesto por Dios. Como todo amor, este vocablo significa adhesión, pero conserva aquí la significación clásica del verbo ἀγαπᾶν, bien confirmada en el uso neotestamentario, de "tomar interés, estimar, apreciar, valorar mucho"[16]. San Pablo explica que "los que se pierden" han permanecido incrédulos al Evangelio, porque no han estimado ni deseado la verdad. Dios les ha propuesto —cuando escuchaban al predicador— una gracia inicial de adhesión y de culto a lo verdadero; ellos la han rechazado voluntariamente (οὐκ ἐδέξαντο), y por esto no han asentido a la verdad que salva[17], a la proposición concreta que se les hacía; es lo que Heb 10,26 llama τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀλη-

14. Cf. II *Cor* II, 10; *Jn* V, 45; XIV, 6. Aimon de Auxerre (*P.L.* CXVII, 782) es a menudo citado por Ps. Primasius (*P.L.* LXVIII, 649).

15. *Gal* II, 5,16; *Col* I, 5. Para Filón, ἀλήθεια designa la verdadera religión en *De spec. leg.* IV, 178. Caso curioso F. Amiot (*Épitres aux Thessaloniciens*, Paris, 1946, p. 368) evoca el amor que la Verdad tiene para los hombres.

16. *Lc* VII, 5; *Jn* III, 19; XII, 43; *Ef* V, 25; II *Tim* IV, 8,10; *Heb* I, 9; cf. ἀγαπᾶν ἀλήθειαν (*Ps.* LI, 8; *Zac* VIII, 18; Fl. Josefo, *Guerra*, I, 30; C. Ap. II, 296), δικαιοσυνην (*Heb* I, 9) etc. En el *Manual de Disciplina* aparece muchas veces la expresión אהבת חסד, el amor de benevolencia (I, 24; V, 3-4; VIII, 2). Un *Cántico de Qumrân* comienza así: "Yo te alabo, Señor, porque me has dado la inteligencia de tu verdad" (*Col.* VII, 26; cf. XI, 4).

17. εἰς τό: verdad propuesta con vistas a la salvación. Podría ser una definición de la verdad religiosa revelada. Pero la separación de ἀληθείας ... εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς invita a traducir: la verdad que les hubiera salvado (el infinitivo presente señala el carácter actual del saludo; el camino estaba abierto; εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς se opone pues a ἀπολλύμενοι; la diferencia de orientación viene de la elección crucial: οὐκ ἐδέξαντο); de forma que habría habido dos gracias de Dios: la proposición de una disposición interior para una buena acogida a la verdad, y la presentación oficial del mensaje evangélico.

θείας. En otros términos, el destino eterno de los hombres se decide menos por el conocimiento objetivo de la verdadera religión que por una elección secreta, función de las disposiciones morales[18]: Dios solicita los corazones para amar, buscar, apreciar la verdad[19], y a partir de ahora debemos adherirnos a la verdad evangélica cuando es expuesta, πίστει ἀληθείας (2 Tes 2,13); pero si se ponen obstáculos a la inclinación de la gracia, nos convertimos en una presa fácil para los "engaños" del *Anomos*.

Pero no hemos dicho todo, porque la credulidad a las mentiras de Satán es presentada por San Pablo como un castigo al rechazo de la primera gracia en lo íntimo del corazón, y se nos va a mostrar inmediatamente cómo los incrédulos tienen que soportar las consecuencias de este rechazo: Porque no han querido recibir el amor de la verdad, "por esta razón, διὰ τοῦτο"[20], Dios les envía una potencia activa para que se extravíen. Hay una rigurosa correspondencia entre el rechazo del amor y el envío de una fuerza de ofuscación; la unión de καὶ —que no es solamente consecutiva— y πέμπει en presente, en lugar del futuro πέμψει, indicaría incluso una especie de simultaneidad o de inmediata sucesión cronológica: por eso el hombre que no recibe el ἀγάπη ἀληθείας está al momento poseído de una ἐνέργια πλάνης. Si tomamos ἐνέργεια en sentido estricto[21], tendríamos una energía intermedia entre el poder y la fuerza motriz (δύναμις) y la obra (ἔργον), es decir, la actividad, la operación, que es el despliegue, la puesta en ejercicio de la δύναμις[22]. Como, por otra parte,

18. Cf. *Mc* IV, 3-20; *Lc* XI, 34-36 (cf. C. Edlund, *Das Auge der Einfalt*, Lund, 1952; *Jn* III, 19-21.

19. El ἀγάπη ἀληθείας infuso o propuesto por Dios es paralelo a la ἐνέργεια de Satán comunicada al Anticristo; ésta se despliega ἐν πάσῃ ἀγάπῃ ἀδικίας; aquélla εἰς τὸ σωθῆναι. Este texto sugiere que el *initium fidei* viene de Dios y no del libre arbitrio del hombre. La proposición divina es lo primero de todo.

20. v. 11; διὰ τοῦτο se refiere a ἀνθ' ὧν.

21. Cf. Aristóteles, *Eth. Nic.* II, 1, 1103, 25-31; Galien, *De natur. facult.* I, 2,4-5.

22. En el AT, ἐνερ designa las propiedades activas de los elementos (*Sab* VII, 17, las realizaciones de las criaturas (XIII, 4), el poder de las armas (XVIII, 22), las operaciones de Dios (VII, 26; cf. II *Mac* III, 29). En el NT este término es propio de S. Pablo que

ὁ θεός es muy enfático, se concibe cuán eficaz es la acción de este πνεῦμα τῆς πλάνης [23] que ciega a los rebeldes [24] Si el *Anomos* multiplica mentiras y asechanzas, su única ἐνέργεια satánica no bastará para arrastrar a los hombres. Dios, dueño de todo, jefe y juez de sus creaturas, dirige su vía, orienta su destino. *Su primer don es el del* ἀγάπη; si lo rechaza, suscita una ἐνέργειαν πλάνης que llevará infaliblemente a los culpables a creer en la mentira, εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει [25].

Evidentemente, estas interaciones divinas y psicológicas son expresadas de una forma absoluta con la mentalidad semítica, y ésta atribuye directamente a Dios los efectos inmanentes o las consecuencias divinamente pre-

---

lo emplea casi siempre en el poder de realización de la fuerza divina (*Ef* III, 7); *Col* I, 29) principalmente en la resurrección de Cristo (*Ef* I, 19; *Col* II, 12) y de los muertos (*Flp* III, 21).

23. I *Jn* IV 6) πλάνη asociada a δόλος (I *Tes* II, 3), κυβεία πανουργία (*Ef* IV, 14), es una característica del pecador (*Jn* V, 20), principalmente la idolatría (*Rom* I, 27; II *Pe* II, 18). Es por esto por lo que los que rehusan el amor de la verdad serán la presa de las imposturas del *Anomos*. Sobre el dualismo πλάνη-ἀλήθει, cf. BRAUN, en G. KITTEL, *Th. Wört.* VI, 230-254.

24. Cf. *Ep. de Aristeo*, 266, θεοῦ δὲ ἐνεργείᾳ κατευθύνεται πειθώ.

25. ψεύδει se opone rigurosamente a ἀληθείας del v. 10. En su comentario a *Rom* X, 14: "Todos no obedecen al Evangelio", Santo Tomás distingue la proposición del Evangelio por el predicador, y la atracción del corazón por la virtud de Dios, *inclinatio cordis*. Señala siempre esta moción divina sobre la afectividad, que define como una *vocatio interior* o un *instinctus*, una *inspiratio*, un *auditus*, o una *motio interior*. La voluntad profunda está pues inclinada a creer, a consentir al objeto de la fe antes incluso de su proposición y es ella la que inclinaría a la inteligencia a adherirse: "Voluntas mota a bono... proponit aliquid intellectui non apparens ut dignum cui assentiatur" (*De Verit.* q. XIV, a. 2). Todo depende finalmente de este amor, inclinación a creer, suscitado por la gracia. (Sobre esta psicología, cf. el excelente artículo de B. DUROUX, *Aspects psycologiques de l'"analysis fidei" chez S. Thomas d'Aquin*, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1955, pp. 148-172). En su filosofía tan particular R. Bultmann observa que toda válida inteligencia de un objeto supone una relavión vital con él, una atención y un interés que despierten la comprensión; sería una "precomprensión" que permite alcanzar el objeto bajo una luz adecuada; diríamos: un conocimiento por connaturalidad; es reconocer de todas maneras la importancia de la "disposición interior" previa a la presentación del objeto de la fe (R. BULTMANN, *L'Interpétation du Nouveau Testamet*, Paris, 1955. pp. 43-68; 125-38).

vistas de las iniciativas humanas[26]. No es menos cierto que San Pablo, al querer definir los ἀπολλύμενοι, el proceso de su perdición, atribuye este proceso a una intervención positiva de Dios. Más exactamente, las cosas suceden así: Dios concede a todos el ἀγάπη de la verdad. A los que rechazan este amor, Dios despliega en su corazón una ἐνεργεια de error que les conduce a adherirse públicamente a la mentira, y prácticamente a Satán[27]. De aqui se infiere que la ceguera total es el castigo de un pecado antecedente contra la luz, el amor de la verdad. Esto no es un enunciado semítico, sino una verdad revelada constantemente, de modo notable en Rom 1,20-32, donde los desórdenes morales son considerados como el salario infligido por Dios al pecado del espíritu[28]. "Dicimus quaedam ita esse peccata, ut etiam praecedentium poenae sint peccatorum"[29].

Es tan cierto, que el extravío de los incrédulos conscientes no es más que la primera etapa de su reprobación (εἰς τό). El último resultado, expresado en el v. 12 (ἵνα), es que estos ἀπολλύμενοι que no han querido recibir el ἀγάπη ἀληθείας, serán juzgados, es decir, condenados[30]. Todo el movimiento de la frase muestra que esta eterna condenación nos nacionará tanto la adhesión a la mentira y la sumisión al Anticristo cuanto el primer rechazo de la luz. Más exactamente, toda la salvación se decide

26. Santo Tomás glosa: "*Mittet*, id est permittit illis venire operationem erroris", y cita *Is.* XIX, 14: "Yahvé les ha infundido un espíritu de vértigo", y I *Re* XXII, 23: "Yahvé ha puesto el espíritu de mentira en boca de todos sus profetas".

27. "*Ut credant mendacio*, id est falsae doctrinae Antichristi" (Santo Tomás).

28 Com oconsecuencia de su "inexcusable" desconocimiento de Dios, éste ha entregado a los paganos a sus pasiones infames (διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας v. 26), justa retribución del extravío intelectual (τὴν ἀντιμισθίαν ἣ ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν, v. 27). La iniciativa divina se manifiesta de nuevo en el v. 28, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν.

29. Estius, in II *Tes* II, 10. "Est hic processus peccati. Primo enim quis ex demerito primi peccati deseritur a gratia, et cadit in aliud peccatum, et post in aeternum punitur... Culpa et poena est eorum seductio" (Santo Tomás, *ibid.*).

30. κρίνειν (cf. *Heb* XIII, 4), sinónimo de κατακρίνειν (*Mt* XII, 41; *Rom* VIII, 34).

en función del ἀγάπη, don gratuito que Dios propone a cada hombre para orientarle, inclinarle hacia la verdad, y disponerle así a reconocerla y aceptarla cuando se presenta objetivamente en la predicación del Evangelio (v. 13-14). La doble formulación positiva y negativa del v. 12, que pone en paralelismo οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ, εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ[31] muestra bien que la verdad es más moral que intelectual[32], o más bien que la adhesión de la νίστις está en la base del ἀγάπη. Creer es amar la verdad, amarla con caridad, es decir, respetarla, honrarla, serle fiel y, primeramente, *preferirla* a todo, incluso a sí mismo, a las pasiones y a las tinieblas. Así enlazamos con las declaraciones joánicas[33], según las cuales, el "juicio" se realiza ahora, aunque la sentencia final no es pronunciada hasta otro tiempo. Esta será siempre una consecuencia de los actos personales del hombre, y ante todo de su disposición interior: sin el amor a la verdad, somos conducidos a la ruina. La función escatológica del ἀγάπη es sobrecogedora[34]. Al pie de la letra: ¡Los hombres serán juzgados (κριθῶσιν) por el amor!

---

31. Sobre la antítesis: verdad-injusticia, cf. *Rom* I, 28; II, 8; I *Cor* XIII, 6. Cf. "abominación de la verdad, he aquí las actuaciones de la iniquidad", que se opone a la "abominación de la iniquidad, de ahí las vías de la verdad" (*I.Q.S.* IV, 17; cf. V, 10-13); "La vía de la verdad será ocultada y la tierra será desalojada de la fe, y la iniquidad aumentará más allá de lo que tú ves ahora' IV, *Esd* V, 1-2).

32. B. Rigaux, *Ep. aux Thess.* define el sentido de "verdad" (pp. 162-163) e indica su substrato veterotestamentario y su paralelo en los textos de Qumrân (pp. 675-677).

33. Cf. *Jn* III, 18; V, 24; VIII, 51.

34. A. Nygren dice muy bien: "El *ágape* no se sitúa junto a la escatología; es ella misma un elemento de la escatología. La revelación del *ágape* divino significa al mismo tiempo la venida del reino de Dios. Por ella precisamente la vida humana se encuentra colocada *sub specie aeternitatis,* es decir bajo el juicio del amor. El ágape de Dios coloca al hombre frente a una decisión, una alternativa ineluctable. Ya que el *ágape* es un don absolutamente incondicionado, exige también una donación total... Es ante el *ágape* divino como se decide en definitiva el destino del hombre. La cuestión que se presenta ante éste es: ¿Se dejará conquistar y convertir, o se alzará contra él y no le considerará como un juicio pronunciado sobre su vida?" (*Eros und Agape,* Gütersloh, 1930, pp. 85-86). Cf. H. Preisker, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes,* Giessen, 1930, pp. 30-34.

VIII. *El corazón está inclinado por Dios a la caridad.* 2 Tes 3,5: "Ὁ δὲ Κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ. El Señor enderece vuestros corazones en la caridad de Dios y en la paciencia de Cristo".

Esta corta oración, de sentido aparentemente claro, ofrece dificultades de interpretación. Aparece primeramente la simultaneidad de las designaciones: Κύριος, θεός, Χριστός. Teniendo en cuenta que Dios y Cristo son nombrados en la segunda parte del versículo, Teodoreto y San Basilio han identificado ὁ Κύριος con el Espíritu Santo. Pero, según la formulación muy clara de 2,16, el Señor es ciertamente el Cristo; ya que el Apóstol le atribuye la donación de gracias reservadas al Padre, nuestro Señor Jesucristo dispone de una potencia divina, es el propio Hijo de Dios, igual a su Padre.

De la misma forma que, en el c. 2,5.16, el hombre no podía reconocer la verdad y ser inclinado a someterse a ella más que por virtud de una moción divina, aquí también la intervención de Dios es requerida para que el corazón se abra al amor de caridad. Esta disposición favorable se expresa por el verbo κατευθύνω, raro en el Nuevo Testamento [1], pero muy frecuente —cincuenta veces— en el Antiguo, donde tiene un valor de término técnico en la espiritualidad. En sentido propio, este verbo significa "andar derecho, avanzar por el camino directo" [2]. Ya que la vida moral y religiosa está considerada como la progresión por el camino derecho, se dirá, según esta acepción metafórica, que el sabio o el piadoso sigue el recto camino, que marcha derecho [3]. Esto se entiende de la práctica

1. *Lc* I, 17: Juan el Bautista es un astro que se alza para que enderezemos nuestros pies por el camino de la paz; I *Tes* III, 11: Dios y Cristo pueden dirigir "la ruta" de Pablo hacia los Tesalonicenses.

2. I *Sam* VI, 12; I *Re* XI, 43; *Prov* IX, 15; PLATÓN, *Leyes*, VIII, 847*a*, μεχρίπερ ἄν κατευθύνωσιν εἰς τὸν αὑτοῦ δρόμον; por eso: "precipitarse" (II *Sam* XIX, 18; *Jue* XIV, 6,19; *Ps* LIX, 5).

3. *Prov*. XV, 8,21; cf. IV ,26; XXIII, 19; XXIX, 27; *Sir* XXXIX, 17; *Os* IV, 10; *Ez* XVIII, 25. Ignorado en los papiros, este verbo compuesto se encuentra en J. POLLUX, con un sentido náutico (dirigir

de la virtud y de la obediencia a los preceptos, pero primeramente de la rectitud de la intención fundamental; también κατευθύνω tiene como complemento sea τὴν ὁδόν, sea τὴν καρδίαν: El justo dirige su corazón hacia el Señor y le busca, y es precisamente esta disposición última la que le distingue del impío, pues uno obra bien, mientras que el otro obra mal, según esta orientación del corazón [4]. Sin duda, el hombre decide por sí mismo sus elecciones y preferencias, pero es un axioma constante que Dios dirige los corazones: κατευθύνει καρδίας Κύριος [5], el del justo [6]. Así se suplica a Yahvé que quiera guiar y mantener a sus fieles en el recto camino, como David pedía: "Yahvé, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, nuestros padres, conserva para siempre en el corazón de tu pueblo (διανοία καρδίας) esta voluntad y estos pensamientos, y encamina a ti su corazón" [7]. Se trata, pues, de una firmeza [8] y de un logro. Cuando Dios interviene, su acción es eficaz, y κατευθύνω significa entonces "finalizar, prosperar, alcanzar", bien se trate de la oración que "sube derecha" (Sal 141,2), de un trabajo (τὰ ἔργα, Sal 90,17), de un gobierno próspero [9], de una operación económica (Ecl 29,17), o de una empresa difícil (Jdt 12,8).

---

un navío, I, 9) y médico (colocar un miembro dislocado, IV, 25); esta "corrección" de una deformidad o de una irregularidad se encuentra ya en Platón, *Crit.* 118c; cf. *Leyes*, VII, 807*a* (de la educación de los niños), κατευθυνέτω τὰς φύσεις αὐτῶν; Plutarco, Mor. II, 20, πρὸς τὰ βελτίονα τοὺς νέους.

4. II *Par* XII, 14: Roboán hizo el mal, ὅτι οὐ κατεύθυνεν τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἐκζητῆσαι τὸν κύριον (cf. XX, 33; *Ps* LXXVIII, 8); al contrario Josafat (II *Par* XIX, 3; *Sir* XLIX, 3; cf. II *Par* XXX, 19).

5. *Prov.* XXI, 2. Cf. *Jue* XV, 6, 19, κατηύθυνεν ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα κυρίου; *Carta de Aristeo,* 18, κατευθύνει τὰς πράξεις ... ὁ θεός; *Ps. Salomon,* VI, 3. Esta "dirección" muestra la soberanía divina, según Filón, *Decal.* 60, ὃς ἅπαντα τὸν κόσμον ἡνιοχῶν σωτηρίως ἀόρατος ὢν κατευθύνει.

6. *Ps* VII, 10; cf. *Ps Salomon,* XVIII, 9.

7. καὶ κατεύθυνον τὰς καρδίας αὐτῶν πρός σέ, I *Par* XXIX, 18; cf. *Ps.* V, 9: "Señor, condúceme (ὁδήγησόν με); muestra camino ante mí (κατεύθυνον); CXIX, 5.

8. Cf. *Ps* VII, 10; CII, 29; CXL, 12. Yahvé confirma el paso del hombre, *Ps* XXXVII, 23, XL, 3; CXIX, 133; cf. Platón, *Tim* 44*b*. A partir de ahora κατευθῦναι de II *Tes* III, 5 toma a la vez παρακαλέσαι y στηρίξαι del II, 17.

9. II *Par.* XVII, 5; cf. *Sir* XLIX, 2.

Del lenguaje de los Setenta resulta que el πνεῦμα o la ἐνέργεια de Dios no es una simple solicitación, sino una ayuda muy eficaz coronada de éxito. Cuando Pablo pide a Dios que disponga convenientemente a los tesalonicenses, sabe que esta intervención secreta será eficaz, "*dirigat*, sc. ut perveniatis" (SANTO TOMÁS), y que se trata de una auténtica toma de posesión del alma de los fieles [10].

Es más difícil de determinar el objeto de esta intervención: εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ. Es la primera vez que el Apóstol emplea esta fórmula, y no somos capaces de comprenderla en función de los usos subsiguientes [11]. El genitivo, ¿es subjetivo u objetivo? ¿Debemos entender: "la caridad que Dios nos muestra" [12] o "nuestra caridad hacia Dios" [13]? Textos como 2,10.16; 3,10 parecen favorecer la primera acepción, pero 1 Tes 1,3; 3,6.12 están claramente en favor de la segunda acepción. Esta confirmación, que nos deja perplejos, es en realidad muy clarificadora. Muestra, por una parte, la flexibilidad y la variedad de las fórmulas paulinas, y que los textos verdaderamente paralelos son raros. Sugiere, por otra parte, que el ἀγάπη es una realidad compleja, en donde un elemento puede ser directamente subrayado sin excluir ningún otro. Si mencionamos, por ejemplo, la caridad para con Dios, una expresión de amor al prójimo necesariamente se le une (cf. 1 Tes 3,6); ya que este ἀγάπη del hombre está en relación directa con el amor que Dios le manifiesta (v. 12; cf. Rom 5,5); es decir que una dicotomía radical sería un contrasentido. Pero, en fin, hay que precisar, según el contexto, el aspecto fundamental querido por el Apóstol en un pasaje o en otro.

Los comentadores que entienden ἀγάπη τοῦ θεοῦ por el amor de Dios a los hombres en 2 Tes 3,5, glosan: Los cristianos deben orientarse en el sentido de este amor, de-

---

10. Cf. *Mal* II, 6, κατευθύνω, ἐπορεύθη μετ' ἐμοῦ.
11. *Rom* V, 8; VIII, 39; II *Cor* XIII, 13.
12. *Ita*, WOHLENBERG; E. VON DOBSCHUTZ; FRAME, AMIOT, RIGAUX; A. SCOTT, *Foot-Notes to St. Paul*, Cambridge, 1935, p. 221; W. HENDRIKSEN, *Exposition of I and II Thesalonians*, Gran Rapids, 1955, p. 197.
13. CHRISOSTOME, BENGEL, DIBELIUS, MASSON.

jarse penetrar por el ejemplo y la fuerza de esta caridad que se les manifiesta, pensar que son rodeados y protegidos por él; esta contemplación será un eficaz motivo de acción práctica, gobernará toda la vida moral (cf. Mt 22, 37-40). Doctrina seguramente exacta, pero que aumenta considerablemente el texto, ya que no es el sentido que se comprende en una primera lectura del versículo; además, esta interpretación va contra la omnipotencia infalible que Pablo atribuye al ἀγάπη divino. Si se tratase del amor que Dios nos manifiesta, el verbo κατευθύναι sería demasiado débil; una vez alcanzado por esta caridad, como ocurre por el don de la fe, siempre se vence (Rom 8,37-39).

Nos parece más preferible, por consiguiente, entender nuestra fórmula como el amor del hombre hacia Dios. Es, en efecto, el sentido de las oraciones del AT, donde κατευθύνω significa la orientación del corazón hacia Yahvé, a sus mandamientos; es el sentido del ἀγάπη τοῦ θεοῦ en Lc 11,42, cuyo lenguaje se inspira aquí en los Setenta [14]; es una reanudación de las oraciones precedentes del Apóstol pidiendo el don subjetivo de la caridad hacia el prójimo, o reconociendo esta infusión (1 Tes 3,12; 2 Tes 1,3); es, sobre todo, una reanudación directa de 2,10: los impíos o los apóstatas han rehusado la caridad que Dios les proponía con respecto a la verdad. San Pablo pide ahora a Cristo salvador que disponga el corazón de los fieles al crecimiento de este amor por la verdad revelada que profesan, el verdadero Dios. Esta súplica evoca todo el problema moral de la recepción y fructificación del don de Dios, de los obstáculos que pueden oponerse a la buena acogida de la proposición divina [15]. En lo sucesivo, el verbo κατευ-

---

14. Cf. la exégesis de este texto, *Agapè* I, pp. 195ss. San Pablo se mostrará así fiel, una vez más, a la catequesis sinóptica. No podemos decir verdaderamente que ignore un *ágape* que sube del hombre a Dios, cf. I *Cor* II, 9.

15. San Juan Crisóstomo insiste mucho en todas las dificultades que pueden sobrevenir y que se oponen a la implantación de la caridad en el corazón: codicia, vanagloria, pesares, tentaciones; es por lo que nos es necesaria una ayuda especial del Señor, mediante la cual seremos conducidos a amar a Dios, como un navío cuyas velas se inflan por el viento, παραπεμφθῇ πρὸς τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ; *P.G.* LXII, 493.

θῦναι se encuentra entre los mejores para evocar esta discreta y eficaz intervención de Cristo mediador, preparando los corazones para responder a la iniciativa divina. Según esta interpretación, ἀγάπη tiene un sentido religioso de amor de preferencia, y un matiz dinámico de adhesión manifiesta que se prueba por obras [16].

La misma ambigüedad se encuentra en la fórmula εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ. ¿Nos encontramos ante la constancia, atributo de Cristo y modelo de los cristianos [17], o ante la firme y paciente espera de Cristo por parte de éstos? [18] En el primer caso, los cristianos tendrían que contemplar esta perfecta resistencia que el Señor ha manifestado en circunstancias análogas a las que se enfrentan los tesalonicenses [19]. Este modelo es una seducción que arrastra [20], a imitarle, es la misma definición de la virtud cristiana. Podemos comprender también que las pruebas presentes deben ser soportadas *propter Cristum;* o también que Cristo, viviendo en el cristiano, es su propia paciencia, que continúa ejerciéndose en los fieles.

Pero la fórmula paulina sería elíptica para expresar todas estas cosas. Si la última interpretación corresponde bien a la teología del Apóstol y fuese en sí aceptable, casi no es posible dar al genitivo τοῦ Χριστοῦ una acepción diferente que al τοῦ θεοῦ que precede, y que parece netamente objetivo. Comprendemos esta fórmula con referencia a 1 Tes 1,3: La parusía es el fin de la vida cristiana y le da su verdadero sentido. En las inevitables pruebas que una exacta fidelidad padece, el corazón de los creyentes

16. Cf. I *Tes* I, 3. "No me digas: Le amo más que a mí mismo. Sólo son palabras. Muéstrame por tus obras que le amas más que a ti" (CRISÓSTOMO, *ibid.*).

17. Santo Tomás, Bengel, Milligan, Wohlenberg, Frame, Buzy.

18. Lemonnyer, Dobschütz, Amiot, Tricot (que traduce: la constancia en la espera de Cristo). San J. Crisóstomo no se pronuncia: ¿Qué es el ὑπομονή? Que seamos pacientes como él mismo ha sido paciente, o que le esperemos con paciencia, es decir que estamos dsipuestos. Nosotros esperamos y observamos la paciencia.

19. Se cita *Sant* V, 11, τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε; *Heb* XII, 2; *Ap* I, 9, ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ; III, 10.

20. Wohlenberg une las exhortaciones, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Θεοῦ (*Rom.* XII, 1, διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος (XV, 30); διὰ τῆς πραυτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ (II *Cor* X, 1).

Cuanto a él mismo se refiere, preferiría manifestar únicamente caridad, *hoc mallet Paulus* (BENGEL). Seguramente, no habrá menor amor en el corazón del Apóstol si ejerce el rigor que si se le permite el perdonar; pero el ἀγάπη, amor que se manifiesta [8], se traduce normalmente por formas de dulzura y ternura, y no por golpes [9]. Esta oposición ἐν ῥάβδῳ-ἐν ἀγήπῃ conduce, por consiguiente, a equiparar este último término con ἔλεος; acepción confirmada por el verbo ἀγαπᾶν en Lc 10,33.37, y que es una de las inovaciones de la nueva alianza: El amor al prójimo, fraternal o paternal, une respeto y mansudembre, ternura, afecto entrañable y beneficios. Es la primera vez que San Pablo evoca esta nota de la caridad, y la precisa por la adición πνεύματί τε πραΰτητος [10].

Podemos comprender que el Espíritu Santo se manifestará con uno de sus dones privilegiados (Gál 5,23), pero, en este caso, la fórmula ἐν τῷ Πνεύματί τῆς πραΰτητος habría sido más indicada. La ausencia del artículo muestra que, más bien, nos encontramos con un "espíritu" en el sentido de la psicología israelita, es decir, de una disposición de carácter (Col 3,12; Ef 4,2), inspirada por el Espíritu Santo en persona (Rom 8,5), y que es precisamente específica del discípulo de Cristo cuando tiene que hacer alguno corrección o reprimenda a sus hermanos [11]. Por esto no podemos traducir πραΰτης por "dulzura". Se trata de una virtud bien definida en el lenguaje de los Setenta y del Nuevo Testamento [12]. Cuando los corintios leyeron que su Apóstol podría venir πνεύματι πραΰτητος, seguramente comprendieron que sería sin espíritu de venganza, ni reivindicación celosa o arrogante de su autoridad, sino

---

8. "*In charitate*, id est, ostensione amoris" (S. THOMAS).

9. Santo Tomás, citando *Prov* XIII, 24: "El que ama a su hijo, le corrige", comenta finalmente: "Ille qui castigatur virga, non sentit interdum dulcedinem charitatis, sicut illi quos blande consolatur".

10. La partícula enclítica τε une dos nociones relacionadas. Los *mss.* hacen la ortografía πραΰτητος o πραότητος.

11. *Gal* VI, 1, καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος; II *Tim* II, 25, ἐν πραΰτητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατιθεμένους.

12. Cf. C. SPICQ, *Benignité, mansuétude, douceur, clémence*, en *R.B.* 1947, pp. 324-332. Aquí, πραΰτητος se opone a "la forma tajante" (αποτομως) de II *Cor* XIII, 10.

con un respeto delicado a las almas y una medida, una reserva, que son la señal, a la vez, de humildad y de un espíritu profundamente religioso. Este último matiz está subrayado por el término πνεῦμα, que se refiere ya al don del Espíritu Santo, ya a los sentimientos del mismo Cristo (2 Cor 10,1; 13,3). Así, esta precisión aclara la naturaleza del ἀγάπη que acabamos de mencionar. La caridad es virtud sobrenatural, don de Dios[13]; adoración y gratitud para con Dios, es todo respeto y mansedumbre para con el prójimo. Pero este tacto y esta dulzura incluso derivan, en definitiva, de Dios, que "infunde" este amor. Se podría glosar este versículo: ¿Qué escogéis? ¿Que venga para castigaros, o manifestando la caridad de Cristo, bajo el aspecto de mansedumbre y perdón que el Salvador ha mostrado durante su ministerio y que su Espíritu nos comunica?

X. *Caridad y conocimiento.* 1 Cor 8,1: "ἡ κνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. Pero la ciencia hincha; sólo la caridad edifica".

Una fracción de la comunidad de Corinto da pruebas de una libertad excesiva en el uso de las carnes inmoladas a los ídolos. Convencidos de que los ídolos paganos y los sacrificios que se les ofrece no valen nada, algunos fieles comen estas carnes con plena tranquilidad de conciencia. Pero no se preocupan de los neófitos, que, además de tener escrúpulos en consumir carnes que han servido a ritos religiosos[1], están escandalizados de ver a sus hermanos servirse de éllas tan libremente. Los fuertes (ἰσχυροί) es obstinan en su orgullosa lucidez intelectual[2] y

13. Cf. I *Tes* III, 12; II *Tes* III, 5; virtud de los superiores, principalmente en la corrección (I *Tes* V, 13; cf. coment. *in h.l.*).

1. Tienen miedo de mancharse la conciencia (μολύνω v. 7).
2. οἴδαμεν ὅτι πάντες κτλ (v. 1), citación de la carta dirigida por Pablo a los Corintios (cf. J. JÉRÉMIAS, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, en *Studia paulina in honoren J. de Zwaan*, Haarlem, 1953, pp. 151-152). J. HÉRING (*La première Épitre de saint*

San Pablo les reprocha el no tener, por caridad, en cuenta la debilidad de su prójimo [3]. De aquí se desprende el adagio célebre: *Scientia inflat* [4].

La γνῶσις no es ciencia (ἐπιστήμη), ni un conocimiento exacto [5], teórico [6], sino un conocimiento religioso, como una especialidad de iniciados, intelectuales y "místicos"; nosotros diríamos actualmente arrogantes y desdeñosos de lo vulgar [7]. Desconocida por el ἰδιώτης (2 Cor 11,6), la gnosis es una especie de sabiduría superior (Col 2,3) a la que no llegan sino los espíritus bien dotados [8], preocupados en profundizar los misterios, a menudo dotados de un ca-

---

Paul aux Corinthiens, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 64) piensa que el v. 1*b* es un paréntesis añadido por Sóstenes o algún lector anónimo.

3. ἀσθενοῦντες (vv. 7,9,10,11,12). Esta debilidad, opuesta a la ἐξουσία de los cristianos esclarecidos (v. 9) se produce por una falta de firmeza en la convicción de la fe que no decide la orientación de la conducta; se tiene dudas y se vacila, cf. διακρινόμενος, *Rom* XIV, 23.

4. La bibliografía es rica; citamos solamente M. RAUER, *Die Schwachen in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen,* Fribourg-en-Br. 1929; H. VON SODEN, *Sakrament und Ethik bei Paulus. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von I Cor* VIII-X; en *Urchristentum und Geschichte,* Tubinga, 1951, pp. 238-275; A. S. GEYSER, *Paul The Apostolic Decree and the Liberals in Corinth,* en *Studia Paulina... J. de Zwaan,* pp. 124-138; y sobre todo J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épitres de saint Paul,* Louvain-Paris, 1949, que ha renovado la cuestión. W. SCHMITHALS (*Die Gnosis in Korinth,* Göttingen, 1956) ignora prácticamente a su antecesor y mezcla los textos de toda época y de todo origen. Falta que señala R. C. CASEY, *Gnosis Gnosticism and the New Testament,* en W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatologhy,* Cambridge, 1956, pp. 52-80.

5. J. HUBY, *Saint Paul. Première Épitre aux Corinthiens,* Paris, 1946, p. 190. Pero este sentido es el de ἐπίγνωσις.

6. E. B. ALLO, *Saint Paul. Première Épitre aux Corinthiens,* Paris, 1934. Pero todo el contexto evoca el comportamiento práctico de los "conocedores". Su información y percepción especulativas son rigurosamente ortodoxas; pero es precisamente esta exactitud en su juicio lo que, por una parte, les vuelve vanidosos, y por otra, les ciega respecto a la debilidad de sus hermanos. Este género de gnosis está condenado según su valor moral, como lo declara el v. 2. Tal conocimiento, de alguna manera impregnado de pecado, no es "conocer καθὼς δεῖ γνῶναι", es decir: como buen cristiano.

7. En la lengua vulgar y caústica, se denomina místicos a los temperamentos inclinados a la piedad y sin poseer el sentido de la abnegación fraterna ni de las obligaciones sociales.

8. Respecto a la relación entre la γνῶσις y el νοῦς, facultad del razonamiento, cf. I *Cor* I, 10; II *Cor* X, 5; *Col* I, 27-28.

risma" Fácilmente alcanza el esoterismo (1 Tim 6,20), y especifica un cierto tipo de mentalidad piadosa que más tarde se llamará "el gnóstico"[9].

San Pablo combate este tipo de conocimiento con una palabra que le es propia en el lenguaje bíblico: infla o incha[10]. El verbo φυσιόω, deriva de φῦσα[11], que significa primeramente "soplo de forja", luego "viento, flato, venteadura", llegando incluso a designar el cráter de un volcán; en sentido figurado, este sustantivo expresará la hinchazón del orgullo o de la ambición. Así, el verbo intensivo significa "inflar, hinchar". Se traduce ordinariamente como "hinchar de orgullo"[12], pero los gnósticos de Corinto son más vanidosos que orgullosos, muy creídos de su superioridad de gentes esclarecidas, y que se tienen como tales. No es tanto que tengan una elevada opinión de sí mismos cuanto que manifiestan su desprecio o desdén por los timoratos o ignorantes. Su provocante comportamiento al comer carnes presentadas a los ídolos es el de los vanidosos que dan

9. Esta vanidad que da la superioridad del saber, en el orden religioso, era ya la de los Fariseos, cf. J. VAN DER PLOEG, *Jésus et les Pharisiens*, en *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 291. S. LYONNET, en *Biblica*, 1956, pp. 1-27.

10. Los comentaristas citan a SÉNECA, *Ep* XC, 27 (*inflatus*), y una variante del *Testamento de Leví*, XIV, 7: "Os habéis hinchado con vuestro sacerdocio, obrando contra los hombres y contra los mandamientos de Dios".

11. No confundir con φυσιόω, derivado de φύσις: "disponer naturalmente, volver apto". El verbo φυσάω se encuentra en HÉRONDAS, II, 32, "τῇ γενῇ φυσῶντες, hinchados desde su nacimiento". EPICTETO, I, 8,10, proporciona un excelente paralelo sicológico: "de forma general, todo talento en las gentes de poca formación filosófica y cuyo carácter es débil, es un peligro. Hay un riesgo de convertirse a este respecto en presuntuosos y henchidos de vanidad (πρὸς τὸ ἐπᾶραι καὶ χαυνῶσαι...). Este joven se pavonea en medio de nosotros, hinchado de presunción y de suficiencia (ἐπηρμένος ἡμῖν καὶ πεφυσημένος περιπατεῖ)". Crisóstomo comenta acertadamente φυσιοῖ en el sentido de la arrogancia y de la segregación, εἰς ἀπόνοιαν αἴρει... εἰς ἀπόνοιαν ἐμπεσών... καὶ ἐπαίρουσα. Καὶ γὰρ διαιρεῖν εἴωθεν ἡ ἀλαζονεία, ἡ δὲ ἀγάπη καὶ συνάγειν... οὐδὲ γὰρ ἐφύσα μόνον ἡ γνῶσις ἀλλὰ καὶ διέσπα; *P.G.* LXI, 161-162.

12. Este matiz se atribuye mejor al verbo τυφόω, lit. "llenar de humo", de donde "cegarse con humos de orgullo, volverse loco", I *Tim* III, 6; VI, 4; II *Tim* III 4 (cf. PLATÓN, *Fedro*, 230*a*).

muestra de su superioridad y guardan las distancias; se distinguen y se separan de la masa [13].

Es lo que confirma, por una parte, su reivindicación de poder obrar a su modo (ἐξουσία, v. 9), con plena independencia de acción, y, por otra parte, los otros empleos paulinos de φυσιάω, que designan siempre una vana suficiencia (1 Cor 5,2), especie de vanidad muy superficial, que se traduce en palabras y en libertad de funcionamiento (4,18-19), y sobre todo en tendencia a la segregación: El que se hincha se clasifica aparte; si se vanagloria es para distinguirse de los demás [14].

Una actitud tan marcada de desdén y de egoísmo es radicalmente contraria a la de la caridad, que está llena de respeto, de discreción y de modestia [15]. También el Apóstol opone inmediatamente (δέ, muy adversativo) a esta γνῶσις vana, estéril, el ἀγάπη, que es eminentemente constructivo y fecundo [16]; "edifica". ¿Qué quiere decir?

Muy frecuentemente, en los Setenta el verbo οἰκοδομέω (*hebr* בָּנָה) significa, en sentido propio, "construir, edificar" muros, un altar, una casa [17]. En sentido metafórico, Dios edifica el mundo, su pueblo, los fieles [18], en el sentido de

13. Cf. el vanidoso (μικροφιλοτιμία) de TEOFRASTO, XXI, 1: "la vanidad es un deseo mezquino de distinción".

14. Cf. *Col* II, 18. En I *Cor* IV, 6, φυσιοῦσθε es paralelo a καυχασαι y διακρινει: Los Corintios se inflan "uno contra otro". Vemos de qué forma la citada gnosis se aleja de la ciencia propiamente dicha, que es la fuente de tanta humildad y modestia en los que verdaderamente la poseen. Los Corintios gnósticos tienen esta vanidad de los simples, muy orgullosos de su pequeño bagage intelectual y que se apegan a que se les reconozca como tales, como una élite. Cf. el retrato del "instruido tarde" en TEOFRASTO: "Tirando el arco o la jabalina con el pedagogo de sus hijos, le da la lección como a un novicio" (XXVII, 13).

15. Es muy significativo que en el himno a la caridad, S. Pablo oponga tres veces la gnosis a la caridad (vv. 2,8), principalmente teniendo en cuenta que el ἀγάπη no se infla, οὐ φυσιοῦται (v. 4). Cf. II *Pe* I, 5-7 que prescribe el añadir a la gnosis la dilección fraterna.

16. Cf. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* I, 2,6, τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις, ἀλλὰ πρᾶξις.

17. *Ex* XX, 25; II *Par* XI, 25; XXXIII, 16; *Jer* XXXI, 3,11; cf. *Lc* VII, 48; XIV, 30; XVII, 28; οἱ οἰκοδομοῦντες —los constructores (*Ps* CXVIII, 22; *Mt* XXI, 42).

18. *Ps* XXVIII, 5; *Jer* XII, 16; XXIV, 6; XXXI, 4; XXXIII, 7; XLII, 10. El sentido figurado, ignorado en los papiros, se encuentra ya

que los confirma y los protege. En el Nuevo Testamento[19], Cristo edifica su Iglesia (Mt 16,17-18), y toda comunidad cristiana es considerada como una construcción divina (1 Cor 3,9, οἰκοδομή) en vías de edificación (Ef 4,12), pero precisándose por la aplicación a la edificación de un templo (Ef 2,21). De todas formas, la Iglesia de Dios, comunidad histórica actual y bien determinada, es considerada, por esta metáfora, bajo el aspecto de su crecimiento, de su expansión o de su vitalidad interior[20].

Todo el ministerio de Pablo parece resumirse en esta obra de construcción. Ha recibido del fundador de la Iglesia todos los derechos y plenos poderes a la vez, una ἐξουσία para edificar[21], y se compara a un arquitecto[22] que preside la edificación de la construcción. Precisando más, en esta obra compleja, se reserva el colocar los cimientos[23], es decir, el predicar a Cristo. Después otros

---

en JENOFONTE, *Cyr.* VIII, 7-15, μὴ οὖν ἃ οἱ θεοὶ ὑφήγηνται ἀγαθὰ εἰς οἰκειότητα ἀδελφοῖς μάταιά ποτε ποιήσητε, ἀλλ' ἐπὶ ταῦτα εὐθὺς οἰκοδομεῖτε ἄλλα φιλικὰ ἔργα. Cf. FILÓN, *Leg. Alleg.*, I, 48, φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖσθαι τὰς ἀρετάς; III, 3.

19. H. CREMER, *Über den biblischen Begriff der Erbauung*, 1863; H. BASSERMANN, *Über den Begriff "Erbauung"*, en *Zeitschrift für praktische Theologie*, 1882, pp. 1-22; H. M. SCOTT, *The Place of* οἰκοδομή *in New Testament*, en *Princenton Theological Review*, 1904, pp. 402-404; C. TROSSEN, *Erbauen*, en *Theologie und Glaube*, 1914, pp. 804-812; A. FRIDRICHSEN, *Ackerbau und Hausbau in formelhaften Wendungen in der Bibel und bei Plato*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1922, pp. 185-186; 1930, pp. 298ss; PH. VIELHAUER, *Oikodeme. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis der Kirche mit ihrer Gliedern als den "Fremdlingen und Beisassen auf Erden"*, en *Wesen und Aufgabe der Kirche in der Welt*, Zürich, 1947, I, pp. 5-36; P. BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Église. Le concept d'édification dans le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1948; O. MICHEL, art. οἰκοδομέω en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 139-150.

20. De aquí las fórmulas εἰς οἰκοδομήν (II *Cor* X, 8; XIII, 10; *Ef* IV, 12,16), πρὸς οἰκ. (*Rom* XV, 2; I *Cor* XIV, 12,26), ὑπὲρ (II *Cor* XII, 19).

21. II *Cor* X, 8; XII, 19; XIII, 10; *Gal* II, 18; el verbo οἰκοδομἷν se opone a καθαιρεῖν, como es constante en la LXX, cf. *Jer* I ,10; Sir XLIX, 7, etc.

22. I *Cor* III, 10. Cf. W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, Tübingen, 1937, pp. 85-88.

23. Θεμέλιον ἔθηκα, I *Cor* III, 10; cf. *Rom* XV, 20; FILÓN, *Leg. alleg.* II, 6: Según los más eminentes médicos el corazón es el eje sobre el que se construye el conjunto del organismo (οἰκοδομεῖται). La imagen de poner un fundamento es frecuente en la *diatriba*,

obreros vienen a continuar la construcción, como son los Apóstoles, los profetas, los evangelistas, los pastores, los doctores; todos edifican el cuerpo de Cristo (Ef 4,12), de tal modo que los carismas se apliciarán según la jerarquía de su nobleza y utilidad en la Iglesia, en función de su mayor o menor eficacia en la edificación (1 Cor 14,3-5.12. 17.26). Además de estos ministerios oficiales, en fin, los fieles tienen el deber de edificarse mutuamente [24] y de saber edificarse personalmente [25], ya que así aseguran el crecimiento y la firmeza de vida de la comunidad cristiana [26].

Evidentemente, los medios técnicos de construcción empleados no son los mismos, según se trate de Pablo, de los carismáticos o de cada cristiano. Sin embargo, la "palabra edificante" obtiene la primacía, bien se trate del *Kerigma* propiamente apostólico (Rom 15,20; 2 Cor 12,19), de las profecías y catequesis de los inspirados (Ef 4,12) o de las "exhortaciones" que los fieles se dirigen mutuamente [27]. 1 Cor 8,1ss añade que la conducta de todo miembro de una comunidad puede servir de edificación, de ejemplo, para los demás [28]. El ejemplo, ¿No es la "paráclesis" más eficaz?

Sea como sea, para levantar un edificio espiritual, los medios humanos no podrían ser operantes; y San Pablo precisa que, gracias al Señor (2 Cor 10,8), o a Cristo (Ef

---

cf. FILÓN, *Gig.* 30; *Mut. nom.* 211; *De Somn.* II, 8; EPICTETO, II, 15,8-9.

24. I *Tes* V, 11, οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα; *Rom* XIV, 19, τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους; *Ef* IV, 29.

25. I *Cor* VIII, 10; XIV, 4; I *Pe* II, 4-5; *Jds* 20. En los textos relativos al ministerio, es a veces difícil el determinar si es el Apóstol o cada uno de los cristianos los que "edifican" la comunidad; ambas acepciones están confirmadas; una y otra están reunidas en I *Cor* XIV, 4. En todo caso, la "casa" es viva, es una "familia", cuyos miembros (οἰκεῖοι, *Ef* II, 19) se multiplican (Act IX, 3) y se reunen para formar una "comunidad", el pueblo de Dios. La ἐκκλησία es ἡ παροικία τῶν κλητῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

26. "Edificar" significa tanto fundar como construir, consolidar, poner en orden. Pero todas estas operaciones no tienen valor sino en Cristo: Se construye en Cristo, no hay solidez fuera de Cristo; nada tiene valor sino en él.

(27. I *Tes* V, 11, παρακαλεῖτε; *Ef* IV, 29; cf. I *Cor* XIV, 3, ὁ προφετεύων λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. ,

28. I *Cor* VIII, 10, τις ιδη ... οὐκοδομηθήσεται εἰς τὸ κτλ.

2,21; 4,16), es decir, a su poder, se erige la construcción. En 1 Cor 8,1 atribuye este dinamismo al ἀγάπη. En contraste con el viento, con el *flatus vocis* de los gnósticos πεφυσιωμένοι[29], la caridad actúa profunda y sólidamente; profundamente porque se alcanza la συνείδησις (v. 10); sólidamente porque la edificación une entre sí a los miembros de la comunidad y asegura la estabilidad de la misma Iglesia. De aquí se sigue que la "caridad edificante" parece ser la fuente de la vitalidad de cada cristiano, así como del crecimiento y unidad de la Iglesia de Dios; es, por consiguiente, la última palabra de la moral individual y social del cristianismo, σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Col 3,14). En efecto, San Pablo, por su parte, engloba en la οἰκοδομή su ministerio, las diversas tareas jerárquicas y neumáticas de la Iglesia, las interacciones virtuosas de los cristianos entre sí, y si por otra parte, considera esta "edificación", a cualquier nivel que se verifique[30], como hecha por la caridad, hay que concluir que el ἀγάπη es la virtud κατ' ἐξοχήν, más grande que existe (1 Cor 13,13), principalmente por su poder de extensión y de eficacia. En todo dominio, tanto público como privado, la caridad obra. La gnosis no produce más que viento, mientras que el *agape* produce alguna cosa, y alguna cosa sólida, en cada alma y en el conjunto de la Iglesia, οἰκοδομὴ ἐν ἀγάπῃ (Ef 4,16). Por consiguiente, la regla general del culto y de la moral puede ser expresada en la fórmula: πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω (1 Cor 14,26; cf. v. 5,12).

Esta moral del amor, la que más se opone a todo individualismo, es una moral de crecimiento[31]; por consiguiente, vital y de unión fraterna, principalmente de paz (Rom 14,19). Es la inspiración de la caridad la que permite distinguir lo bueno de lo malo, contribuyendo a la firmeza

---

29. Cf. la oposición οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσιωμένων ἀλλὰ τὴν δύναμιν ,I *Cor* IV, 19. EPICTETO, II, 15,8, ἐποικοδομεῖν ... τὴν εὐτονίαν, τὴν ἀσφάλειαν. De aquí la designación frecuente de la caridad por CRISÓSTOMO: ἡ τῆς ἀγάπης δύναμις (*In Kalend, P.G.* XLIII, 953, etc.

30. Cf. θεμελιόω ἐν ἀγάπῃ, *Ef* III, 17.

31. Cf. la unión οἰκοδομή-αὐξάνω, I *Cor* III, 6-10, *Ef* II, 21; IV, 16.

de la Iglesia o a la pérdida de un hermano; juzga y determina el ὠφελεῖν (1 Cor 13,3; 14,6), y es aquí exactamente donde precisa y completa la γνῶσις, oponiéndosele a veces. Veamos cómo las cosas se presentan concretamente.

Las comunidades paulinas viven en la alegría de la libertad de la ley y del pecado. La efusión del Espíritu Santo crea y estimula la espontaneidad, la exuberancia de la vida de Cristo en las almas (2 Cor 3,17); todos los neófitos tienen la experiencia de esta ἐλευθερία que psicológicamente representa lo mejor de su vocación[32]; pero no todos comprenden exactamente la naturaleza exclusivamente espiritual de esta liberación, y, particularmente en Corinto, algunos piensan que los esclavos podrían ser liberados (1 Cor 7,21-22), y las mujeres separadas al menos de los símbolos de la "autoridad" de sus maridos (11,10); se repite: Πάντα ἔξεστιν (6,12; 10,23). Este aforismo es proclamado en voz alta por la "gnósticos", que pretenden conocer mejor que los demás lo que es y cómo se vive en la nueva religión. Pero la naturaleza insidiosamente se mezcla con la gracia, y, de hecho, esta reivindicación de iniciativas y de independencia encubre las exigencias de un estricto egoísmo, τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω (1 Cor 10,24). "Saber" de esta forma, no es saber como conviene (8,2).

Efectivamente, obrando según la única luz del conocimiento religioso, puede ocurrir que seamos para el prójimo un motivo de "escándalo"; corremos el riesgo de arrastrarlo a un acto que, aunque bueno para nosotros, es malo para él (8,10; Rom 14,13); nuestro ejemplo, en lugar de edificarlo en el bien, es un "obstáculo" para su fe y su caridad[33]; podemos matarlo (8,10-11). ¿Cómo obrar? ¿Qué otra luz debe esclarecer el comportamiento del cristiano? San Pablo contesta: La caridad añade a las convicciones de la gnosis otra apreciación de valores para conseguir el bien del prójimo, que tenemos obligación de alcanzar.

---

32. *Rom* VIII, 3; VIIII, 21; *Gal* IV, 22,31; V, 13. Cf. Epicteto: "Yo te mostraré que soy el señor (κύριος). ¿Cómo será esto? Zeus me ha dado la libertad (ἐμὲ ὁ Ζεὺς ἐλεύθερον ἀφῆκεν). ¿Acaso piensas que va a esclavizar a su propio hijo?" (I, 19,9).

33. πρόσκομμα, προσκόπτω, *Rom* XIV, 13, 20-21; I *Cor* VIII, 9.

Por lo mismo, el Apóstol añade al axioma "todo está permitido", la corrección ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ (10,23), y atribuye al ἀγάπη este sentido de edificación fraterna[34]. Así tenemos definido, en el título de amor al prójimo, un bien propiamente moral, τὸ ἀγάθόν[35], finalidad del comportamiento de cada uno en el seno de toda comunidad: "Lo que es provechoso para los demás, τὸ συμφέρον"[36]: Ninguno debe buscar su propia conveniencia, sino la de sus hermanos (1 Cor 10,23). Tomada en este sentido la caridad, como todo don divino (12,7), "edifica" no sólo las conciencias, sino también la Iglesia[37].

Llegamos a una paradoja muy paulina: San Pablo opone a la ἐλευθερία de la que se enorgullecen los corintios,

---

34. I *Cor* VIII, 1; cf. *Rom* XIV, 19; XV, 2.

35. *Rom* XV, 2, ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν: el bien consiste en la edificación fraterna; lo mismo *Ef* IV, 29. Si nos acordamos que τὸ ἀγαθόν significa primeramente la salvación (*Is* LII, 7; *Jer* XXXII, 42), luego, lo que agrada a Dios (*Miq* VI, 8; *Ps* XXXIV, ET; XXXVII, 27), se concibe que toda moral consiste en hacer o realizar el bien (ποιεῖν, πράσσειν ἐργάζεσθαι) o en perseguirlo (διώκειν), dando Dios al hombre el poder de cumplirlo (*Heb* XIII, 21). Pero para que el hombre lo distinga (*Rom* XVI, 19), es preciso una renovación del νοῦς (*Rom*. XII, 2) —lo que no es precisamente el caso de los gnósticos—; entonces nos unimos a él (κολλώμενοι, *Rom* XII, 9) y lo "producimos" frente a cualquier prójimo (εἰς ἀλλήλους, I *Tes* V, 15; πρὸς πάντας, *Gal* VI; cf. Rom II, 10). Por ello Dios nos recompensa infaliblemente (II *Cor* V, 10; *Ef* VI, 8; cf. *Mt* XIX, 16, τί ἀγαθόν ποιήσω). Una vez más, el ἀγάπη es escatológico (*Rom* VIII, 28), siendo sus obras "llevadas" al otro mundo. ¿No es por ella como el pecador puede "cubrir" las faltas derivadas por haber comido de la fruta del árbol del bien y del mal?

36. Cf. I *Cor* VI, 12; X, 23: "Johannes Weiss ha mostrado, con numerosas referencias de apoyo, que el empleo de συμφέρω para expresar la idea de adelanto espiritual y moral entra en la terminología más característica del estoicismo popular. Conocer lo que nos es verdaderamente "ventajoso" es todo el fin de esta filosofía; lo auténticamente "útil" coincide con el verdadero bien y con la verdadera religión: ὅπου γὰρ τὸ συνφέρον, ἐκεῖ καὶ τὸ εὐσεβές (EPICTET, *Ench*. 31,4; cf. *Diss*. I, 27-14). Entre los filósofos moralistas este tema de lo "ventajoso" se repite sin cesar, envuelto en las nociones más comunes y más terrenas, pero elevadas a un plano más elevado" (J. DUPONT, *op.l.*, p. 307).

37. San Pablo, haciendo de συμφέρω un sinónimo de οἰκοδομέω, dirá a los presbíteros de Efeso: "No omití nada de cuanto os fuera de provecho, predicándoos y enseñándoos" (*Act* XX,20). Así es la pedagogía de Dios mismo de obrar únicamente en razón de aquello que es ventajoso y provechoso para sus hijos (*Heb* XII, 10).

debido a su gnosis[38], no un vago correctivo de escándalo, que hay que evitar, sino el principio superior —ἐπὶ πᾶσιν τούτοις (Col 3,14)— de la caridad y de su exigencia positiva de edificación; de tal forma que el ἀγάπη va a constituir un servicio (1 Cor 9,19) que une al cristiano con su hermano: διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις (Gál 5,13). No se puede poner en una contradicción más radical la mentalidad de los gnósticos y las exigencias de la moral cristiana, en lo que tiene de específico.

En lo sucesivo, si queremos precisar la naturaleza del amor designado por el ἀγάπη en 1 Cor 8,1, es manifiesto que primero tratamos de la caridad fraterna, buscando tanto el bien del prójimo, como la unidad y la paz de la Iglesia; pero según el v. 3, este amor se identifica plenamente con el amor de Dios: tener el sentido del prójimo es la prueba de que permanecemos junto al Señor. Así ninguno puede tener esta caridad si no es "conocido" por Dios, es decir, amado por El. El ἀγάπη, por tanto, tiene tres objetos intrínsecamente unidos[39].

XI. *Himno a la caridad eterna, superior a los carismas y animadora de las virtudes.* 1 Cor 12,31 - 14,1: "[31] Aspirad a los mejores dones. Pero quiero mostraros un camino, [el camino] por excelencia: [13.1] Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo caridad (ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω), soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. [2] Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los msiterios y toda la ciencia, y tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad (ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω), no soy nada. [3] Y si repartiere toda mi herencia y entregare mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad (ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω), nada me aprovecha.

38. Respecto a la unión conocimiento-libertad, J. Dupont, (*op. l.*, p. 355) cita a Epicteto: "Nadie tiene poder sobre mí. He sido librado por Dios, he adquirido el conocimiento de sus preceptos. De ahora en adelante nadie absolutamente puede reducirme a esclavitud". (*Diss.* IV, 7,16).

39. Cf. *in* I *Cor* VIII, 3; *Análisis,* I, pp. 222ss.

[4] La caridad es paciente (ἡ ἀγάπη), es benigna (ἡ ἀγάπη), no es envidiosa; la caridad no es jactanciosa (ἡ ἀγάπη), no se hincha; [5] no es descortés, no es interesada, no se irrita, no piensa mal; [6] no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; [7] todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera.

[8] La caridad no pasa jamás (ἡ ἀγάπη). Las profecías tienen su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá. [9] Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; [10] pero cuando llegue el fin desaparecerá eso que es imperfecto. [11] Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño. Cuando llegué a ser hombre, dejé como inútiles las cosas de niño. [12] Ahora vemos por un espejo y obscuramente; entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido. [13] Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad (ἀγάπη). Pero la más excelente de ellas es la caridad (ἡ ἀγάπη): [14.1] Esforzaos por alcanzar la caridad (τὴν ἀγάπην)".

Esta página, en la que el sustantivo ἀγάπη aparece diez veces, es sin duda la más importante de todo el Nuevo Testamento —por ser la más formal y explícita— referente a la caridad. Produce muchos y muy diversos problemas que es conveniente tratar por orden.

1) *Crítica textual.* — Junto a ligeros errores o correcciones de escribas, muchas variantes ofrecen una modificación importante en el pensamiento del Apóstol, y la elección adecuada no es fácil.

12,31. D,E,F,G, *ital.*, *Vulg. cl.* sustituyen κρειττονα por μειζονα (R. V. G. TASKER, *The Text of the "Corpus paulinum"* en *New Testament Studies* [1955] p. 187); varios *manuscritos* omiten και. En lugar de ετι, P^{46}, D* leen εἴ τι (cf. ετει, G; ειτει, F); lectura conservada por A. Klostermann: "Y si aspiráis a una cosa incomparable, yo os se-

ñalo el camino para ello"[1], y por A. Debrunner: "Si hay algo mayor (o: si buscáis algo mayor), yo os enseñaré el camino"[2]. A. Fridrichsen propone esta lectura: ζηλοῦτε δὲ χαρίσματα τὰ μείζονα, καὶ ἔτι‹τι› καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. — "Aspirad a los mayores carismas, e incluso a uno que está por encima [de cualquier otro]. Se trata de un camino que yo os enseñaré"[3].

J. Hering considera 12,31b y 14,1a como dos glosas de un desconocido interpolador, destinadas a encuadrar todo el capítulo 13 en el contexto actual[4]. A. Loisy dudaba que este capítulo fuese escrito por Pablo[5]. Lo mismo E. Lehmann y A. Fridrichsen, quienes lo atribuían a un estoico anónimo[6]. En realidad, cada versículo y casi cada palabra contienen una alusión a la psicología de los corintios y a la condición concreta de su Iglesia, como lo prueban las referencias a los otros pasajes de la epístola[7]. También J.Weiss, que estima artificiales los elementos de unión de este himno con los c. 12 y 14 ,afirma que el c. 13 había sido

---

1. *Probleme im Aposteltexte,* Gotha, 1896, pp. 183ss, 209ss. Sería pues necesario restituir un verbo (ζηλοῦτε, cf. v. 31*a*) y poner una coma después de ὑπερβολήν.

2. *Über einige Lasarten der Chester Beatty Papyri des Neuen Testament,* en *Coniectanea Neotestamentica,* XI, 1947, p. 37.

3. Según H. Reisenfeld, *La voie de charité. Note sur* I *Cor.* XII, 31, en *Studia Theologica,* I, 2; Lund, 1948, p. 146.

4. *La première Épitre de saint Paul aux Corinthiens,* Paris-Neuchâtel, 1949, p. 115.

5. "aunque sea digno este relato de ser uno de los más inspirados del Apóstol, hay gran probabilidad de que no sea de él" (*Les Livres du Nouveau Testament,* Paris, 1922, p. 43).

6. I *Kor* XIII. *Eine Christlich-stoische Diatribe,* en *Theologische Studien und Kritiken,* 1922, pp. 55-59. Tesis rehusada por W. Mundle en *Theologische Blätter,* 2, 1923, col. 95, y criticada por J. Junke (*Das Persönlichkeit-ideal in der Stoa im Lichte der paulinischen Erlösunglehre,* Greifswald, 1934, pp. 72-76) que muestra que I *Cor* XIII es todo altruismo, mientras que el ideal estoico es asocial. Además, A. Fridrichsen se ha retractado, atribuyendo I *Cor* XIII al Apóstol (*Le problème du Miracle,* Strasbourg, 1925, pp. 97-105, y en *Coniectanea Neotestamentica,* III, 1938, p. 28), mientras considera XII, 31*b* y XIV, la como clavijas mal puestas; aunque el cap. XIII sería un caso de *egressio* (παρέκβασις) debido a la efusión lírica, y como título de nota complementaria a la exposición de los carismas.

7. Cf. Cl. T. Craig, *The Firs Epistle to the Corinthians,* New York, 1953, p. 165.

redactado después de 8,13, y que posteriormente fue trasladado al actual lugar, donde figura como una disgresión [8]. De todas formas no se puede negar la autenticidad paulina [9]. Es cierto que 12,31b y 14,1a hacen función unificante, y que el carácter literario de este salmo casi no se armoniza con el género epistolar. Pero extrañarse de esto supondría, o que no se ha predicado jamás, o que se ignora el modo de redacción de las cartas apostólicas. Por una parte, todo predicador, antes de exponer un tema mayor y de expresarse bajo una forma lírica, busca sus fórmulas, camina lentamente, se prepara de alguna manera a cambiar de tono y a centrarse en su tema. Por otra parte, San Pablo dictaba sus epístolas y pronunciaba un tema u otro a la manera de un sermón (comparar Heb 11). En lugar de estratificarse en el "género" estrictamente escolar de una carta, variaba incesantemente su forma, doctrinal, catequética, moral, sapiencial, incluso jurídica. Teniendo esto en cuenta, el c. 13 no interrumpe de ningún modo la exposición sobre los carismas. Al contrario, es un eslabón necesario en el argumento que pretende situarlos en su verdadero lugar. No se ha señalado suficientemente [10] que el elogio de la caridad se inserta en una exposición continua relativa al *culto cristiano* —idolothytos 8-10, comportamiento de las mujeres en las asambleas religiosas (11,2-16), eucaristía (11,17-34), ejercicio de carismas en las reuniones cultuales (12,1-14,40)— y que había comenzado por una llamada al ἀγάπη (8,1). Para el Apóstol, la liturgia, como la moral, se determinan por la finalidad de

8. *Der erste Korintherbrief*, Göttingen, [10]1925, pp. 310-311. Esta hipótesis desconoce a la vez las relaciones constantes del capítulo XIII con el XII, y las aún más claras del cap. XIV con el XIII. Sobre este punto, las reflexiones de R. Reitzenstein se mantienen siempre válidas (*Die Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung" bei Paulus*, en *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1916, pp. 395-397.

9. M. Dibelius (*Zur Formgeschichte des Neuen Testaments*, en *Theologische Rundschau*, 3, 1931, p. 231) atribuye el cap. a Pablo quien habría intercalado el mismo en su epístola un sermón previsto para ser pronunciado oralmente.

10. Cf. sin embargo la curiosa interpretación de F. R. M. Hitchcock, *The Structure of St. Paul's Hymn of Love*, en *The Expository Times*, XXXIV, 1923, pp. 488-492.

la "edificación", que es obra propia de la caridad. Efectivamente, según los Setenta, el ἀγαπᾶν designa un amor cultual, religioso[11]; y si Pablo insiste tanto en este contexto, especialmente con relación a los carismas, es que quiere subrayar el carácter espiritual del culto cristiano, culto interior, "en espíritu y en verdad"[12]; sin amor al prójimo profundo y sincero, no hay ni adoración ni alabanza válida para Dios en la Iglesia de Cristo.

13,2. καν (P46,A,C), *l.* και εαν; και εαν (ℵ,C,D,G,K), *l.* καν (P46,A,P); μεθιστανειν (A,C,K, Orígenes), *l.* μεθιστανaι.

v. 3. καὶ εαν (ℵ,D,K), l. καν (P46,A,B,C); καν (A,C, Orígenes) l. καιν εαν. El futuro pasivo indicativo καυθήσομαι, frecuente después de ἵνα en la *koiné* (cf. 1 Cor 9,15.18; Gál 2,4; 1 Pe 3,1) les ha parecido irregular a C,K, Orígenes[13], Souter, que lo corrigen por un subjuntivo καυθήσωμαι. La tradición egipcia (P46,ℵ,A,B, 6,33,69,1739, *Sah.*, *Boh.*) leen καυχήσωμαι, que era conocido por San Jerónimo[14], y fue

---

11. Cf. *Prolegómenos*, pp. 95,200,206.

12. *Jn* IV, 23. Cf. H. Wenchkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Prester und Opfer im Neuen Testament*, en *Angelos. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, IV, 1932, pp. 71-230; C. Spicq, *L'Épitre aux Hébreux*, Paris, 1952, I, pp. 86, 116; II, p. 137.

13. En el fragmento del Comentario a I Cor, editado en las *Catenae* de Cramer (p. 252, n.º 20), y mal interpretado por su reeditor Cl. Jenkins (*Documents. Origen on I Corinthians*, en *Journal of Theological Studies*, 1909, p. 34), que transcribe: παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυ‹χ›ήσομαι. Sin embargo observa en nota: Los *mss.* atestiguan καυθήσωμαι. Si Cl. J. no obstante escoge καυχ, es, según dice, en función de διὰ κενοδοξίαν y ἕνεκεν καυχήσεως καὶ δόξης que siguen, en el comentario del Alejandrino. A. Zuntz (*The text of the Epistles*, Londres, 1953, p. 35) ha denunciado este error, igualmente cometido por F. J. A. Hort en sus Notes *on the select Readings*.

14. En su comentario a *Gal* V, 26: "Ipsa quoque castitas in matrimonio, viduitate, virginibus, saepe plausum quaerit humanum: et quod dudum timeo dicere, sed dicendum est, martyrium ipsum, si ideo fiat ut admirationi et laudi habeamur a fratribus, frustra sanguis effusus est... *Si tradidero corpus meum ut glorier*... Scio in latinis codicibus in eo testimonio quod supra posuimus: *Si tradidero corpus meum ut glorier*, ardeam habere por glorier; sed ob similitudinem verbi, qua apud graecos *ardeam* et *glorier*, id est καυθήσομαι et καυχήσομαι una litterae parte distinguitur, apud nostros error inolevit. Sed et apud opsos graecos exemplaria sunt diversa". (*P.L*, XXVI, col. 452-453).

adoptado por A. Arnack[15], Westcott-Hort, P. Benoit[16], J. Héring[17] y, con prudencia, por K. W. Clarck[18]. Sobre esto se puede observar: *a*) Es poco probable que un copista haya sustituido un verbo tan empleado por el Apóstol (καυχᾶσθαι) (unas treinta veces), por una palabra extraña a su léxico (καίειν, *hap. p.*); este verbo tiene que ser original. *b*) Se explica bien, al contrario,, que el escriba haya querido atenuar lo que consideraba como una crítica al martirio[19]. *c*) Según el contexto, esta muerte por el fuego es un hallazgo retórico, proporcionado a las hipérboles, cada vez más fuertes, de los v. 1-3, su punto culminante. *d*) La única causa que determina la nulidad mencionada en los versículos precedentes sería la ausencia de caridad; la inserción de un motivo de vanagloria sería insólito. *e*) Con la ausencia del ἀγάπη constituiría una tautología, puesto que el ἀγάπη no se hincha nunca por el orgullo y no hace nada por ostentación (v. 5-6). Por todas estas razones hay que afirmar καυθήσομαι, atestiguado por D,E,F,L, *lat. Syr., Arm.,* Clemente de Alejandría[20], Tertuliano[21], Cipriano[22], etc.

v. 4. El tercero ἡ ἀγάπη del versículo, omitido por P[46], B, 33, *Vulg. Sah., Boh., Arm.,* Clemente, Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Efrén, debe ser mantenido; cf. R. V. G. Tasker, l. c., p. 191.

---

15. *Das hohe Lied des Apostles Paulus von der Liebe* (I *Kor* XIII) *und seine religionsgeschichtliche Bedeutung,* en *Sitz.-Ber.d.Berl. Akadd.Wissensch,* 1911, pp. 139ss.

16. *Le codex paulinien Chester Beatty,* en *R.B.,* 1937, p. 74.

17. *In h.l.,* "Aun cuando yo entregase mi cuerpo, si es para glorificarme de ello...".

18. *Textual Criticism and Doctrine,* en *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan,* Haarlem, 1953, pp. 61-62.

19. Cf. *supra,* la interpretación de S. Jerónimo.

20. *Strom.* IV, 18,114. Orígenes, a veces citado como testigo del texto "neutral" conserva *ardeam* en su *Homilía sobre el Levítico* (IX, 9, no existe más que en latín, cf. édit. Baehrens, I, p. 436, 18).

21. *Ad Praxean,* 1, "si corpus suum tradidisset exurendum, nihil profecisset, dilectionem Dei non habens"; *Lib. de rebapt.,* "ut exurar".

22. Cf. entre los modernos F. Godet, E. Preuschen, "*Und liesse meinen Leib brennen*", I *Kor* XIII, 3, en ZNTW, 1915, pp. 127-138; A. Deissmann, *Paulus,* Tübingen, ²1925, p. 76, n. 6; Reitzenstein, Schlatter, Bornkamm, Nestle, Allo, H. D. Wendland, etc.

v. 5. εὐσχημονεῖ (*l.* ἀσχημονεῖ) es únicamente atestiguado por P[46] (sin duda según 14,40), pero A. Debrunner en él se apoya[23]. Recuerda la acepción social de εὐσχήμων, "distinguido notable" (Mc 15,43; Act 13,50; 17,12); de aquí εὐσχημοσύνη: "darse importancia". En este sentido, ἡ ἀγάπη οὐκ εὐσχημονεῖ significaría: La caridad no se da importancia, no es preciosa; acepción que justificaría la traducción de la Vulgata, *non est ambitiosa*. La mayor parte de los *autores*, seguidos por Clemente de Alejandría (*Quis dives salvetur*, XXXVIII 1), mantienen οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς (cf. 1 Cor 10,24.33; 2 Cor 12,14). Pero B,P (de segunda mano) y Clemente de Alejandría[24] leen τὸ μὴ ἑαυτῆς, intentando A. Debrunner demostrar la confirmación de su opinión, dando a ζητεῖν el sentido de "ocuparse de"; así "la caridad no se ocupa de lo que no le atañe"[25].

v. 7. στέγει es unánimemente atestiguado por los *autores* griegos; pero Cipriano, leyendo *omnia diligit* (P.L. IV 632a; 733c; lo mismo Zenón de Verona, *Gall.* V 112; cf. P.L. XI 275b) supondría una lección: στέργει "amar tiernamente".

v. 8. El compuesto εκπιπτει (*l.* πιπτει), mal atestiguado (D,G,K, *Vulg.*, Clemente, Crisóstomo), pero empleado por la *Estoa* (Marco Aurelio, X, 8,5; Plutarco, *De puer. educ.* 13), es preferido por Bachmann, Reitzenstein, Fridrischen, Vogels, Allo; no cambia el sentido. — προφητεια (B), *l.* προφητειαι. — καταργηθησεται (B), *l.* σονται. — γνωσεις (ℵ,A,G), *l.* γνωσις. — καταργηθησονται (ℵ,A,G), *l.* σεται.

v. 10. τοτε (K), *add.*, antes de τὸ ἐκ μέρους.

---

23. Cf. *Coniectanea Neotestamentica*, XI, 1947, pp. 37-41.

24. *Pedag.* III, 3,2. Crisóstomo conocía también una lección τὸ ἑαυτῆς; cf. S. Gifford, *Pauli Epistolas qua forma legerit Joannes Chrysostomus*, Halle, 1902.

25. *L.c.*, pp. 41-42; A. D. cita ἀλλοτριοεπίσκοπος (I *Pe* IV, 15); καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίος κόποις, ἐν ἀλλοτρίῳ, κανόνι καυχήσασθαι (II *Cor* X, 15); ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν ὑμῶν (I *Tes* IV, 11); μηδὲν ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους (II *Tes* III, 11); σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην (*Rom* XIV, 4). Cf. las justas observaciones de R. V. G. Tasker, *l.c.*, p. 190.

v. 11. δε (ante γέγονα), add. G,K, *Vul.*, *Syr.* Cf. L. Delekat, *Die Syropalästinische Übersetzung der Paulusbriefe und die Peschitta*, en *New Testament Studies* III 3 (1957) p. 225.

v. 12. D, 33, Clemente de Alejandría, *Syr. Arm.*, introducen ὡς ante δι' ἐσόπτρου. L,P, Orígenes (*C. Cels.* VII, 50; *In Io.* X 43), Hilario, introducen καὶ delante de ἐν αἰνίγματι. — E. Preuschen considera estas dos últimas palabras como una glosa marginal de δι' ἐσόπτρου e introducida más tarde en el texto[26].

v. 13. Los alejandrinos P[46] y Clemente transponen μενει τα τρια ταυτα, πιστις, ελπις, αγαπη.

2. *La crítica literaria.* — Los comentadores señalan la belleza literaria de este capítulo, su ritmo[1], el efecto musical de las palabras que resultan de su eufonía, la elección de las imágenes, el equilibrio y el paralelismo de las proposiciones, el juego de la antítesis, del quiasmo[2], de las hipérboles, de la anáfora (v. 7) sobre todo el tono lírico, y cómo la forma corresponde al fervor y a la elevación del pensamiento[3]. Sería un λόγος σοφίας expresado por el Apóstol bajo la inspiración del Espíritu.

Verdaderamente no nos vemos frente a un salmo o himno propiamente hablando, sino, más bien, frente a una exhortación parenética. Más allá de los rasgos psicológicos que caracterizan la caridad y del tono emotivo de la expresión, no tenemos que perder de vista que el Apóstol quiere dar una enseñanza de la mayor importancia sobre

---

26. *Das Rätselwort vom Spiegel*, I *Kor* XIII, 12, en ZNTW, 1900, pp. 180-181.

1. F. R. M. Hitchcok (en *The Expository Times*, XXXIV, 1923, pp. 488-492) estima que Pablo ha redactado primitivamente esta oda en metros, inspirándose en el lirismo de la estrófica de los coros antiguos, principalmente de Eurípides y de Píndaro.

2. N. W. Lund, *The Literary Structure of Paul's Hymn to Love*, en *Journal of Biblical Literature*, 1931, pp. 266-276.

3. Sobre la alternancia de "yo" y "ella", cf. E. Hoffmmann, *Pauli Hymnus auf die Liebe*, en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistegeschichte*, 1926, pp. 58-73.

la realidad fundamental de la moral cristiana. Esta exposición didáctica se divide corrientemente en tres "estrofas" si así se puede hablar[4]. La primera, escondida por la triple repetición: "Si no tengo caridad", está constituida por tres proposiciones, construidas bajo el mismo esquema, comparando —según una progresión cada vez más elevada— χαρίσματα y ἀγάπη; aquí se manifiesta el valor absolutamente único y la necesidad de la caridad (v. 1-3). La segunda estrofa señala las características y la belleza moral del ἀγάπη: esta fecundidad, esta difusión en la conducta del cristiano, se reparten en tres grupos de proposiciones: Lo que hace el ἀγάπη (dos notas positivas), lo que no hace (ocho notas negativas), lo que hace (cuatro positivas). Todavía más, la última, marcada por cuatro πάντα, expresa una progresión ascendente (v. 4-7). La última estrofa, que exalta la perfección y duración eterna de la caridad, se caracteriza por la multiplicidad de las antítesis (ahora-entonces; imperfecto-consumación; infancia-madurez; pasajero-eterno), y la graduación final: La caridad es la mayor de las virtudes[5].

Este análisis esquemático muestra una construcción muy elaborada y, por tanto, consciente por parte del Apóstol. Pero, evidentemente, él no la ha creado[6]. Si la inspiración profética puede ir de acuerdo con cierta perfección en la forma literaria, el desarrollo del pensamiento del Apóstol y la misma elección de sus expresiones recuerdan estrechamente numerosos paralelos judíos y profanos —el elogio de la sabiduría en Sab 7,22-30, o la descripción del

---

4. Cf. A. BRUNOT, *La Génie littéraire de saint Paul*, Paris, 1955, 44; 197, n. 1.

5. vv. 8-13. Santo Tomás ha expresado muy bien el objeto enseñado: "Ostendit praeminentiam charitatis ad coetera gratuita dona. Et primo quantum ad necessitatem, quia sc. sine charitate alia dona gratuita non sufficiunt. Secundo quantum ad utilitatem, quia sc. per charitatem omnia mala vitantur, et omnia bona aguntur. Tertio quantum ad permanentiam".

6. Comparar *Ps* CXXXVIII, 8-9, ἐὰν ἀναβῶ ... ἐὰν καταβῶ ... ἐὰν ἀναλάβω; Epicteto, IV, 8,25, ἐγὼ οὐδὲν ποιῶ ... ἐγὼ οὐδὲν εἶμι ... ἐγὼ ἀτυχής εἶμι; cf. II, 12, 14, μηδέποτε παροξυθῆναι ... μηδέποτε λοίδορον προενέγκασθαι ... μηδέποθ' ὑβριστικόν.

ἔρως por Platón[7], por ejemplo— de los que puede haberse valido el Apóstol para su redacción[8].

A. Harnack defiende una dependencia exclusiva del Apóstol en relación a su medio judío[9]. E. Hoffmann[10] y G. Rudberg[11], al contrario, muestran una influencia platonizante. Pero a medida que se multiplican las encuestas lexicográficas y estilísticas, se manifiestan las más diversas aproximaciones[12], especialmente en los textos salidos del *Pórtico*. E. Lehmann y H. Fridrichsen[13], leyendo todo el capítulo a la luz de los paralelos estóicos, descubren una marcada concordancia en la exaltación del ἔρως por Máximo de Tiro[14], en donde se encuentra el esquema retórico del himno paulino: οὐ πλοῦτον τέθηκεν, οὐ τύραννον δέδιεν, οὐ βασιλέια ἐκπλήττεται, οὐ δικαστήριον φυλάττεται, οὐ φεύγει θάνατον... πανταχοῦ θαρσεῖ, πάντων ὑπερορᾷ, πάντων κρατεῖ. En una de estas elegías, el poeta Tirteo[15], exal-

---

7. *Banq*, 197*d*. Sobre estos paralelos literarios, cf. el precioso estudio *Étude bibliographique sur la notion biblique de* ΑΓΑΠΗ de H. Riesenfeld, en *Coniectanea Neotestamentica*, V, 1941, pp. 9-27; se completa con J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épitres de saint Paul*, Louvain, 1949, pp. 51-148.

8. No se cita nunca un texto de los *Pirké Abot*, VI, 6: "El que ocupa su lugar, el que está contento con su parte, el que hace una valla a sus palabras, el que no retiene el bien para él, es amado: El amar el Lugar (Dios); ama a las criaturas, ama las limosnas, ama las reprimendas, la rectitud, huye los honores, no infla su corazón con su saber, no se agrada en dar decisiones, lleva el yugo con su vecino, juzga siempre bien, establece a su vecino en la verdad y en la paz...".

9. *Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe*, en *Sitz-Ber. Akad. Wissensch.*, Berlin, 1911, 1, pp. 132-163.

10. *L.c.* y *Zu* I *Cor* XIII, und *Col* III, 14, en *Coniectanea Neotestamentica*, 3, 1938, pp. 28131.

11. *Zu I Cor* XIII, *ibid.*, p. 32. Subrayar, como lo hace F. Ritelmeyer (*Die Liebe bei Plato und Paulus, Symposion und Korintherbriefhymnus*, en *Archiv für Religionspsychologie*, I, 1914, pp. 15-44) que en la exposición estoica domina la lógica, mientras que es el sentimiento en Pablo.

12. Según N. W. de Witt (*St. Paul and Epicurus*, Minneapolis, 1954, pp. 144ss), I *Cor* XIII, sería el capítulo más influenciado por Epicuro.

13. I *Kor* XIII. *Eine christlich-stoische Diatribue*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1922, pp. 55-95 (todo el capítulo paulino está leído a la luz de los paralelos estoicos).

14. *Philosophumena*, XX, 2, édit. Hobein.

15. *Frag.* 9 (édit. E. Diehl, *Anthologia lyrica graeca*, Leipzig, 1925), citado por W. Jaeger, *Tyrtaios, Über die wahre Arete*, en *Sit-*

tando el ἀρετή como ideal de valentía al servicio de la patria, enumera —por referencia a la agilidad del corredor, a la fuerza del boxeador, a la talla de los cíclopes, a la riqueza de Midas, a la lengua de Adrasto— una serie de ἀγαθά y de κακά según un esquema determinado. Esta elegía habría influenciado diferentemente a Xenófanes (*Frag.* 2), que considera la sabiduría como la primera de las virtudes; mientras que Teognis exalta la riqueza [16].

Es evidente que, en la época helenística, el elogio de la mayor virtud o del bien supremo —ἐγκώμιον συγκριτικόν— es un lazo común en las discusiones entre sabios y la predicación filosófica popular. Por una parte, se preguntan cuál es la mayor, o la más poderosa, o la más ventajosa, o la cosa mejor del mundo [17]; y es en los banquetes donde de modo principal se proponen tales aporías [18]. Por otra parte, este τόπος se adapta a un esquema tradicional,

---

zungsberichte der Akademie Wissensch., Berlin, 1932, pp. 537-568. Poco importan aquí las diferencias entre la caridad paulina y la "virtud" de la ética griega (subrayadas por G. BORNKAMN, *Der Köstlichere Weg* (I *Kor* XIII), en *Das Ende des Gesetzes*. Munich, 1952, pp. 93-112), lo importante es la búsqueda y la exaltación de la μεγίστη ἀρετή por los filósofos y moralistas; en su identificación de la "virtud suprema", muchas se refieren a la opinión de sus antecesores. Platón (*Leyes* I, 630c), colocando la justicia en la cima de las virtudes, menciona el juicio de Théognis y de Tyrteo, y denuncia las "hipérboles" que éste acumula en favor del entusiasmo, con el fin de significar su excelencia. El procedimiento retórico consistía, en efecto, en enumerar el máximo de "ventajas" que procuraba tal o cual virtud.

16. *Eleg a,* I, 699-728: "No hay para la multitud humana más que una virtud, la riqueza; todo el resto no sirve decididamente para nada (οὐδὲν ἄρ' ἦν ὄφελος). En vano poseeríais la sabiduría de Rhadamante y se la mostraríais a Sisifo... Es la riqueza la que tiene más poder...". Sobre la autenticidad y la fecha de estos versos, no podemos pronunciarnos con certidumbre, cf. J. CARRIÈRE, en *Revue des Études grecques*, 1955, pp. 299-306.

17. Τί μέγιστον, τί κάλλιστον, τί ὠφελιμώτατον) cf. PLATÓN, *Leyes*, II, 661*a*). Así I *Cor* XII, 31, μείζοτα, καθ' ὑπερβολήν; XIII, 13, πείζων τούτων.

18. Cf. *Carta de Aristeo*, 229; PLUTARCO, *Banquete de los siete Sabios*, 8ss; PS. PLUTARCO, *De la Música*, 1; I *Esd* IV, 24-40. Este último texto ha sido mostrado por H. S AHLIN (I *Esd* IV y I *Cor* XIII, en *Coniectanea Neotestamentica*, 5, 1941, pp. 28-29) que subraya en los dos textos la oposición ἀλήθεια-ἀδικία y la acepción escatológica del en I *Cor* tiene lugar, en función de las manifestaciones carismáticas a lo largo de las reuniones cultuales, o sea después del banquete eucarístico (XI, 17-34).

acumulando comparaciones, imágenes complementarias, propiedades positivas y negativas[19]. Característica particular a este respecto es la exhortación a vivir en la sencillez, según el *Testamento de Isacar* 4: La forma de vida simple-perfecto (ὁ ἁπλοῦς) está definida por una serie de diez notaciones, la mayor parte negativas, y bajo una forma impersonal, evocando la actitud exterior de un hombre que obra según una virtud determinada. Los verbos están en indicativo[20]. En el *Testamento de Benjamín* 6, nueve o diez proposiciones, casi todas negativas, describen igualmente el διβούλιον τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρός[21].

Se puede concluir, por consiguiente, que si resulta inútil el tratar de ver en 1 Cor 13 el influjo directo de una fuente literaria judía o profana, podemos asegurar que San Pablo, para resaltar el valor de la excelencia de la caridad, se ha adaptado al uso de la retórica clásica[22], redactando su composición bajo el tipo tradicional de los elogios de las virtudes. Esta influencia retórica será ampliamente confirmada por las referencias, insólitas en el

---

19. Debemos leer sobre todo el sugestivo estudio de L. SANDERS, *L'Hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Louvain, 1943, pp. 93-108. W. KRÖHLING (*Der Priamel —Beispielreihung— als Stilmittel in der griechisch —römischer Dichtung*, Greifswald, 1935) piensa que este tipo de composición literaria habría que identificarlo con un priamel; cf. A. FRIDRICHSEN, *La priamèle dans l'enseignement de Jesús*, en *Coiectanea Neotestamentica*, IV, 1940, pp. 9-16.

20. ὁ ἁπλους χρυσίον οὐκ ἐπιθυμεῖ, τὸν πλησίον οὐ πλεονεικτεῖ, βρωμάτων ποικίλων οὐκ ἐφίεται ... οὐ ζηλοῖ ἐν διαβουλίοις ... πάντα ὁρᾷ ἐν εὐθύτητι καρδίας. G. VON RAD (*Die Vorgeschichte der Gattung von I Kor* XIII, 4-7, en *Geschichte und Altes Testament —Festschrift A. Alt*, Tübingen, 1953, pp. 153-168) ha analizado minuciosamente este texto según el método de la *Formgeschichte*. Estima que esta cadena de denominaciones, propias a la parenesis, han llegado hasta S. Pablo con motivo de la predicación judía, y él cita *Dt* XXVI, 13-14; I *Sam* XII, 3; *Job* XXXI, 16-18, los catálogos de los vicios y las virtudes de los Documentos de Qumrân.

21. οὐ τέρπεται ἐν ἡδονῇ, οὐ λυπεῖ τὸν πλησίον, οὐκ ἐμπίμπλαται τρυφῇ ... καὶ χαίρει πρὸς πάντας ἐν παντὶ καιρῷ. Misma inserción final de πάντα en *Isacar* IV, 4; I *Cor* XIII, 13. H. ALMQUIST (*Plutarch und das Neue Testament*, Uppsal, 1946, pp.100-101) cita a PLUTARCO, *Max., cum princ. phil. esse diss.* 2, donde la acumulación de seis proposiciones negativas (οὐ, οὐχ) y asindéticas concluye con la antítesis de una afirmación (πάντα).

22. Sea inmediatamente, sea mediante el apoyo de las redacciones judías (*Sab., Testamentos*) inspiradas en la literatura helenística.

Apóstol, a temas o metáforas profanas, tales como la muerte por el fuego, los címbalos, el espejo[23].

3) *La exégesis.* — Después de haber esbozado un paralelo entre la Iglesia y el cuerpo humano, desde el punto de vista de los diversos dones que cada fiel recibe del Espíritu Santo, y de donde se obtiene, a la vez, la solidaridad y la estima mutua entre los miembros de la comunidad (1 Cor 12,12-30), San Pablo, comparando χαρίσματα y ἀγάπη, muestra que ésta es el único don divino indispensable, siempre presente y activo en la conducta cristiana; por último, es inmutable, puesto que no cesará cuando muera el cristiano, sino que subsistirá en el otro mundo (13,1-13).

No es que el Apóstol desprecie los carismas; repartidos por el Espíritu Santo, "edifican" la comunidad y son signo de la vitalidad de la Iglesia; hay que aspirar a poseer uno u otro: Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα μείζονα[1]. El acento se marca sobre esta última palabra puesta en relieve: El deseo de ejercer algún don espiritual para el servicio de los hermanos, debe emularnos a poseer los más grandes[2], es decir, los más útiles para la edificación común[3], en particular la profecía[4].

---

23. Cf. *infra,* pp. 73ss. La oposición infancia-madurez está explotada en otras partes por S. Pablo, pero precisamente porque es un τόπος de la *diatriba* (EPICTETO, *Ench.* XI, 1; FILÓN, *De Abr.* 48; SÉNECA, *Ep.* XXVII, 2; "Numera annos tuos, et pudebit eadem velle, quae volueras puer, eadem parere"; HORACIO, *Ep.* II, 1,98: "Sub nutrice puella velut si luderet infans, quod cupide petiit, mature plena reliquit), y no podíamos dejar de omitirla aquí.

1. XII, 31*a*. El verbo puede ser tomado como indicativo o interrogativo: "¿Aspiráis a los mayores dones?..."; pero más probablemente como un imperativo presente (Vulg. *aemulamini*): "Continuad buscando y ejerciendo los carismas más elevados"; cf. XIV, 1,5,12,39.

2. "Ordinat eorum affectum circa spiritualia dona" (SANTO TOMÁS). Esto corrige la abrupta formulación semítica de *Lc* X, 20: "No os alegréis de que los espíritus os estén sometidos". La oración es ciertamente un medio de recibir tal o cual don (XIV 13).

2. Cf. XIV, 12, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας; v. 26 πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω. Quiere decir que el deseo de un carisma no debe estar inspirado en un interés personal, ambición, vanagloria, etc. E. SCHILLITO (*The Palinode of the Pharisee. A Study of I Cor* XII, en *The Expository Times,* 22; 1911, pp. 509-511) piensa

Como consecuencia de esta aspiración virtuosa a los carismas más edificantes[5], San Pablo va a revelar un don de gracia muy superior, puesto que es más eficaz y más completo en el servicio perfecto del prójimo, καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι[6]. En la época helenística, ὁδός era un término corriente para designar a la vez una doctrina religiosa y moral, y la conducta práctica que está con ella conforme[7]. Es así como los libros sapienciales califican la vía del justo observante de la Ley: el camino de los estatutos o de los mandamientos de Yahvé[8], el camino de la verdad[9] o de la justicia[10], ya que la acción del piadoso se ajusta a esta regla divina. Como este camino conduce a la vida y a la salvación[11] se le llama también ὁδὸς σωτηρίας (Act 16,17). Pero, para decidirse por un camino, hay que conocerlo, ser informado de su dirección. Es Dios mismo quien revela a sus fieles su voluntad, el camino que deben seguir: δείξω ὑμῖν τὴν ὁδὸν τὴν

---

que en el cap. XIII, Pablo querría prevenir las deformaciones de la mentalidad farisacia, al percibir una de sus manifestaciones en la gnosis corintia.

4. XIV, 1. De todas formas, los carismas no son un fin en sí mismos.

5. Καὶ une estrechamente el v. 31*a* con el v. 31*b*, haciendo éste una transición sicológica excelente con el cap. XIII. De las manifestaciones transitorias del Espíritu Santo, el Apóstol pasa a su don propio y permanente, que es de una naturaleza totalmente distinta (cf. *Rom* V, 5). Los auténticos "pneumáticos" pueden comprender este pasaje con una claridad mucho mayor, καθ' ὑπερβολήν.

6. XII, 31*b*. "Haec sententia velut exordium est ejus quod agitur capite sequenti" (Estius, *In omnes beati Pauli Epistolas commentaria,* Colonia, 1631 III, p. 361). Cf. H. Riesenfeld, *La voi de Charité. Note sur I Cor* XII, 31, en *Studia Theologica,* I, 2; 1948, pp. 146-157.

7. *Mt* VII, 13-14. Cf. sobre todo el ὁδὸς βασιλική de Filón que conduce a la presencia de Dios (*De post.* C., 101; *Quod Deus sit immut.* 144, 159, etc.; cf. Michaelis, *in h.v.* en G. Kittel, *Th. Wört* V, pp. 61-65); también la *vía* hacia la verdad de Parménides; por una parte, está separada del camino de los hombres que conduce a un callejón sin salida o a un laberinto, mientras que la vía verdadera nos lleva a un fin, por otra parte, no es solamente estática o pasiva, sino que estos ὁδοί son *escalones* que el que sigue la verdad efectúa en su camino; *Fragm.* I, 27; II, 1-4; VI, 9; VII, 3; VIII, 1,18.

8. *Ps.* CXIX, 2,11; 32-35; *Ps.* I, 1,6; XVIII, 22; cf. *Is.* II, 3.

9. *Ps* CXIX, 30; *Tob* I, 3; *Sab* V, 6.

10. *Ps.* CXIX, 1; *Mt* XXI, 32; PP *Pe* II, 21.

11. *Dt* XXX, 15; *Jer* VI, 16; XXI, 8; *Ps* CXIX, 37; cf. *Is* XXXV, 8-10.

ἀγαθὴν καὶ τὴν εὐθεῖαν[12], καὶ ἐκεῖ ὁδός, ᾗ δείξω αὐτῷ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ[13]. En el caso presente, es San Pablo instructor y jefe de la comunidad quien muestra a los corintios la "vía nueva" (Heb 10,20) de la verdad, de la vida y de la salvación, reservada a los discípulos de Cristo[14]. De modo contrario a los sabios del Antiguo Testamento, no la califica por ningún epíteto, o más bien la designa como la vía por antonomasia, καθ' υπερβολήν; no es un comparativo (Vulg.: *excelentior via*), como si la caridad significase un grado superior de perfección respecto a los carismas[15], sino un superlativo[16]; en realidad, no hay ninguna medida común entre las calificaciones neumáticas de las asambleas litúrgicas y esta vía de la caridad, que es la misma perfección, y, por tanto, única, la regla de oro, diríamos, del cristianismo; respecto a ella, los otros deberes

12. I *Sam* XII, 23; *Dt* V, 33; cf. *Is* XL, 14, ἢ ἀδὸν συνέσεως τίς ἔδειξεν αὐτῷ; *Miq* IV, 2, δείξουσιν ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ; *Jer* VII, 23; XXXII (XXXIX), 39.

13. *Ps.* L, 23. H. Riesenfeld subraya la ausencia de artículo ante ὁδός (como en I *Cor* XII, 31), término que interpreta acertadamente en su acepción moral.

14. Cf. I *Cor* IV, 17. El verbo δείκνυμι tiene a menudo el sentido banal de mostrar, "decir el camino" (cf. Homero, *Od.* XII, 25, δείξω ὁλόν; Eurípides, *Heráclides*, 1048; Eschine, *C. Tim*, I, 90, δέδεικται φανερὰ ὁδός; Epicteto, I, 4,29); pero aquí es casi sinónimo de "revelar" (cf. el platónico Jenófanes, Frag. 6, νῦν οὔτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον δείξω δὲ κέλευθον; con Dios o Jesús como sujeto, cf. *Mt* XVI, 21; *Act* X, 28); es así como los dioses revelan la verdad (τὴν αλήθειαν ... δείξειν; Epicteto, I, 4,38). A los que yerran en cuestiones de bien o de mal (πεπλάνηνται), hay que mostrarles el error (δεῖξον τὴν πλάνην), y entonces se apartarán de sus pecados (*ibid.* I, 18,4).

15. "charitas... qua directius in Deum itur" (Santo Tomás). Pero ¿no habría escrito simplemente el Apóstol: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα καὶ διώκετε τὴν ἀγάπην, o διώκετε δὲ τὸ ἔτι ὑπερβάλλον αὐτά, ὃ ὑμας διδάξω? R. Reitzenstein (*Die Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung" bei Paulus*, en *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse*, 1916, p. 398, n. 2), considerando equivocadamente καξ' ὑπερβολήν como el equivalente del comparativo, sobreentiende el genitivo τῶν χαρισμάτων.

16. La palabra ὑπερβ. y la fórmula καθ' ὑπ. (cinco veces) son propias a Pablo en el NT. Esta en su acepción peyorativa, significa "excesivamente" (*Rom* VII, 13; *Gal* I, 13; II *Cor* I, 8; cf. IV *Mac* III, 18), pero el peso eterno de gloria reservado a los elegidos "sobrepasa sin medida" las aflicciones que soportan aquí abajo. No vemos qué sentido tendría καθ' ὑπ considerada como proposición adverbial y unida a δείκνυμι como ciertos lo suponen.

o prescripciones morales tendrán que subordinarse[17]. Si comentamos, por consiguiente, con Bengel: "Quasi dicat: *viam maxime vialem*", es en el sentido de que Cristo es El mismo la "via vivente"[18]; cuando se ha alcanzado, ya hemos llegado. Ocurre sin duda que, si se puede ser cristiano sin poseer ningún carisma, es imposible el pretender ser discípulo de Jesús si no se posee la caridad, único "camino" del reino celeste (v. 12), y en términos modernos, el único valor sobrenatural.

Es lo que enseña la primera estrofa al evocar los dones espirituales de glosolalia (v. 1), de profecía, de sabiduría, de conocimiento y de fe (v. 2), de asistencia por último (v. 3). En la hipótesis de que su posesor no tuviese caridad, esta riqueza carismática no le serviría de nada; el mismo posesor no tiene nada, personalmente no es nada frente a los valores propiamente cristianos.

Primeramente, el "hablar en lenguas" especialmente tomado de los corintios, está pensado en su más alta expresión: *hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles*. Puede que esta fórmula no sea más que una figura de estilo para sugerir todas las lenguas posibles, incluso las más perfectas. Esta hipérbole equivaldría a decir: hablar el lenguaje más sublime, hablar divinamente (cf. 14,2). Pero la asociación de términos contrarios o contradictorios es un procedimiento retórico constante para expresar la totalidad[19], y, en especial, se referiría a un lenguaje

17. Cf. I *Cor* VIII, 1. Hay que decir que la caridad no es una vía hacia la perfección, a modo de medio, sino la perfección misma; el que marcha por este camino es perfecto. Por tanto no podemos unir sin matizar περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ (*Ef* V, 2; cf. JENOFONTE, *Mem*, II, 1,21, δι' ἀρετῆς ὁδόν DIÓGENES LAERCIO, VII, 121 ἐπ' ἀρετῆς ὁδόν; FILÓN, *De spec. leg*. IV, 108), pero cf. *Rom* XIV, 15, κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς y sobre todo II *Jn* 6, αὕτη ἐστιν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.

18. *Heb*. X, 20; cf. XIV, 6 de *Jn*.

19. El cosmos, por ejemplo, se define por sus componentes: dioses y hombres (cf. STOBEO, I, 21,5, p. 184. PS. ARISTÓTELES, *De mundo*, 2; 391bss; DIÓGENES LAERCIO, VII, 138), y para un judío —que evita el nombrar la divinidad— por "hombres y ángeles" (cf. I *Cor* IV, 9). Cf. G. LAMBERT, *Lier et Délier. L'expression de la totalité par opposition de deux contraires*, en *R.B.*, 1945, pp. 91-103; y sobre todo H. RIESENFELD, *Note sur I Cor XIII*, en *Coniectanea Neotestamentica*, X, 1046, pp. 1-2.

angélico real[20], principalmente a la lengua del culto[21]. La construcción de la proposición paulina que separa por λαλῶ los genitivos τῶν ἀνθρώπων y τῶν ἀγγέλων nos invita a dar a καὶ el sentido de "aún", y a considerar la lengua angélica tan real como las lenguas humanas, pero de un orden superior. Por fin, la misma dinámica de la frase, determinada por el paralelismo con los v. 2 y 3, invita a ver aquí la primeta etapa de una graduación que se va acentuando poco a poco, hasta culminar al fin de la estrofa: la facultad de hablar angélicamente es superior a la de hablar humanamente. Como consecuencia, San Pablo presenta el caso de un don de lenguas poseyendo el carisma del modo más perfecto, pudiendo expresarse en lenguajes terrestres y aun angélicos, siendo estos últimos religiosos, reservados al culto, y, por tanto, sagrados.

Seguramente, sólo Dios puede conceder tal facultad, y, sin embargo, si su posesor no tiene caridad, a nada le conduce. Al término de este sublime ejercicio, no expresamos más que una cosa muerta y simplemente[22] un so-

---

20. Cf. II *Cor* XII, 4; *Ap* XIV, 2. R. REITZENSTEIN (*Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 57) cita el *Testamento de Job*, 48-50 (édit. J.-A. ROBINSON, *Textes and Studies*, V, L; Oxford, 1897, p. 135). Las tres hijas de Job, antes de la muerte de su padre, piden un cinto mágico, a fin, —dice la primera— καὶ παραχρῆμα ἔξω γέγονε τῆς ἑαυτῆς σαρκός... ἀπεφθέγξατο τοὺς ἀγγελικοὺς ὕμνους ἐν ἀγγελικῇ φωνῇ καὶ ὕμνον ἀνέμελπε τῷ θεῷ κατὰ τὴν ἀγγελικὴν ὑμονολογίαν. La segunda: καὶ τὸ μὲν στόμα αὐτῆς ἀνέλαβε τὴν διάλεκτον τῶν ἀρχόντων... La tercera: καὶ ἔσχε τὸ στόμα ἀποφθεγγόμενον ἐν τῇ διαλέκτῳ τῶν ἐν ὕψει... λελάληκεν δὲ ἐν τῇ διαλέκτω τῶν χερουβὶμ δοξολογοῦσα τὸν δεσπότην τῶν ἀρετῶν κτλ. STRACK-BILLERBECK (*op.c.* III, pp. 449-459) citan los dichos de los Rabinos sobre la lengua de los Angeles que ningún hombre puede entender (*Ex* R, 28; 88*c*). El Arcángel Gabriel comprende todas las lenguas (*Sota*, 33*a*).

21. El ángel del servicio no comprende el arameo, sino sólo el hebreo (*ibid*). Según la *Ascensión de Isaías* (VII, 15 - VIII, 20), los ángeles, divididos en dos coros, alaban a Dios "pero la voz de los ángeles de la izquierda no era como la de los de la derecha". A medida que subimos a través de los grados del cielo, la alabanza angélica se modifica y se embellece. Según H. GÜNTHER (*Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle, 1921, pp. 23-31) γλῶσσαι ἀγγέλων sería un término corriente en los cultos griegos.

22. El perfecto γέγονα "yo he llegado a ser" expresa la idea de finalizar y de permanecer. Opone el magnífico modo de la exhibición al resultado nulo y definitivo. Cf. FIRM. MATERNUS, *De errore prof. relig.*, 18: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα

nido vacuo que pasa, χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον[23]. La onomatopeya es sorprendente. El griego, lo mismo que el hebreo (sélselîm, mesiletaîm); el arameo (silsal, silselâh), y el francés (gong) expresa sensiblemente el sonido agudo o grave de los címbalos metálicos[24]. Es muy posible que el Apóstol haya tomado la designación de estos instrumentos de música de la liturgia del templo[25], que los usaba ruidosamente[26]; esto convendría perfectamente a nuestro contexto cultual y haría antítesis a la "lengua de los ángeles"[27]. Efectivamente —según los documentos literarios—, crótalos, címbalos y tambores eran continuamente utilizados en los cultos paganos helenísticos[28];

μύστης Ἄττεως. Comparar la asonancia análoga en ESQUILO, ὁ δὲ χαλκοδέ τοις κατύλαις ὀτοβεῖ (*Frag.* 2).

23. Cf. PETERSON, art. ἀλαλάζω, en G. KITTEL, *Th. Wört*, I, 228; K.-L. SCHMIDT, art. κύμβαλον, *ibid.* III, 1937-1038. P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Mission Literatur*, Hamburgo, 1954, pp. 62-63. E. B. ALLO trascribiendo —según la pronunciación probable de entonces —la palabras *ghegona khalkos êkhon kè kymbalonn alaladzonn,* observa: "¿No creeríamos oír los gonges y los címbalos evocados? Estos instrumentos hacen ruido, pero no dan una melodía. Pablo... ridiculiza las privaciones virtuosas en el verdadero amor de Dios, como si rivalizasen con el ruido pagano de los címbalos de Dionisio, de Cibeles, de las Coribantes, del tímpano de Atis" (*Saint Paul. Première Épitre aux Corinthiens,* Paris, 1934, p. 343). Es a partir de Periandro cuando el favor público de las fiestas de Dionisio se desarrolló en Corinto.

24. Comparar JULIUS POLLUX analizando el "nombre pítico" usado por los flutistas: "el movimiento yámbico comprende también sonoridades de trompeta y rechinamientos, como si la serpiente alcanzada por las flechas, rechinase los dientes" (*Onom.* IV, 84; I, p. 396). Para la comprensión musical, cf. FR. LASSERRE, *Plutarco. De la Musica,* Olten-Lausanne, 1954.

25. Cf. *Ps* CL, 5, αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις εὐήχοις, αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις ἀλαλαγμοῦ; I *Par.* XVI, 5. H. RIESENFELD (*Note sur I Cor* XIII, en *Coniectanea Neotestamentica,* V, 1946, pp. 2-3) muestra en la Setenta la frecuente asociación de ἠχεῖν al nombre de un instrumento musical.

26. Según *Sukk.* V, 55*b* (52), el sonido de los címbalos del Templo resonaba hasta Jericó. Sobre la utilización litúrgica de los címbalos, cf. Ed GERSON-KIWI, art. *Musique* en *D.B.S.,* V, col. 1415-1416;1427-1428; 1433-1435.

27. Cf. *supra,* p. 67, n. 1.

28. Démophon, en el 245 antes de Cristo escribe a Tolomeo que le envíe a Zenobio con los instrumentos de música, ἔχοντα τύμπανον καὶ κύμβαλα καὶ κρόταλα χρεία γάρ ἐστιν ταῖς γυναιξὶν πρὸς τὴν θυσίαν (*P. Hib.* LIV, 12-15). Cf. La acogida de los Efesios al triunviro Antonio, encarnación de Dionisio, en PLUTARCO, *Ant.* 24ss.

gonges eran suspendidos en los templos o en los árboles sagrados de Dodone[29] y, sobre todo, en las procesiones religiosas de Cibeles o de Dionisio, donde sonaban "los cobres"[30]. Pero a partir de Platón[31], designar un sofista o un retórico "vacío" e inagotable como un gong, una lira, un címbalo o una trompeta, había llegado a ser voz común en la tradición literaria y filosófica[32], y no podemos dudar

"¿Ha estallado bastante la insolencia de las mujeres, el ruido de sus tambores (χῶ τυμπανισμὸς), sus repetidos gritos de Sabazios, y los cantos fúnebres que resonaban en las terrazas en honor de Adonis?" (ARISTÓFANES, *Lysistr.* 387); JAMBLIQUE, *De Myst.* III, 9; *Menandro, Misog.* frag. 4: "Cinco veces al día hacemos sacrificios, setecientos siervos alineados en círculo golpean los címbalos, mientras otros elevan el chillido sagrado". Leeremos A. J. FESTUGIERE, *Les Mystères de Dionysos,* en *R.B.* 1935, pp. 192-211; W. K. C. GUTHRIE, *Les Grecs et leurs dieux,* Paris, 1956, pp. 168-205; F. CHAPOUTHIER, *Cybèle et le Tympanon étoilé,* en *Mélange, R. Dussaud,* Paris, 1939, II, pp. 723-728.

29. Δωδωναῖον χαλκεῖον, cf. PÍNDARO, *Frag.* 69; LUCIANO, *Bacch.* 4; ATENEO, *Deipnosophiste,* VIII, 361*f* (κυμβάλων ἦχος); XIV, 636*a; Anthologie Pauline,* VI, 51 y 94; FR. J. DÖLGER, *Die Glöckchen am Gewande des jüdischen Hohenpriesters,* en *Antike und Christentum,* Münster, 1934, IV, pp. 233-242; H. RIESENFELD, *Note supplémentaire sur I Cor* XIII. *L'airain sonnant,* en *Coiectanea Neotestamentica,* XII, 1948, pp. 50-53.

30. EURÍPIDES, *Bacchantes,* 124ss; PROPERCIO, IV, 7; OVIDIO, *Fast.,* IV, 213; HORACIO, *Od.,* I, 18; TERTULIANO, *De pallio,* 4: "Digne quidem, ut Bacchantibus indumentis aliquid subtinniret, cymbalo incessit" (*P.L.* II, 1043); CÁTULO, *Carm.* LXIII, 21,28: "Ubi cymbalum sonat vox, ubi tympana reboant, Thiasus repente linguis trepidentibus ululat, leve tympanum remugit, cava cymbala recrepant", citado por F. R. M. HITCHOCK, *The Structure of St. Paul's Hymn of Love,* en *The Expository Times,* XXXIV, 1923, pp. 448-492. Cf. la entrada del emperador Heliogábalo a Roma, según HERODIANO, *Ab excessu divi Marci,* v. 5,9: περιθέοντα τοῖς βωμοῖς, κύμβαλα καὶ τύμπανα κατὰ χεῖρας φέροντα; y la "epifanía" de Zeus Panamaros, en el 40 a. d. C., al venir a salvar la villa de Stratonicea en Caria: el grito de guerra (ἀλαλαγμός) se asoció a los aullidos de los perros (κυνῶν ὑλαγμός); inscripción (líneas 24-25) publicada por P. ROUSSEL, en *Bulletin de Correspondance hellénique,* 1931, p. 85.

31. *Protágoras,* 329*a*: "Nuestros oradores políticos... cuando se les propone una cuestión suplementaria, son como los libros, que no pueden ni responder ni interrogar, mientras que sobre el tema tratado por ellos, semejantes a esos vasos de bronce a quienes un golpe hace resonar largamente y que vibran hasta que se les toca, la menor cuestión les hace desarrollar un discurso interminable". Por escarnio, DEMÓSTENES llamaba a la madre de Esquino la tocadora de tambor (*De la corona,* 284).

32. DIÓGENES LAERCIO, VI, 65, y en STOBEO, II, 23,10 (p. 598): Διογένης ἔφη τῶν ἀνθρώπων ἐνίους τὰ δέοντα λέγοντας ἑαυτῶν οὐκ

que el Apóstol haya adoptado este τόπος. Pero mientras que los cínicos llevaban el centro de la comparación al contraste entre la arrogancia verbal de los oradores y el vacío de su pensamiento, San Pablo opone el discurso del que posee el don de lenguas a la manifestación de la caridad: Hablar sin ἀγάπη es hacer ruido, como los más pobres instrumentos de música; desplaza aire, pero no es el "sonido que hace que un alma se convenza"[33]. El Apóstol explicará un poco más adelante que tales "lenguas" no edifican a nadie[34]; pero aquí fustiga el vacío del que habla, está hueco como un címbalo, o, mejor aún, es como un objeto inanimado (cf. τὰ ἄψυχα, 14,7), sin esta vida, esta "animación" sobrenatural que da solamente el ἀγάπη[35]. Es lo mismo que decir que μὴ ἔχω (ἀγάπη) no debe ligarse exclusivamente al empleo inmediato del carisma; define menos al orador que al cristiano. Su sermón no hace más que manifestar el vacío que hay en él.

El don de lenguas es, junto al de gobierno, el carisma más inferior; pero si nos elevamos a los mayores dones

---

ἀκούειν, ὥσπερ καὶ τὰς λύρας καλόν φθεγγομένας οὐκ αἰσθάνεσθαι. Según DION CHRYSOSTOMO (*Or.* VIII, 1ss), Diógenes Laercio llamaba a Antístenes una σάλπιξ: αὐτοῦ γὰρ οὐκ ἀκούειν (ἔφη) φθεγγομένου μέγιστον. Según PLINIO (*Hist. nat. praef.* 25), Tiberio llamaba címbalo del mundo al gramático Apion, y podríamos aún denominarle como la trompeta de su fama: "Apio quidem grammaticus —hic quem Tiberius Caesar cymbalum mundi vocabat, cum propiae famas tympanum potius videri posset— immortalitate donari a se scripsit, ad quos aliqua componebat" (Comparar el proverbio inglés: He blows hic own Trumpet). Zenobio explica la locución δωδοναίον χαλκεῖον: "Aquello se dice de las gentes que hablan mucho y no terminan nunca, εἴρηται δὲ ἐπὶ τῶν πολλὰ λαλούντων καὶ μὴ διαλειπόντων (*Prov.* VI, 5). Cf. FR. DÖLGER, "*Die gellende Klingel*". I *Kor* XIII, 1 *in kultur —und religions geschichtlicher Beleuchtung,* en *Antike und Christentum,* Münster, 1929, I, pp. 184-185.

33. Definición de la elocuencia por el Padre Lacordaire, ἦχος es el timbre de la voz (LUCIANO, *Nigr.* VII, 46), o el retintín de un instrumento de música (*Heb* XII, 19), que puede ser un zumbido (*Lc* XXI, 25; *Act* II, 2); de aquí ἠχεῖν "resonar de una forma confusa y fuerte" (I *Cor* XIII, 1).

34. Cf. XIV, 2, οὐδεὶς γὰρ ἀκούει; v. 9, εἰς ἀέρα λαλοῦντες; v. 11, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος; v. 28, ἑαυτῷ δὲ λαλείτω. Se volverá a leer el artículo demasiado olvidado de E. LOMBARD, *Le parler en langues à Corinthe d'après les textes de Paul et les analogies modernes,* en *Revue de Théologie et de Philosophie,* 1909, pp. 5-52.

35. Es la interpretación de Crisóstomo, ἀναίσθητόν τι καὶ ἄψυχον (*in.h.l.,* P. G. LXI, 268) y de Bengel, "sine vita et sensu".

intelectuales[36] bajo su forma más perfecta (v. 2, πάντα, πᾶσαν), y si efectuamos milagros sorprendentes[37] gracias a una fe intrépida (πᾶσαν τὴν πίστιν), esta ciencia y estas realizaciones, ¿no tienen algún valor? De ningún modo. La respuesta del Apóstol es todavía más absoluta que la precedente: Si no hay caridad, es nulo el poseedor de estos carismas, οὐθέν, εἰμι[38]. Al contrario del que habla len-

---

36. Los comentaristas dudan en establecer el número de los carismas; unos enumeran dos (Crisóstomo, Teodoreto, Bousset, Allo), otros cuatro (Sto. Tomás, Estius, Roberston-Plummer, Bachmann); esta numeración casi no tiene interés, pudiendo tener el carisma de "ciencia" objetos bastante diversos, y la Iglesia primitiva no estableció ciertamente un catálogo de especies definidas. Los modernos tienden cada vez más a establecer una estrecha conexión entre gnosis, revelación y apocalipsis, es decir a darle una acepción más judía que griega. Cf. *Dan.* II, 29-30: "¡Oh rey!, el que *revela* los secretos te dio a *conocer* lo que sucederá. Si este *misterio* me ha sido *revelado* no es porque haya en mí una sabiduría superior a la de todos los vivientes, sino para que yo dé a conocer al rey la explicación y llegues o *conocer* los pensamientos de tu corazón"; *Mt* XI, 27, ἐπιγινώσκει-ἀποκαλύψαι; XIII, 11, γνῶναι τα μυστήρια. La *gnosis*, cuyos defectos S. Pablo denuncia en Corinto, sobre todo después del cap. VIII, permitiría, por consiguiente, descubrir en la Escritura los secretos concernientes a los últimos acontecimientos de la historia sagrada: "Nosotros estaríamos inclinados a ver en el concepto de *gnosis* que S. Pablo ha recibido ciertamente de la tradición judía, no solamente un simple conocimiento de la Escritura de tipo casuístico y legalista, sino, conjuntamente, una penetración en los secretos de Dios sobre los fines últimos, más o menos desarrollados accesoriamente en el sentido de una explicación del mundo actual; cierta interpretación de las Escrituras quedaría como base de todo aquello, sin oponerse, al contrario, al carácter más o menos sobrenatural, "inspirado" de tal conocimiento". (L. BOUYER, *Gnosis: Le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Pères Alexandrins*, en *The Journal of Theological Studies*, 1953, p. 191).

37. No se trata de la virtud de fe teologal, sino del carisma del taumaturgo (*Mt* XVII, 20; XXI, 21). Transportar las montañas es una locución rabínica para significar: Hacer posible lo imposible (*Sanedr.*, 24*a*; *Berakh*, 64*a*). Se aplicaba al poder intelectual de los Doctores que llegaban a explicar las dificutades más graves y las sutilezas de la *halaka* (cf. STRACK-BILLERBECK, I, p. 759). De forma que, si el Apóstol ha sido informado por la tradición oral del logión del Señor, el contexto donde inserta —inmediatamente después del esclarecimiento de los secretos (μυστήρια) y de la gnosis— invita a darle una acepción judía; así la πίστις habría que entenderla en un sentido más intelectual que moral.

38. οὐθέν εἰμι, con el sentido de no tener ningún valor (*Mt* XXIII, 16 I Cor VII, 19), ser inconsistente o ilusorio (*Jn* VIII, 54), y sobre todo "ser inexistente" (II Cor XII, 11; cf. EPICTETO, III, 9,14; IV, 8,25). En este versículo, es casi el equivalente al metafísico no-ser (τὸ μὴ

guas, pretencioso y fanfarrón, cuyo discurso no podía edificar al auditorio, el profeta, el gnóstico y el taumaturgo pueden producir frutos reales en la comunidad; pero poco importan sus efectos; si les falta la caridad, estos carismas no valen nada espiritualmente. Con esta fórmula tajante parece ser que San Pablo expresa sus pensamientos. En todo caso es claro que éste rehúsa tratar la trascendencia mayor o menor de los inspirados, definiendo el único valor cristiano, y, según éste, los inspirados no significan nada[39].

El v. 3 se refiere a los carismas de asistencia (ἀντιλήμψεις, 12,28). Podemos asegurar, en efecto, que los dones de enseñanza no constituyen en sí mismo un valor porpiamente cristiano, puesto que el reino de Dios no consiste en palabras, sino en realizaciones[40]. Ahora el Apóstol trata en último lugar el caso de los abnegados cristianos, que dan todo lo que poseen y no dudan en sacrificarse por el bien de sus hermanos. ¿Puede esta beneficencia generosa ser contada como cosa válida ante Dios? Expresamente, San Pablo imagina las formas más extremas, heroicas, de las "obras de caridad"[41]. ψωμίζω significa, efectivamente, reducir a pedazos o a bocados (ψωμίον, Jn 13,26) para distribuir[42]. No se trata de una limosna cualquiera

---

ὄν; PLATÓN, *Soph.* 238*d*; ARISTÓTELES, *Metaph.* V, 2, 1026 b, 14): Cristianamente, este profeta o gnóstico sin caridad no existe (comparar ἐστε ἐν Χριστῷ, I *Cor* I, 30).

39. Esta oposición aparentemente escandalosa entre una auténtica inspiración divina y una nulidad sobrenatural, se explica según XII, 22-24 sobre los ἀσχήμονα, ἀτιμότερα y ἀσθενέστερα en un cuerpo compuesto, por otra parte, de miembros nobles.

40. Cf. I *Tes* I, 5; I *Cor* II, 4-5; IV, 19-20.

41. Cf. I *Jn* III, 17. Seguramente la inmensidad del don corresponde a la amplitud de los precedentes carismas, y está conforme a esta exuberancia que es una característica de los carismas de Corinto; pero, teniendo presente que S. Pablo hará alusión a la magnanimidad de la caridad (v. 4; cf. *infra*), debemos clasificar la suntuosa limosna aquí evocada en la categoría aristotélica de la magnificencia (μεγαλοπρέπεια; distinta de la simple liberalidad ἐλευθεριότης), que el Estagirita da como ejemplo: ofrendas votivas, construir edificios públicos, equipar un coro o un barco de guerra, dar un banquete público, ἑστιᾶν τὴν πόλιν (*Eth. Nic.* IV, 1-2).

42. Cf. *Sir* XV, 3; *Sab* XVI, 20; *Rom* XII, 20. En la Iglesia de Jerusalén cada uno vendía sus ὑπάρχοντα con el fin de que su precio fuese distribuido a los hermanos (*Act.* IV, 34-36).

de lo superfluo, sino de quedarse en la miseria (πάντα τὰ ὑπάρχοντα μου) para socorrer a su prójimo, según el consejo del Señor [43].

Después de la entrega de estos bienes, no queda sino el de la persona, entregar su cuerpo, sacrificar su vida [44]. E. Preuschen entiende la expresión παραδῶ... ἵνα καυθήσομαι (dar su cuerpo al fuego), como la marca imprimida por un hierro al rojo sobre los esclavos [46]: Una vez distribuidos todos los bienes entre los pobres, se puede todavía renunciar a la libertad, venderse a sí mismo y dar a los necesitados el precio de la venta. Pero esta interpretación, válida en sí misma, no tiene ningún paralelo bíblico; no tiene en cuenta ni la fuerza del verbo παραδίδωμι [46], ni la práctica constante de la muerte voluntaria en la antigüedad [47], ni la referencia probable a Dan 3,95, παρέδω-

43. *Mt* XIX, 21, πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς κτλ. "¡Qué hipérbole! Pablo no dice: Si doy a los pobres la mitad de mis bienes, ni dos o tres partes... sino: todo lo que poseo. No dice: Yo doy, sino: Distribuyo sin guardar nada. No dice: si muero, sino que precisa el género de muerte más penosa: ser quemado vivo" (Crisóstomo).

44. II *Cor* XII, 15. Reminiscencia en Clemente de Roma, LV, 1,3: "En tiempo de peste, muchos reyes y jefes, orientados por los oráculos, se entregaron a la muerte (παρέδωκαν ἑαυτοὺς εἰς θάνατον) para salvar a los ciudadanos a precio de su sangre... Un gran número se vendieron para alimentar a los demás (ἐψώμισαν) con el precio".

45. "*Und liesse meinen Leib brenhen*", I *Kor* XIII, en ZNTW, 1915, pp. 127-138. Interpretación ya propuesta por F. Schulz, *Pauli I Brief an die Korinther*, Halle, 1784, y J. D. Michaelis, *Anmerkungen für Ungelehrte zu s. übers. d. N.T.*, Göttingen, 1791, III p. 288; aceptada por A. Fridrichsen, *Le problème du Miracle*, Strasbourg, 1925, pp. 103-104.

46. II *Mac* VII, 37; *Mt* XXVI, 2; XXVII, 4, 26; *Lc* XXIV, 20; *Gal* II, 20; *Ef* V, 2, 25.

47. Cf. Principalmente, J. Schmitt, *Freiwilliger Opfertod bei Euripides*, Giessen, 1921. Por la salud de la patria: Cratino y Aristodemo se ofrecen espontáneamente a la muerte (Ateneo, XIII, 78; cf. Sardanápalo, *ibid.* XII, 529. Sobre la *devotio* del general romano o de su sustituto que ofrece y se expone a la muerte por obtener de los dioses la victoria, cf. G. Stübler, *Die Religiosität des Livius;* Tübinger Beitrage z. Altertumswissenschaft, XXXV, 1941, pp. 173-204); para librarse (Marco Aurelio, XI, 3); por fidelidad o pena de amor: el ateniense Meleo y su amigo Timágoras se precipitan en las rocas (Pausanias, *Attica*, I, 30); la manceba de Leandro de Abidos se lanza en el vacío (*Anthologie palatine*, V, 232, 263; IX, 215, 387; cf. Ps. Theócrito, *El Amante*, XXIII, 47, τοῦτον ἔρων ἔκτεινε). Melisos, no pudiendo obtener justicia por la muerte de su hijo, se sube al templo

καν τὰ σώματα αὐτῶν [εἰς πῦρ, Teodoción], ni, sobre todo, la progresión de las metáforas y del pensamiento: de las hazañas oratorias superficiales hasta el don de los bienes, el sacrificio de sí mismo, la muerte más horrible... Seguramente el Apóstol no piensa en tal forma eventual de martirio[48], pero hace alusión a los innumerables casos de muerte por el fuego referidos por la literatura judía y pagana[50]. Estos "ejemplos" eran alegados bien como sig-

---

de Poseidón en Corinto y se precipita sobre las rocas (PLUTARCO, *Narr. Annat.* 2; escolion sobre APOLONIO DE RODAS, *Arg.* IV, 1212). En Leucade, víctimas humanas se precipitaban en el mar para desaparecer bajo el peso de sus faltas o alejar la desgracia de la ciudad; la leyenda veía en ello sobre todo la liberación del mal de amor, tal como Safo apasionada por Faón (ESTRABÓN, X, 2, 9), Céfalo prendido de Pterelas (*ibid.*), Deucalión inflamado por Pirra (OVIDIO, *Hér.* XV, 167-168), Calycè enamorada de Eucathlos (ATENEO, XIV, 619*d*), etcétera; cf. H. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, pp. 36-81.

48. En último lugar, V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie.* Düsseldorf, 1951, p. 113; pero este anacronismo ha sido denunciado convenientemente por Fr. J. DÖLGER, *Der Feuertod ohne die Liebe. Antike Selbstverbrennung und Christliches Martyrium —Enthusiasmus*, en *Antike und Christentum*, Münster, 1929, I, pp. 254-270.

49. *Dan* III, 19-97; II *Mac* VII, 3-5; IV *Mac* V, 32; VI, 24; IX, 19 etc. FILÓN (*De leg. alleg.* III, 202) cita a EURÍPIDES (*Frag.* 697): Πίμπρη, κάταιθε σάρκας, ἐμπλήσθητί μου πίνουσα κελαινὸν αἷμα.

50. Empédocles de Agrigento salta en el cráter del Etna (DIÓGENES LAERC, VIII, 2, 69: TERTULIANO, *Apol.* L, 4,5; AD MARTY, 4; cf. J. ZAFIROPULO, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1953, pp. 32-33; 80-92). El joven Democles no pudiendo sustraerse a las infames solicitaciones de Demetrio se lanza a una caldera y muere por sus quemaduras (PLUTARCO, *Vida de Demetrio*, XXXIV, 1-3). Evadné salta de la cima de Agelastos Petra en la pira fúnebre de su esposo Capaneo: "Vamos, para mi gloria (τῆς εὐκλείας χάριν), voy a lanzarme desde esta roca, voy a saltar a la pira. Mi cuerpo, entre las llamas ardientes, voy a unirlo al cuerpo de mi esposo... Es aquí donde me espera un ilustre triunfo" (EURÍPIDES, *Suppl.* 1015ss). La tesálica Laodamé no quiere sobrevivir a su esposo Protésilas. Habría fabricado una efigie de cera que rodeaba de un culto delirante. Su padre Acasto, intentando arrancársela, recibió esta respuesta: no, no sabría entregar mi amor, aún inanimado = οὐκ ἂν προδοίην καίπερ ἄψυχον φίλον" (EURÍPIDES, *Frag.* 657, édit. A. NAUCK, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Leipzig, 1856, p. 445). Diciendo esto, Laodamé se precipita en el fuego: "...jussit signum et sacra pyra facta comburi, quo se Laodamia dolorem non sustinens immisit atque usta est" (reconstrucción de HYGIN, *fab.* 104; NAUCK, p. 444; cf. L. SÉCHAN, *La légende de Protésilas*, en *Lettres d'Humanité*, XII, 4; 1953, pp. 3-27). Sin duda este tema ha sido vuelto a tomar por un contemporáneo de S. Pablo, Harmodios de Tralles, cuya obra "Protésilas" se ha perdido en nues-

no de una gran valentía o fidelidad[51], bien como ilustración de la mística hindú, según la cual el fuego purifica el alma librándola de la envoltura carnal[52]. Dos casos son particularmente célebres, el del filósofo hindú Calanos, quien —tras haber escrito a Alejandro: "el fuego sólo alcanza el cuerpo" (nosotros estamos por encima de eso; vivos, nos dejamos quemar (ζῶντες καιόμεθα)—, habiendo llegado a la edad de setenta y tres años y sintiéndose enfermo, se sucidió por el fuego[53]. En el año 20 de nuestra

---

tros días, pero quien proporcionaba quizá una referencia literaria al Apóstol.

51. Pausanias, VI, 8,4 (suicida de Timantes de Cléonée); cf. Ovidio, *Ibis*, 519 (muerte de Broteas). Boges de Eion, asediado, no queriendo que se pensase que conservaba la vida al precio de una cobardía "acumuló una gran hoguera... se lanzó él mismo en el fuego. Por ésto, todavía en nuestros días, es alabado por los Persas" (Herodoto, VII, 107; cf. Hamílcar, *ibid.* 167).

52. Cf. Fr. Cumont, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, pp. 130-146; *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 17, 224-225, 330-331; Ch. Picard, *Les bûchers sacrées d'Eleusis*, en *Revue de l'Histoire des Religions*, LIV, 1933, pp. 137-164; y sobre todo C. M. Edsman, *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité*, Lund, 1949, pp. 163ss; 204ss. No solamente el fuego purifica, sino que rejuvenece, vivifica y diviniza. De aquí el rito indio del *agnipraveça*, "subida a la hoguera", que ha inspirado la literatura occidental. Según Dionisio de Rodas (escolio sobre la *Odisea* XII, 85; édit. *Frag. hist. graec.* II, p. 10), hacia el 300 a. d.C., Phorkys, padre de Scylla, llamó a su hija a la vida quemándola en el fuego. Porfirio (*De abst.* IV, 18) señala el testimonio de Bardesane, según el cual los Sameos "abandonan su cuerpo en el fuego (πυρὶ τὸ σῶμα παραδόντες para separar el alma del cuerpo de la forma más pura posible, y mueren cantando himnos". Cf. lo mismo en Fl. Josefo, *Guerre*, VII, 355. Se menciona el valor de los Brahamanes que, una vez en la hoguera, permanecen inmóviles (Plutarco, *Alex*, LXIX, 3; Arrien, *Anab.* VII, 3,5; Luciano, *Fugit.* 7). Ante una amenaza de Alejandro, el Brahaman Mandanis habría respondido que "por su muerte, sería librado de un cuerpo gastado por la edad, entrando en una vida mejor y más pura" (Mégastène, citado por Strabon, XV, 1,68).

53. La carta es citada por Filón (*Quod omnis prob. liber*, 96); el suicida por Strabbon, XV, 1,68; Diodoro de Sicilia, XVII, 107; Arrien, *Anab.* VII, 21ss. Este Calanos era bien conocido de los Judíos, ya que es evocado por Fl. Josefo, *C. Ap.* I, 179. Filón conocía esta costumbre hindú, propia de los gimnosofistas, de lanzarse al fuego, *De Abr.* 182 (πυρὰν νήσαντας ἑαυτοὺς ἐμπιπράναι); cf. Onesicrito, *Frag.* 17; Dion Chrysostomo, *Or.* LXVII, 2; Clemente de Alejandría, *Strom.* IV, 4,17; Pomponio Mela, *De situ orbis*, III, 7. En el siglo segundo, después de haber entregado a sus compatriotas los quince talentos de la herencia paterna, el filósofo cínico Peregrinos, en el Olimpo, habiendo él mismo construido su hoguera (Amien Marcelino, XXIX, 1,39; S. Jerónimo, *Crón. de Eusebio*, P.L. XXVII, 472) se

era, otro hindú, Zarmanochégas, se dejó quemar después de una vida feliz, en Atenas, llevando su tumba esta inscripción: "El mismo se inmortalizó"[54].

Es imposible que San Pablo haya ignorado esta literatura, este folklore o estos hechos. Aún podemos sospechar que, escribiendo a Corinto, se haya acordado de la leyenda que hace referencia a la toma de la ciudad por el invasor dórico: Hellotis y una de sus jóvenes hermanas, Crises o Euritiones, se habrían lanzado a las llamas en el templo de Atenas[55]. También las *Hellotia*, fiesta de carácter funerario, conmemoraban este mito[56].

---

lanzará al fuego (Luciano, *De morte Peregr.* 1,14,16,35,39; en el parágrafo 25, este autor compara la muerte de Peregrino a lo de los Brahamanes). Sobre el conocimiento de la India en Occidente en el siglo primero, cf. J. Filliozat, *Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne*, en *Revue Historique*, 1949, pp. 1-29; Fr. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 243ss.; M. P. Charlesworth, *Roman Trade with India*: A. Resurvey, en P. R. Coleman-Norton, *Studies in roman Economic and social History in honor of A Ch. Johnson*, Princeton, 1951, pp. 131-143; E. Lamote, *Les premières relations entre l'Inde et l'Occident*, en *La Nouvelle Clio*, 1953, pp. 83-118; E. J. Warmington, *The Commerce between the Roman Empire and India*, Cambridge, 1928.

54. ἑαυτὸν ἀπαθανατίσας κεῖται, según Nicolás de Damasco, citado por Estrabón, XV, 1,73; cf. Plutarco, *Alejandro*, 69; Dion Cassius, LIV, 9: "Uno de los hindús (de la embajada) sea que fuese de la raza de sus sabios y que obrase así por amor a la gloria (ὑπὸ φιλοτιμίας) sea porque era viejo y seguía una costumbre de su patria, sea porque estuviese entre Augusto y los Atenienses..., habiendo tomado la resolución de morir... se lanzó vivo en el fuego, πυρὶ ἑαυτὸν ζῶντα ἐξέδωκεν". Mientras que Creso, según Heródoto (I, 86ss) y Nicolás de Damasco (*frag.* 68), fue condenado a muerte por Ciro, y milagrosamente librado por Apolo, la leyenda hace de él, según Bacchilido (*Oda*, III, 10-62), un místico del suicidio de la apoteosis por el fuego: "No queriendo soportar su desgracia, hizo levantar una pira delante de su palacio de murallas de bronce, subió allí con su querida mujer y sus hijas bien acicaladas, completamente conmovido por las lágrimas, y levantando las manos al cielo, exclamó... La muerte es el más dulce de los bienes. Y ordenó a Abrobatas que encendiese el montón de leñas"; cf. J. van Ooteghem, *Crésus sur le bûcher*, en *Musée Belge*, 1928, pp. 49-61; J. Defradas, *Les thèmes de la Propagande Delphique*, Paris, 1954, pp. 212-228.

55. Escolios sobre Píndaro, *Olymp.* XIII, 56. Cf. R. Martin, *Recherches sur l'Agora grecque*, Paris, 1951, pp. 213-214.

56. Cf. P. Odelberg, *Sacra Corinthia*, Uppsal, pp. 27-30; A. Lesky, *Hellos-Hellotis*, en *Wiener Studien*, XLV, 1926-1927, pp. 152-153; XLVI, 1928, pp. 48-67; M. P. Nilsson, *Der Flammentod des Herakles auf dem Oeta*, en *archiv für Religionwissenschaft*, 1922, pp. 310-316;

Todo esto nos muestra que, por lo menos en su materialidad, la hipótesis apostólica no tenía nada sorprendente para sus lectores. La corintios sabían que, por la fortaleza del espíritu o por la ostentación y deseo de gloria, los hombres son capaces de soportar el sacrificio supremo, aun los tormentos más atroces [57]. Pero ¿sabían que esta renuncia para nada sirve si no se posee la caridad, οὐδὲν ὠ φελοῦμαι? La antítesis entre la prótasis y la apódosis se inspira sin duda en Mt 6,1-4; 7,21-23; en todo caso, el resultado es excelente: opone el don total a la nulidad del resultado. Hay un dejo de amarga ironía cuando sugiere que, aun perdiendo todos sus bienes y matándose, no se puede esperar ninguna recompensa; pero el inciso ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω indica que el amor valorizaría estas renuncias, y a distinto nivel que el de la tierra —ya que la víctima de tales generosidades ha muerto—, la caridad es "provechosa" ante Dios, es decir, constituye un tesoro mayor que el que fue dilapidado.

¿Cuál es este amor? Las comparaciones precedentes lo oponen a una serie de actos exteriores brillantes, considerados por la opinión pública como la expresión del genio y de la virtud. De la forma más absoluta, podríamos decir brutal, San Pablo señala la nulidad de estas manifestaciones carismáticas, para retener solamente el ἀγάπη como *summum bonum* o único necesario. Se nos incita a considerarlo como una cualidad altamente espiritual, muy interior e incluso un don divino, condición *sine qua non* para que el creyente haga algo de valor y para que sus acciones sean reconocidas cristianas.

Es lo que la segunda estrofa va a confirmar de un modo positivo. En lugar de calificar el ἀγάπη como una virtud,

---

M. Launey, *Le santuarie et le culte d'Héraclès à Thasos*, Paris, 1944, pp. 200ss; y sobre todo Ed. Will, *Korinthiaka. Recherches suh l'Histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris, 1955, pp. 130-135.

57. Comparar la sicología de Dolabela "deseando terminar su vida por un crimen nombrado, en la esperanza de inmortalizar así su memoria, puesto que hay hombres que quieren llegar a la fama, aun por el crimen" (Dion Cassius, XLII, 32).

el Apóstol la personifica[58] y le atribuye, como a un ser que piensa y que quiere, la iniciativa de la conducta de los fieles en dominios muy diversos —quince verbos en tres versículos y ningún adjetivo[59], pero todos relativos al prójimo[60]. Esta autonomía y gran eficacidad subrayan el lugar fuera de serie que ocupa la caridad en el conjunto de las armas del fiel[61], como se confirmará formalmente en el v. 13b.

---

58. En este contexto, sería desconocer la intención de S. Pablo el considerar esta personificación como una simple metonimia (lo abstracto por lo concreto, la caridad por el verdadero hombre) a modo de la personificación retórica de la ley, del pecado o de la muerte, en otros lugares. Sería más acertado el evocar los paralelos sapienciales donde la σοφια hipostasiada se estudia tanto por relación a Dios, tanto en el alma del piadoso en la que inspira los pensamientos y dirige la acción. A la vez trascendente e inmanente, la caridad, como la sabiduría, no puede ser otra cosa que un don, incluso participación de Dios. Es por lo que hay una diferencia tal de naturaleza —*a toto coelo*— entre ἀγάπη y χαρίσματα y aún en relación a "virtud" en el sentido de la filosofía moral. R. Pettazoni (*La Religion dans la Grèce antique*, Paris, 1953, p. 229) mostrando que en la época helenística, los artistas personificaban a Demos y la Democracia, la Paz, la Riqueza, la Fortuna, el Buen Momento, la Victoria, la Salud, nota que los contemporáneos no las consideraban como abstracciones, puesto que estas formas inspiraban verdaderos cultos; el arte, expresando el sentimiento religioso, familiarizaba y encarnaba los dones o las manifestaciones de la divinidad. Sobre el acceso de las fuerzas bienhechoras a la personalidad y su deificación, cf. H. L. Axtell, *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*, Chicago, 1907. Para Venus, cf. R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, Paris, 1954, pp. 600s.

59. En lugar de μὴ δὲ ἀγάπῶ, Pablo ha escrito ἀγάπη δὲ μὴ ἔχω, para luego tomar ἀγάπη como sujeto de todos los verbos (vv. 4-7).

60. Podemos distinguir una secuencia de dos notas positivas, ocho negativas y cinco positivas. No son ni exhaustivas ni arbitrarias, pero escogidas por referencia a las virtudes despreciadas por los Corintios; de forma que estos versículos nos sugieren la vida de la comunidad a la que van destinados.

61. Como la apostolicidad, la catolicidad, etc., son "notas" de la verdadera Iglesia, el cristiano auténtico muestra por la benignidad, la paciencia, etc., que posee la caridad misma de Dios y de Cristo. Son los aspectos fenoménicos y empíricos, pero "significativos", pues sólo existen por el ἀγάπη infundido, perceptible a través de sus manifestaciones. Más todavía, hay testimonio de una *participación* de la caridad del Salvador mismo: "Cristo vive en mí" (*Gal* II, 20). En este sentido, amor a la verdad, sentido del honor, confianza en el prójimo, soportar las injurias... son los "testimonios de amor" (cf. *Prolégomènes*, pp. 157-160) del justo en la Nueva Alianza.

v. 4. Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ. — La primera nota de la caridad, muy general, es la del sermón de la montaña y la que domina la pasión del Salvador. Esta doble referencia de autenticidad muestra que la caridad es un amor propiamente cristiano, muy distinto de todo afecto profano. La paciencia es a menudo alabada en los Salmos como atributo divino, bajo la forma hebraica "lento a la cólera"[62]. Es la longanimidad ante las injurias[63], padecidas sin responder[64], sin dar curso al θυμός. Lo mismo que Dios frena su cólera, retarda el castigo para dar tiempo a la conversión de los pecadores[65], los hijos de Dios deben vencer sus resentimientos y hacer callar sus deseos de venganza[66]. No se podría alcanzar esta victoria sin mucho amor y humildad[67] y bajo todas las formas posibles[68]. Supone una gran fortaleza de espíritu, y corona al que manifiesta la caridad de dulzura y de mansedumbre (cf. χρηστεύεται y πραΰτης, Ef 4,2). Esta alianza entre la ener-

---

62. érék' 'appaîm, litt. "longitud de las narices": la paciencia produce la lentitud de la respiración que la cólera precipita. En Dios la μακροθυμία, asociada a χαρις y a ἔλεος (*Ex* XXXIV, 6; *Sir* XVIII, 10; *Sab* XV, 1; cf. *Mt* XVIII, 26,29) se opone a ὀργή (*Ps* VII, 12; *Sir* XXXV, 22-25); cf. *Prov* XVI, 32, κρατῶν ὀργῆς.

63. "Solemus eam quam graeci μακροθυμίαν vocant, longanimitatem interpretari" (S. AGUSTÍN, *De quantitate animae*, P. L. XXXII, 1052).

64. Cf. *Mt*. V, 10-11, 21-24.

65. *Rom* II, 4; IX, 22 (Plutarco llama μεγαλοπάθεια a la paciencia divina; *De Ser. Num. vind.* 5). Es conmovedor que sea precisamente a esta paciencia que se compadece, a la que el servidor despiadado se refiera (*Mt* XVIII, 26-27). Sabe que su acreedor se dejará conmover.

66. Lo opuesto a la μακροθυμία es la ἐξυθυμία, cf. EURÍPIDES, *Androm*. 729; ARISTÓTELES, *Rhét*. II, 12, 1389a: "Los jóvenes son hirvientes, apasionados (ὀξύθυμοι), propensos a seguir sus impulsos, dominados por su ardor". Cf. el logrado estudio de A. GAUTHIER, *La Force*, en *Initiation Théologique*, Paris, 1952, III, pp. 973-976.

67. II *Cor* VI, 6; *Gal* V, 22; *Ef* IV, 2; *Col* III, 12; II *Tim* III, 10.

68. I *Tes* V, 14, μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας; *Col* I, 11, εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν. R. C. TRENCH (*Synonyms of the New Testament*[12], Londres, 1894, p. 198) define demasiado rigurosamente la ὑπομονή en relación con las cosas y la μακροθυμία en relación con las personas; lo que explicaría que ésta se atribuye a Dios, al contrario de la primera (*Rom* XV, 5; debe entenderse de Dios que da la ὑπομονή). Cf. HORST, en G. KITTEL, *Th. Wört* IV, pp. 377-390 y las referencias dadas por B. RIGAUX, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, p. 585.

gía y la benignidad habla claramente del dominio soberano que despliega el cristiano; gracias a la μακροθυμία, clemente para los que le ofenden y animoso en la adversidad, se establece en una tranquilidad interior (εὐθυμία), de ningún modo marcada por la rigidez o el desprecio, al modo del ideal estoico, sino triunfante frente a los males que pueden venir de los hombres o de los acontecimientos. Esta "paciencia", nunca desabrida, que ignora la desesperación y el temor lo mismo que las recriminaciones y la susceptibilidad, se acerca mucho a la magnanimidad (μεγαλοψυχία); más todavía, ya que la magnanimidad aristotélica (*Et. Nic.* IV 3, 1124b, 6-14) tiene el sentido de sacrificio gratuito; de aquí la presentación de esta nota cristiana inmediatamente después de la inmolación por el fuego. También la *Vetus itala* había traducido μακροθυμία en 1 Cor 13,4; Gál 5,22 por *magnanimitas*[69]. Lograda interpretación, que daba el sentido exacto a una nota esencial del ἀγάπη tanto profana como bíblica: un amor de nobleza, de respeto y de generosidad, incluso ante los enemigos. Dando como primer carácter al ἀγάπη la paciencia que triunfa, San Pablo quiere resaltar este aspecto fundamental de grandeza de alma que la nota siguiente (χρηστότης) completará y especificará como virtud cristiana. No se ha dicho el motivo que inspirará al cristiano en su sostén constante y universal; pero si la "caridad soporta"

69. Cf. San Cipriano, *Testim.* III, 3; Tertuliano, *De patientia*, 12; San Agustín, *De patientia*, XVII, 14; Ambrosiaster (P. L. XVII, 252, 266; y 385, sobre *Ef* IV, 2), etc. Textos citados por Von Soden (*Das lateinische neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig, 1909, p. 602) y R. A. Gauthier, *Magnanimité*, Paris, 1951, pp. 213-214). Los filósofos discutirán esta asimilación parcial de la μακροθυμία a la μεγαλοψυχία, pero *a*) Crisóstomo la ha presentido: καὶ γὰρ μακρόθυμος διὰ τοῦτο λέγεται, ἐπειδὴ μακράν τινα καὶ μεγάλην ἔχει ψυχήν · τὸ γὰρ μακρὸν καὶ μέγα λέγεται (P.G. LXI, 277); *b*) la exégesis debe tener en cuenta la insuficiencia de los vocablos para traducir realidades nuevas y espirituales, el conjunto de la teología moral paulina, optimista y magnánima, el contexto inmediato en fin: El suicidio por el fuego (v. 3) es un *topos* tradicional utilizado por los filósofos como ejemplo de valor y de grandeza de alma; es natural que el Apóstol tenga cuenta de ello y reivindique para el ἀγάπη una forma particular de μεγαλοψυχία. Además, el horror de lo que es vergonzoso, el desinterés, el aplaudir todo lo que es bueno y verdadero, etc. (vv. 4-7)... son adecuadamente expresiones de la magnanimidad de la caridad.

todas las coyunturas de la vida común, que se supone ingrata, no puede ser sino como participación, gracias al Espíritu Santo (Gál 5,22), de la paciencia de Dios y como imitación de la de Cristo[70].

Χρηστεύεται ἡ ἀγάπη.—El verbo χρηστεύομαι, desconocido en el griego profano, no se utiliza en otra parte en la Biblia[71]; es la Vulgata quien da la mejor traducción, *es benigna*[72]. Evoca, en efecto, en primer lugar, la idea de nobleza y de excelencia (χρηστός); después de benevolencia, de afabilidad (cf. χρηστότης, buen corazón); y, por fin, la de liberalidad[73]. Sugiere la acogida tanto delicada como generosa del cristiano para con sus hermanos. Devota y servicial, se vuelve útil, se multiplica en previsiones, en ayudas, y en beneficencias[74], siempre teniendo

---

70. Cf. H. Schlier, *Über die Liebe. Eine Exegese*, en *Hochland*, 1949, p. 238.

71. De aquí la variedad de traducciones propuestas: La caridad es buena (Loisy, Osty), llena de bondad (Duguet, Lemonnyer), previsora (Allo), servicial (Tricot), benevolente (Goguel, Botte). Podremos reforzar las expresiones exegéticas de este capítulo por las notaciones sicológicas y religiosas de J. J. Duguet, *Explication des caractères de la charité selon saint Paul*², Genève, 1824; Fr. Bethge, *Das Hohelied der Liebe*. I *Korinther* XIII, Cassel (s.d.); Rittelmeyer, *Das hohe Lied der Lieb*, Munich, 1917; J. Biard, *Les Vertus théologales d'après les Épîtres de saint Paul*, Paris, 1924; E. Walter, *Glaube, Hoffnung und Liebe*, im *Neuen Testament*², Fribourg-Br. 1942; R. Guardini, *Die Christliche Liebe*, I *Kor*. XIII, en *Drei Schrift-Auslegungen*, Würzburg, 1949.

72. Cf. C. Spicq, *Benignité, mansuétude, douceur, clémence*, en R. B. 1947, pp. 321-339; y sobre todo nuestro *Excursus* II, *infra*, pp. 378ss. Mostramos aquí que el insólito χρηστεύεσθαι quizá ha sido escogido por Pablo —en esta oposición de la caridad a los carismas— por su asonancia con χρῆσθαι "consultar un oráculo"; cf. el compuesto πυθόχρηστος (Eurípides, *Ion*, 1218; Esquilo, *Ch*. 901; cf. J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954, pp. 196-198) y θεόχρηστα λόγια "los mandamientos divinos" (Filón Méchan., II, 577).

73. Un servicio libremente concedido es χρηστοήθειος, *Sir* XXXVII, 11; lo mismo el latín *benignitas*, cf. Plauto, *Menech*. 16; Cicerón, *De off*. I, 20.

74. Littré define la benignidad: "Disposición del corazón por la cual nos agradamos en hacer un bien al prójimo". J. J. Duguet comenta muy adecuadamente: "La caridad no es solamente paciente, sino que es buena y generosa. Consiente en sufrir, pero no en ser inútil. No se contenta con no dañar, sino que quiere servir. Prepara las ocasiones; estudia los medios; confiere a todo lo que hace de una disposición tan pura, tan sincera, que no espera ningún reconoci-

como norma la amabilidad, incluso sonriente[75]. Se comprende que la χρηστότης sea una de las más expresivas manifestaciones de la caridad, ya que el primer sentido del verbo ἀγαπᾶν es el de la hospitalidad cordial, solícita, suntuosa[76]. Expresar por el verbo χρηστεύομαι la actitud del ἀγάπη, no es solamente completar lo que μακροθυμεῖ podía tener de demasiado pasivo, sino confirmar el matiz de grandeza de alma, añadir a la magnanimidad la idea de liberalidad y señalar un elemento esencial del amor de caridad, cual es el de manifestarse y probarse[77]. Un verdadero y noble amor fraterno se prodiga en cuidados delicados, en detalles de ternura, en prestaciones espontáneas, en medio de una atmósfera de encanto y de dulzura exquisita. Se manifiesta la alegría sentida por permanecer junto al prójimo y se muestra dispuesto a prestarse incondicionalmente. El caritativo posee un espíritu comprehensivo y "receptivo", el corazón abierto; reparte su tiempo, sus bienes y se da él mismo. San Pablo no habría podido describir con esta perfección el retrato del ἀγάπη si no lo hubiese contemplado en el modelo de la persona de Cristo, quien reflejaba el amor del mismo Dios; de forma que, si se sustituye en esta estrofa el término "caridad" por el nombre de Jesús, este himno se transforma en la descripción más exacta de la vida del Salvador[78].

---

miento, aunque trate de merecerlo, no por ella, sino por el bien del prójimo, quienes no podrían ser ingratos sin ser injustos" (p. 12).

75. El AMBROSIASTER traduce *jucunda est* (P.L. XVII, 266), lo que haría una bonita antítesis con ἀλαλάζον, *jubilans*.

76. *Prolégomènes,* pp. 33-39. Cf. la inscripción siracusana de una hostelera: Δεκομία Συρίσκα πανδόκια χρηστὰ χαῖρε (I. G., XIV, 24). TITO LIVIO, escribía del hijo de Tarquinio acogido por los Gabianos, "benigne excipitur".

77. *Prolégomènes,* pp. 58; 69-70; 90-91; 98; 103, etc. La idea de felicidad contenida en ἀγαπᾶν (*ibid.*, pp. 42,50,66) se vuelve a encontrar en el uso de χρηστός; cf. HERÓDOTO (VII, 157), τελευτὴ χρηστή "un feliz término".

78. Notación a menudo vuelta a emplear desde A. ROBERTSON, A. PLUMMER, *A critical and exegetical Commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians,* Edimburgo, 1911, p. 286. Cf. C. H. DODD, *History and the Gospel,* Londres, 1948, p. 147; G. BORNKAMM, "L'amour est la présence du Christ lui-même dans la communauté" (en *Das Ende des Gesetzes,* Munich, 1952, p. 110). El amor es la presencia del mismo Cristo en la comunidad.

Οὐ ζηλοῖ. — Después de señalar las dos notas de magnanimidad y generosidad del ἀγάπη, no tenemos por qué decir que todas las mezquindades de la envidia se excluyen; además, ἀγαπᾶν expresa satisfacción y felicidad, mientras que la envidia es esencialmente una tristeza[79], a la postre, tanto por su paciencia como por su afabilidad, la caridad las relaciona fraternas y cimienta la unión, mientras que la envidia separa, marca las distancias, rehúsa las desigualdades[80]. En el Nuevo Testamento, ζηλόω-ζῆλος son tomados, en gran parte, bien como el fervor al servicio de Dios y de las almas[81], bien en sentido peyorativo, como el celo amargo que conduce al fanatismo, suscitando persecuciones[82] y traiciones (Act 7,9). Esta envi-

---

79. λύπη, cf. Aristóteles, *Rhét.* II, 11, 1388*a*, 32ss. Onesandro caracteriza la envidia (φλόνος); ἐστὶν ὀδύνη τῶν πρὸς τοὺς πέλας ἀγαθῶν (XLII, 25).

80. En el griego clásico, ἀγαπᾶν es precisamente la forma de respeto y de amor que une a inferiores y superiores, a pobres con ricos, a poderosos con pequeños, cf. *Prolégomènes*, pp. 45-53,57. Bossuet cita a S. Agustín: "No os quejéis si hay cosas que os faltan; amad solamente la unidad, y los demás os proporcionarán lo que os falta. *Si amas unitatem, etiam tibi habet quisquis in illa habet aliquid*" (In *Jn* XXXII, 8; P. L. XXXV, 1646), y comenta: "Si la mano tuviera su sentimiento propio, se alegraría de que el ojo ilumine, ya que ilumina para todo el cuerpo; y el ojo no envidiaría a la mano ni su fuerza ni su habilidad, precisamente porque le ayuda en tantas ocasiones... Así... amenos la unidad del cuerpo de la Iglesia, amémonos en esta unidad; las riquezas de la caridad fraterna suplirán la falta de nuestra indigencia; y lo que no tenemos en nosotros mismos, lo encontraremos abundantemente en esta unidad maravillosa: *Si amas unitatem, etiam tibi habet*... Aquí tenemos el medio de excluir la envidia. *Tolle invidiam et tuum est quod habeo; tolle invidiam, et meum est quod habes*. Quitad la envidia, lo que yo tengo es vuestro, y lo que vosotros tenéis es mío; todo es vuestro por la caridad. Dios os da gracias extraordinarias; ¡Ay! hermano mío, yo me alegro, quiero tomar parte con vosotros, también quiero gozar con vosotros en la unidad del cuerpo de la Iglesia. Sólo la envidia puede hacernos pobres, puesto que ella sólo puede privarnos de esta santa comunicación de bienes de la Iglesia" (*Sermón por la fiesta de Pentecostés*, 1658, IIᵉ part.). Sobre los celos de envidia, —que podríamos llamar el complejo de Caín— a la vez admirativa y destructiva, cf. J. Guitton, *L'amour humain*, Paris, 1955, p. 87.

81. *Jn* II, 17; *Act* XXI, 20; *Rom* X, 2; II *Cor* IX, 2; *Gal* I, 14; *Ap* III, 19. ζηλωτής tiene siempre un sentido favorable.

82. *Flp* III, 6. Es una pasión característica del judaísmo contra las sectas rivales (*Act* V, 17; XVII, 5). Sobre el celotismo cf. Stumpff, *in h.v.*, en G. Kittel, *Th. Wört* II, pp. 887-888.

dia, envuelta de animosidad y cólera[83] —oponiéndose, por tanto, radicalmente a la μακροθυμία de la caridad—, no estaba ausente de las comunidades cristianas (Sant 3,14; 4,2), en donde suscitaba arrebatos, discordias y cábalas, riñas de todas clases[84]. La Iglesia de Corinto, particularmente, está dividida por el partidismo, un fervor egoísta, un celo reivindicador[85]. Sus miembros tiene celos y se esfuerzan en obtener uno u otro carisma[86]. El Apóstol enseña que tales sentimientos deben ser repudiados en nombre de la caridad dulce y magnánima, que se complace en "aclamar" la grandeza de los mejor dotados y se "contenta" con lo que le ha caído en suerte[87].

(2) Ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται. — Tampoco aquí la traducción es fácil[88]. El verbo περπερεύομαι, únicamente empleado aquí en la Biblia, sólo aparece una vez en el griego profano[89]. Sin duda deriva del adjetivo πέρπερος, pero no nos aclara nada, puesto que su sentido también se discute[90]. Se trata de uno de esos vocablos tardíos y oscuros

83. HESÍODO la describe con un "lenguaje amargo, un rostro odioso, que se agrada en el mal" (*Trav.* 195). PLATÓN (*Leyes,* III, 679c) intercala ζῆλος entre ὕβρις, ἀδικία, φθόνοι; cf. FILÓN, *Quod Deus sit imm.* 60.

84. θυμοί, ἐριθεῖαι, ἔρεις, cf. *Rom* XIII, 13; II *Cor* XIII, 20; *Gal* V, 20. Son las obras de la carne (del ἔρος, según PLATÓN, *Filebo,* 47e, 50b) radicalmente contrarias al fruto del Espíritu que es la caridad.

85. Cf. ESTRABÓN, XIV, 2, 27, ὁ περὶ τὰ στρατιωτικὰ ζῆλος.

86. Cf. I *Cor* III, 3; XII, 31; XIV, 1, 39.

87. Sobre esta significación fundamental del ἀγαπᾶν cf. *Prolégomènes,* pp. 47-54. Que un "caritativo" sea "envidioso" sería un contrasentido filológico. Sobre la oposición caridad-envidia, cf. *Flp* I, 15-17.

88. La caridad "no es jactanciosa" (LOISY), "no se vanagloria" (LEMONNYER, GOGUEL), "no tiene jactancia". (OSTY), "no es fanfarrona" (TRICOT), "no falta en el tacto" (ALLO, apoyándose en el léxico de Zonaras, cf. *Ad Petri Alexandrini,* canon X; P. G. CXXXVIII, 500), pero esta acepción tendría un doble empleo con οὐκ ἀσχημονεῖ, v. 5); "ignora la presunción" (HÉRING).

89. MARCO AURELIO, v. 5: "Cuando murmuras contra la vida..., cuando te adulas, que incriminas tu cuerpo, que buscas el agradar, que divagas alocadamente (περπερεύεσθαι)" (trad. A. I. TRANNOY).

90. Según unos, πέρπερος significa "fanfarrón, vano", según otros "ligero, frívolo, atolondrado, indiscreto". Puede ser una transcripción del latín muy raro *perperus* "avieso" (cf. el adverbio antiguo y frecuente *perperam*). Pero E. BOISACQ (*Diccionaire étymologique de la*

de la lengua vulgar, a los que cada uno da una acepción más o menos personal, y variable según las circunstancias. Si reunimos los matices comunes del verbo, del compuesto[91] y del adjetivo correspondientes, llegamos a la noción de cierta perturbación del espíritu, por lo menos una falta de medida, que se traduce en arrogancia (cf. 4,6) y en palabras desconsideradas, que van desde la simple frivolidad hasta la insolencia[92]. Esta acepción responde muy bien a la del ἀγαπᾶν en el griego clásico, de modo eminente en los retóricos, que casi identifican la caridad con un juicio de apreciación, con una estima; en todo caso, con una inclinación al juicio[93]. De suyo, el ἀγάπη es ponderado y grave, y por eso será tan fácilmente un amor religioso y cultual. También San Pablo lo opone a la ligereza de espíritu, al atolondramiento, a la necia vanidad de los corintios, que no tienen el sentido de la medida. Como consecuencia se comentará οὐ περπερεύεται por: *a*) el abuso que hacen los fieles en muchos campos del eslogan "todo me está permitido" (6,12; 10,23); *b*) su indiscreto y excesivo deseo por los carismas más espectaculares (12,14-17;

---

langue grecque, Heidelberg), lo relaciona con *pãrpti* "inflar" y *pũrpti* "engreirse".

91. ἐμπεπρερεύομαι, Epicteto, II, 1,34 (favorecerse); III, 2,14 (μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγοντα, πέρπερον); Polibio, XXXII, 2,5; XXXIX, 1,2.

92. Trad. E. Boisacq; lo que parece haber comprendido la Vulgata, *non agit perperam.* Cf. Bengel: "Non agir insolenter, cum fastu et ostentatione". En su análisis erudito, pero muy oscuro y finalmente que desengaña, H. Braun (περπερεύομαι, en G. Kittel, *Th. Wört.* VI, 92-93) insiste mucho sobre la significación: arrogancia, habladuría, jactancia, de este término y de sus derivados; πέρπερος parece ser una designación técnica del gramático o del orador de estilo pretencioso, afectado y ampuloso (Sexto Empírico, *Mt* I, 54). Pero H. B. piensa que la acepción de περ en I *Cor* XIII, 4, típicamente diferente de la de la estoa helenista, debe ser determinada en relación con el contexto y la noción misma de ἀγάπη. Creemos preferible definir este verbo en función de la transposición de su sentido profano en el dominio moral, y conservar los matices de "exagerado, importuno, ofensor, provocador de la disensión". Traduciendo οὐ περ. "No es inconsiderado", se pone el acento sobre la seriedad y el carácter agresivo o provocador, también alejado de la impetuosidad y de la vanidad. Su sobriedad es la de la verdad. El amor del prójimo dice y hace lo que debe ser dicho y hecho, sin minimizar ni exagerar nada. Es, es; no, no.

93. *Prolégomènes,* pp. 44-49; 51-55; 67-70; 82-83.

21-26); *c*) su propensión a la ostentación y a la vanagloria, principalmente la jactancia de los gnósticos (8,1). Hay que decir nuevamente que el ἀγάπη va de la mano con la humildad[94] e ignora toda ambición y vanagloria; pero si se resiste a tal exaltación, lo hace menos por el título de la ταπεινοφροσύνη que por el de la discreción y modestia (πραΰτης) que le son propias[95]. La caridad, que se caracteriza por la seriedad y la claridad del juicio, tratará, por consiguiente, las cosas sagradas santamente y hablará de ellas con respeto; en todo observa instintivamente la medida y el modo conveniente. Jamás obra de forma desconsiderada.

Οὐ φυσιοῦται. — La caridad no es orgullosa, o más exactamente: "no se hincha"[96]. El Apóstol se enfrenta con esta vanidad de las gentes piadosas y poco inteligentes, que se estiman virtuosas o favorecidas por los dones divinos y dan muestras a los demás de su superioridad o de sus privilegios religiosos. Se engríen. Así es como los corintios buscan rivalizarse en la gnosis, en el don de lenguas o en la primacía de la imaginación[97]. Es como si se llenasen de aire para darse más importancia. Pero su grandeza artificial sólo está hecha de vacío. El amor de

---

94. Cf. II *Cor* XII, 9; *Flp* II, 3ss. Se leerá el tratado de Filodemo de Gadara, *Del orgullo o de la arrogancia*, mostrando que este vicio hace imposible toda cooperación con el prójimo.

95. J. J. Duguet traduce este cuarto carácter de la caridad: "No es temeraria ni precipitada" (p. 39). Los teólogos mostrarán la conexión, aún la homogeneidad de la caridad y de la virtud de la prudencia.

96. Cf. nuestro comentario sobre VIII, 1, *supra*, p. 56. Tratamos más de la vanidad que del orgullo propiamente dicho. El término parece constante en la *diatriba*. "Despreciando todas estas razones se pavonea en medio de nosotros, hinchado de suficiencia (πεφυσημένος), incapaz de aguantar que nadie le corrija para recordarle dónde se ha alejado y dónde se ha dejado caer" (Epicteto, I, 8,10); si, un hombre posee una superioridad cualquiera o al menos se imagina el poseerla, cuando no es nada este hombre, si no tiene educación filosófica, estará inevitablemente henchido de suficiencia" (*ibid.* 1,19,1); "Se marcha totalmente lleno de suficiencia si se le alaba; pero si se ríe de él, ahí tenéis a ese pobre herido y desinflado" (*Ibid.* II, 16,10). Los "gnósticos-místicos" no soportan los fracasos, ni siquiera los éxitos a medias. Se derrumbarán ante la contrariedad, mientras que el *ágape* resiste valientemente.

97. Cf. I *Cor.* IV, 6, 18-19: V, 2.

caridad, verdadero, firme, no rechaza ni ofende a nadie, sabiendo situarse al nivel de los más humildes, y repugna toda falsificación, sobre todo a apropiarse de los oropeles de una falsa grandeza [98].

v. 5. Οὐκ ἀσχημονεῖ.—Se puede dar a ἀσχημονέω un sentido semejante al de los dos verbos precedentes, "faltar a la decencia"; de aquí se sigue: La caridad no emplea malos procedimientos [99], evita lo que puede chocar o escandalizar, toda conversación mal educada e hiriente. Sería una condenación de la falta de tacto y de delicadeza en las relaciones fraternas [100].

Sabemos efectivamente, que el ἀγάπη, por su respeto, es de una delicadeza extrema, y puede inspirar un comportamiento refinado; tiene el gusto de lo ordenado [101]. Sería, pues, la virtud de la decencia, tan importante en toda vida común, y en primer lugar en las reuniones litúrgicas (14,40). Pero ἀσχήμων [102], el adjetivo ἀσχήμων [103] y, sobre todo, el sustantivo ασχημοσύνη [104] se entienden frecuentemente como una falta al honor, una bellaquería, una grosería, aun como una grave indecencia, una obscenidad [105]. Traduciremos, pues, ἀσχ "tener malos mo-

98. Nos referiremos a los usos del ἀγαπᾶν en el griego clásico, donde los superiores "honran" a los inferiores, y éstos "aclaman" y "agradecen" a sus bienhechores. El corintio "hinchado" será necesariamente un ingrato.

99. Cf. Pap. *Tebt.* I, 44,17.

100. Bengel, "decorum non observa". Pensaremos, por ejemplo, en la audacia provocante de las Corintias, presentándose sin cubrir en la Iglesia (I *Cor* XI, 4-6).

101. Πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω (I *Cor* XIV 40); ὡς ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν (Rom XIII, 13); περιπατῆτε εὐσχημόνως (I *Tes* IV, 12); cf. I *Cor* VII, 35.

102. Filón, *De Cherub.* 94. Cf. I *Cor* VII, 26: Si alguno estimase que deshonra a su virgen...

103. I *Cor* XII, 23; *Carta de Aristeo,* 211.

104. *Rom* I, 27; *Ap* XVI, 15; Filón, *De leg. alleg.* III, 158; Epicteto, II, 5,23.

105. Pensamos a la falta de miramiento que provocan Diógenes y los Cínicos, rayando el impudor, basándose en el principio: *Naturalia non sunt turpia.* Las reglas de la educación son solamente perjuicio. Cada uno debe obrar a su modo y según su voluntad (Diógenes Laercio, VI, 41). Así la moda cínica en la época imperial de manifestarse desaseado, harapiento, despeinado, con el fin de expresar su desprecio a las conveniencias sociales, y aún la satisfacción pública de los instintos naturales (*Regla de Qumrân,* VII, 13ss.).

dales, portarse con desmesura" y, de forma más general, "hacer algo grosero". San Pablo se refería sin duda a las injusticias cometidas en Corinto y los procesos celebrados ante los jueces paganos (6,1-11), la escandalosa πορνεία de los incestuosos (5,1-6), los fieles que se emborrachan durante la celebración de la eucaristía (11,21-22). Estos pecados, aparte de su propia gravedad, son feos y vergonzosos. Pero el ἀγάπη posee el sentido del honor y es muy exigente en la pureza. ¿Cómo no recordarlo en Corinto, donde el culto a Afrodita Pandemos, con sus sacerdotisas dedicadas a la prostitución sagrada, divinizaban el ἔρως?

Οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς.—La caridad es desinteresada, siendo la nota que señala un amor puro [106]. El Señor había prescrito el renunciar, si se diese el caso, a su propio derecho (Mt 5,38-42), el condescender a lo que el prójimo nos pida, aunque sea oneroso, y concederle un préstamo a renta vitalicia *nihil inde sperantes* (Lc 6,35). San Pablo toma el precepto de la nueva justicia y opone radicalmente caridad y egoísmo. El mismo renunciaba a su incuestionable derecho de vivir del Evangelio [107], y puede pedir a los fieles que no exijan ásperamente lo que les pertenece; más valdría dejares despojar y padecer la injusticia antes que levantarse contra sus hermanos (6,7). El ἀγάπη no busca su provecho personal, sino el bien del prójimo (10,33). Los gnósticos de Corinto lo habían olvidado, mientras que, orgullosos de sus conocimientos personales, no tenían en cuenta a los débiles, escandalizados de los que comían las carnes de los ídolos (8,1ss). *Charitas gratis et gratiose*. Por breve que parezca esta mención, evoca una de las características dominantes del cristiano, ya que se inspira en la misma conducta del Señor, ὁ Χρισ-

---

106. La amistad, observaba Aristóteles, más bien consiste en amar que en ser amado. He aquí un indicio: "Las madres encuentran placer en amar a sus hijos. Algunas los ponen en manos de un aya. Les basta con tener conciencia de su afecto, no buscando en ser amadas, si la reciprocidad no es posible. Parece que les es suficiente con verles prosperar; los aman por sí mismos, aún si los niños, desconociéndolas no les vuelven el afecto debido a una madre" (*Eth. Nic.* VIII, 8).

107. I *Tes* II, 9; II *Tes* III, 8; I *Cor* IX, 15; II *Cor* XI, 9ss.

τὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν (Rom 15,3). Así, el discípulo no se pertenece (οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν, 1 Cor 6,19; 2 Cor 15; cf. Lc 9,23, ἀρνησάσθω ἑαυτόν). ¿Cómo podría pensar en sí mismo y buscar su comodidad? Prácticamente, por cierto, este olvido total de sí mismo es raro (οἱ πάντες τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, Flp 2,21), ya que la caridad perfecta también es difícil; pero la regla es absoluta, μὴ τὰ ἑαυτῦν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι (Flp 2,4), y el Apóstol se la había recordado a los corintios: μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω ἀλλὰ τὰ τοῦ ἑτέρου (1 Cor 10,24). Hay que entender que, en las relaciones fraternas, se piensa en el prójimo más que en sí mismo, llevando el amor a sacrificarse personalmente para favorecer el bien del prójimo. Por esto el prójimo es considerado como otro yo, y la caridad es necesariamente desinteresada, τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν (Mc 12,33; cf. Ef 5,33).

Ου παροξύνεται. — Nueva insistencia sobre las cualidades de templanza y de discreción del ἀγάπη. Derivado de ὀξύνω "volver agudo, puntiagudo"; luego "volver ácido o agrio", el verbo παροξύνω significa "afilar"; de donde, figurativamente, "excitar, provocar"[108] y, en mal sentido, "irritar, encolerizar, exasperar"[109]. La caridad guarda siempre el término medio, impidiendo al cristiano perder el control de sí mismo. Ciertamente, se debe indignar contra el mal y sentir la cólera, pero el discípulo de Cristo no se dejará dominar por el impulso o la agresividad[110]; evitará por encima de todo el conservar contra la persona de su prójimo cualquier sentimiento de aspereza. Es una de las aplicaciones de la μακροθυμία y de la χρηστότης del

108. *Prov.* VII, 3; JOSEFO, *Ant.* XVI, 125, δύνασθαι δὲ τὴν μετάνοιαν... παροξῦναι... τὴν εὔνοιαν; P. S. I., I, 41, 13, una mujer, del siglo IV de nuestra era se queja que su marido haya sido excitado contra ella a causa de su hermana; Cf. B. G. U. II, 588, 7.

109. *Os.* VIII, 5; *Act.* XVII, 16. El sustantivo extraño παροξυσμός designa bien un estímulo, una excitación (*Heb* X, 24, εἰς παροξυσμόν ἀγάπης; DITTENBERGER, *Or.* I, 48, 15) bien la exasperación (*Dt* XXIX, 27, ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ καὶ παροξυσμῷ μεγάλῳ; *Act* XV, 39); en medicina, el más alto grado de fiebre, *P. Tebt.* II, 272,6.

110. Cf. EPICTETO, II, 12,14: "La cualidad más importante de Sócrates y su característica esencial era de jamás excederse en la discusión (παροξυνθῆναι), de jamás proferir una injuria, de jamás mostrarse insolente".

ἀγάπη, y San Pablo quiere indicar aquí el espíritu combativo y disputador, tan propio de los griegos, y en particular de los cristianos de Corinto. Si nos dejamos llevar de las rivalidades (1,11-17), la animosidad se exacerba y termina en el cisma y en el odio. La caridad, radicalmente pacífica, no tiene de ningún modo un "carácter punzante".

Οὐ λογίζεται τὸ κακόν. — De nuevo es difícil determinar el sentido exacto de esta nota al tener λογίζομαι muchas acepciones [111]. Teniendo en cuenta el uso de los Setenta (חָשַׁב y la misma forma de la locución, se podría traducir: "la caridad no piensa mal", bien porque no sospecha del prójimo, bien porque ni siquiera piensa que lo cometa [112]. λογίζομαι, en efecto, además del sentido de "reflexionar" [113], tiene a menudo el de "meditar, hacer un complot" según un matiz peyorativo [114], y pudiéramos ver en nuestro texto una referencia a Zac 8,17, ἕκαστος τὴν κακίαν τοῦ πλησίον αὐτοῦ μὴ λογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν καὶ ὅρκον ψευδῆ μὴ ἀγαπᾶτε. La caridad supondría, pues, un "corazón simple", cándido, que no concibe ninguna de las maquinaciones o "complots", que son, según el salmista, lo propio de los perversos y orgullosos (Sal 2,1ss) *Non cogitat malum* (*Vulg.*).

Pero λογίζομαι tiene fundamentalmente el sentido derivado de "estimar, apreciar", "valorar un precio" [115] y

---

111. No hay que retener los significados corrientes "calcular, contar" (*Num* XVIII, 27,30: II *Par* V, 6; muy frecuente en los papiros); "tener por, tratar como" (*Gen* XXXI, 15; *Dt* XI, 11,20; III, 13; *Job* XLI, 21,24; *Ps* XLIV, 23; *Is* XXIX, 16-17; XXXII, 15; *Lam* IV, 2; *Lc* XXII, 37; *Rom* II, 26; VI, 11; XIV, 14; I *Cor* IV, 1; *P. Théad.* VIII, 18); "imputar" (*Gen* XV, 6; *Lev* XVII, 4; *Job* XXXI, 37; *Ps* XXXII, 2; CVI, 31; *Rom* IV, 3, 22-23; *Gal* III, 6; *Sant* II, 23).

112. Se esperaría entonces ἐνθυμεῖσθαι, *Mt* IX, 4.

113. *Jn* XI, 50; I *Cor* XIII, 11; II *Cor* X, 2,7,11; *Heb* XI, 19; FILÓN, *De Somn.* II, 169; Fl. JOSEFO, *Ant.* XI, 142; DITTENBERGER, *Or.* 665,28; 763,67; *P. Par* LXIII, 95.

114. I *Sam* XVIII, 25; II *Sam* XIV, 13; I *Mac* VI, 19; que tiene como complemento, κακά (*Ps* XXXV, 4; XLI, 8; *Miq* II, 3); ἀδικίαν (*Ps* LII, 4; CXL, 3); μάταια (*Ez* XI, 2; cf. XXXVIII, 10); πονηρά (*Os* VII, 15; *Nah* I, 11).

115. *Lev* XXVII, 23. San Pablo no quiere ser sobreestimado, II *Cor* XII, 6.

"dar mucha importancia"[116], principalmente al emplearlo con una negación. Por ejemplo, en el templo de Salomón "no se daba ninguna importancia al dinero"[117], no se daba ninguna importancia al hombre que sufría[118]; hay peligro de no valorar el templo de Artemisa (Act 19,27)... Pero esta estima, esta estimación del valor pertenece esencialmente al ἀγαπᾶν[119]. Traduciremos, pues: "La caridad no da importancia al mal"[120]; lo que puede tomarse de dos formas: *a*) no juzga[121], no aprecia el mal que descubre en el prójimo, queriendo ignorarlo[122]; lo que significaría la exclusión del juicio temerario; en todo caso el no querer condenar (2 Cor 5,19); *b*) no acusa el mal que se le hace, no lo tiene en cuenta[123], en lugar de conservar el recuerdo y modificar su conducta, según los procedimientos más o menos deshonestos y dañosos del prójimo para con él. Es

---

116. *Prov.* XVII, 28; *Ps* CXIX, 119; *Is* XL, 7; *Pe* V, 12.

117. I *Re* X, 21; II *Par* IX, 20; cf. *Is* XIII, 17; *Sab* III, 17; IX, 6. Comparar HERÓDOTO, IX, 80, ἐσθῆτός γε ποικίλης λόγος ἐγίνετο οὐδείς.

118. *Is.* LIII, 3; cf. *Ps* CXLIV, 3.

119. *Prolégomènes*, pp. 43, 54-55; 62; 90-92; 104.

120. Cf. La aplicación concreta de II *Tim* IV, 16. Para los oídos griegos, la fórmula era expresiva —juicio de estima, apreción benevolencia del prójimo, aunque fuese enemigo— no admite la estima del mal. Esta facultad de valoración se rechaza, o mejor: para ella, no cuenta. Diríamos en lenguaje moderno: lo anota entre los provechos y pérdidas, sin darle más importancia. Comparar DIÓN CRISÓSTOMO, *Or.* IV, 94, τὸ δὲ ἀπεχθείας καὶ τὸ τοῦ μίσους καὶ τῶν βλασφημιῶν οὐδαμῇ λογιζόμενος.

121. Cf. *Rom* II, 3; III, 28; VIII, 18.

122. Cf. *Ps* CXLIV, 3, donde λογίζῃ es paralela a ἐγνώσθης.

123. II *Cor* III, 5; *Flp* IV, 8. Cf. *Testament Zabulon*, VIII, 5, μὴ λογίζεσθε κακίαν. La acepción epigráfica de "tener en cuenta" es frecuente. En el 174 los Tirios de Pouzzoles escribían al senado de Tiro: "En cuanto a la otra categoría de gastos y a los que nos incumben por la reparación del depósito en ruinas, durante las fiestas sagradas de nuestro emperador, las hemos puesto a nuestra cuenta, a fin de no imponer una carga demasiado pesada a la ciudad —τὰ γὰρ ἕτερα ἀναλώματα... ἑαυτοῖς ἐλογισάμεθα, ἵνα μὴ τὴν πόλιν βαρῶμεν (DITTENBERGER, *Or.* II, 595, 14-16; cf. Ch. DUBOIS, *Pouzzoles antique*, Paris, 1907, p. 84). Un decreto de Eumolpides y de los Kerikos del siglo II, τὸ δὲ ἀνάλωμα λογίσασθαι τοῖς γένεσι (Ch. MICHEL, *Recueil d'inscriptions grecques*, Paris 1900, n. 965, 20); decreto de los Paralianos, λογισαμένους ὅταν πρῶτον σύλλογος γένηται ἀπολαβεῖν παρὰ τῶν Παράλων (*ibid.*, *suplemento* n. 1517); decreto de Temnos, editado por L. ROBERT (*Inscriptions d'Aiolide*, en *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1933, p. 496) que da otras referencias.

algo más que la ausencia de rencor y aun que el perdón, es el olvido, como si se borrasen en la tableta de cera los rasgos grabados por un estilete incisivo. Cuando se da algún mal, cualquiera que sea (el artículo ante κακόν), equivocaciones o errores del prójimo, la caridad no tiene memoria; tanto que sus "reacciones" son como siempre, nuevas, inspiradas en una sincera y cándida benevolencia, no viendo más que el bien del prójimo con quien está dispuesto a restablecer relaciones de amistad (πάντα πιστεύει), generosas, incluso íntimas. Tal es la conducta de Dios para con los pecadores perdonados[124], y la de Jesús cuando excusa a sus verdugos; es decir, la conducta de la fuente viva y del modelo perfecto del ἀγάπη.

v. 6. Οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ. — La caridad, que tan pronto se olvida del mal que se le hace, es, al contrario, muy celosa del que atenta contra el prójimo. No puede alegrarse al ver a sus adversarios o enemigos alcanzados por algún mal o alguna injusticia[125], mientras que muchos otros aplauden, viendo en estas pruebas una sanción divina y el justo salario de los malvados. El que ejercita la caridad se aflige por ello[126]. Al contrario, se alegra por la verdad, es decir, por el bien y la virtud[127] bajo la forma que sea, y aun si se da en per-

---

124. *Is* XXXVII, 17: Jahvé, echando nuestros pecados a su espalda, no quiere pensar en ellos y los olvida.

125. *Schadenfreude;* cf. EPICTETO II, 16,45, φθόνον, ἐπιχαιρεκακίαν.

126. Comparar *Sir.* XII, 9 y III *Jn* 3. FILÓN (*De Abrah.* 22) justifica al eremita que ama la soledad (μόνωσιν ἀγαπᾷ). No es que sea misántropo, pero su elección es reprobada por la muchedumbre, de quien huye a causa del vicio: ésta se alegra por lo que debía llorar, y se aflige por lo que debía alegrarla, χαίρω μὲν ἐφ' οἷ» στένειν ἄξιον, λυπούμενος δὲ ἐφ' οἷς γεγηθέναι καλόν.

127. Según la acepción bíblica, ἀληθεία es sinónimo de rectitud moral, justicia (*Rom* II, 18; II *Tes* II, 12; III *Jn* 4). FILÓN califica a los prosélitos de ἀληθείας ἐρασταί (*De virt.* 182); sin duda con sentido estoico de ἀλήθεια, μεσότητα, εἰρωνείας καὶ ἀλαζονείας (STOBEO, II, 7, 25, p. 146). Cf. *Testament Dan,* V, 2, ἀλήθειαν φθέγγεσθε ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον; *Ruben,* VI, 9, τοῦ ποιεῖν ἀλήθειαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἀγάπην ἔχειν ἕκαστος πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Sobre ἀληθής, designación del hombre honrado, cf. G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 233-234. Comparar SAN JERÓNIMO: "No se debe ni reprobar lo que es bueno en los adversarios —si tienen

sonas antipáticas; por lo menos se puede aceptar provisionalmente este sentido, ya que el compuesto συγχαίρω es a menudo equivalente al simple χαίρω, que significa frecuentemente "amar" [128]. Pero parece que, al modificar el verbo y la construcción [129], San Pablo quiere sugerir un nuevo matiz [130]. Subraya, efectivamente, la intensidad y exteriorización de esta alegría por la verdad, ya que los dos verbos, con la misma raíz, constituyen un superlativo; de tal modo que no se trata de una satisfacción platónica, sino de una participación activa; el caritativo toma parte en esta verdad que reconoce en el prójimo y que hace suya, alegremente [131]; pero precisamente esta aprobación se manifiesta, y somos invitados a dar a συγχ su sentido clásico de "congratular", dar gracias, felicitar [132]: La caridad *aplaude* lo bueno y lo verdadero; no so-

---

alguna cosa honrada— ni alabar las faltas de sus amigos" (*Ep.* LXXXIV, 2).

128. Cf. Plutarco, *Banq.* 19: "A los delfines les gusta la música (χαίρει μουσικῇ)... También les gusta ver nadar a los niños (χαίρει δὲ καὶ νήξεσι παίδων)".

129. συγχ con ἐπί significaría principalmente: sentir alegría a propósito del bien ,cf. Xenofonte, *Hiér*, XI, 12: "Todos se alegrarían de tu prosperidad, πάντες μὲν συγχαίροντας ἔχων ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς. Comparar συλλυπούμενος ἐπί (*Mc.* III, 5).

130. El prefijo συν- podría evocar la simultaneidad: Por una misma reacción la caridad no se alegra del mal y se alegra del bien. F. Godet comenta: "Es imposible dejar de considerar a σύν, *con*, que entra en la composición del verbo συνχαίρειν (*alegrarse con*) y traducir simplemente: alegrarse *de la verdad*. La verdad está aquí personificada en la misma caridad. Son dos hermanas; cuando la verdad triunfa, la caridad se alegra con ella" (*Commentaire sur la premiere Épître aux Corinthiens*, Paris, 1866, I, p. 262).

131. I *Cor* XII, 26, συνχαίρει πάντα τὰ μέλη; *Flp* II, 17-18: "Si mi sangre debe servir de libación... yo me alegro y compartiría vuestra alegría (χαίρω καὶ συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν). Igualmente vosotros, alegraos y compartir mi alegría (τὸ δε αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι)"; Jenofonte, *Hiér.* V, 4: El Tirano no toma parte en la alegría común; Esquilo, *Ag.* 793: "Para dar la impresión de compartir vuestras alegrías..."; Filón, *Quod deter. pot. ins.* 124.

132. Cf. Demóstenes, *Por la libertad de los de Rodas*, XV, 15, συγχαίρω τῶν γεγενημένων; Esquines, *Sobre la embajada infiel*, II, 45; "Demóstenes felicitó a la República, συγχαίρειν τῇ πόλλει"; Polibio, XXX, 18, 1. En el siglo II antes de Cristo, una madre escribe a su hijo que aprende la escritura egipcia, συνεχάρην σοι και ἐμαυτῃ (*P. Lond.* XLIII, 3); lo que podríamos traducir: "Te felicitó y me alegro". En el siglo III un padre felicita a su hijo por su feliz casamiento (B.G.U IV, 1080, 2); e irónicamente: "Si persistes en tu locu-

lamente se alegra, sino que manifiesta su adhesión y prodiga alabanzas. Es lo contrario del espíritu sectario (cf. Lc 9,49-50). Encontramos de nuevo el matiz fundamental de ἀγαπᾶν, "aclamar"[133]. La caridad es un amor que se prodiga exteriormente, que sabe discernir los verdaderos valores y se inclina alegremente, aprobándolos y exaltándolos[134]. Esto se refiere sobre todo al espíritu de denigración de los corintios, quienes, por celos, no saben estimar y rehúsan alabar a un hermano que posee un carisma que no se les ha dado a ellos (cf. 1 Cor 12,26). ¿Pero no es lo propio de un amor puro el compartir los dones y la alegría del ser querido?[135]

v. 7. Παντα στέγει.—La estrofa acaba con cuatro notas positivas, ampliando el bien que realiza la caridad en las relaciones mutuas. El verbo στέγω puede tener dos acepciones: "soportar, resistir"[136], o "cubrir"[137], "tener guardado, proteger"[138]; pero el primer uso se relaciona con

---

ra, te felicito —εἰ μὲν ἐπιμένεις σου τῃ ἀπονοίᾳ συνχαίρω σοι (*P. Tebt*. II, 424, 5).

133. *Prolégomènes*, pp. 48, 52, 67-68, 80, 93-94, 103, 198.

134. Este valor de aclamación está muy marcado en *Lc* I, 58 (συνέχαιρον αὐτῇ); XV, 6, 9 (συγχάρητέ μοι), donde los parientes, vecinos y amigos son invitados a felicitar a quien aman a causa de su suerte. En *Gen* XXI, 6, συνγχ tiene el sentido de reír.

135. Cf. Aristóteles, *Eth. Nic.* IX, 4, 1166*a*, 8, συνηχ τῷ φίλῳ; y relacionar con *Jn* III, 29.

136. I *Tes* III, 1,5; I *Cor* IV, 12; IX, 12; Filón, *Fl*. 64, μηκέτι στέγειν δυνάμενοι τὰς ἐνδείας; *P. Grenf*. I, 1, 18, ζηλοτυπεῖν γὰρ δεῖ, στέγειν, καρτερεῖν; *P. Oxy*. XIV, 1775, 10, ὁ γὰρ πατήρ μου πολλὰ μοι κακὰ ἐποίησεν, καὶ ἔστεξα ἕως ἔλθῃς. Sentido de la Vulgata (*suffert*), adoptado por J. J. Duguet; G. H. Whitaker, "*Love springs no leak*", en *The Expositor*, 8, 1921, pp. 126-128, y A. Schlatter, *Die Korintherbriefe*, Berlin, 1953, p. 140.

127. Cubrir una casa o un recipiente impidiendo que el líquido se derrame, *P. Cair. Zénon*, II, 59251, 7; *P. Lond*. 1204, 18; *P. Ryl*. II, 233, 7.

138. *Sir*. VIII, 17. Bengel, "disimula"; F. Ceuppens, "oculta" (*Quaestiones selectae ex Epistulis s. Pauli*, Rome, 1951, p. 104); lo mismo V. Warnach (*op. c.*, p. 114) que cita nueve autores adoptando esta traducción; N. W. de Witt (*St. Paul and Epicurus*, p. 148) que ve en este verbo la expresión de una fiel lealtad a sus amigos: se conoce sus faltas pero no las divulgamos; nos hacen sus confidencias, no las revelamos. A. Barr (*Love in the Church. A Study of First Corinthians, Chapter* 13, en *Scottish Journal of Theology*, 1950, recuerda la significación de "techo, abrigo" y el uso de la Escritura, expresando la idea deperdonar por la imagen de "recubrir" (cf. *Sant*. V, 20).

la nota final πάντα ὑπομένει. Vale más considerar στέγειν como sinónimo de κρύπτειν o de καλύπτειν[139], y entender que, por su silencio y su discreción, la caridad disimula el mal del prójimo[140]; lejos de proclamarlo, lo encubre con el manto del olvido[141]; como una madre que guarda celosamente a cualquiera —incluso a veces al padre— las faltas o las deficienicas de un hijo. Además, si el mal se ceba en el que obra la caridad, no lo manifiesta ni se queja.

Πάντα πιστεύει. — Por otra parte, la caridad —que en sí misma lleva un juicio de apreciación y que está siempre dispuesta a manifestar la estima— está propensa a interpretarlo todo en el buen sentido. No es porque sea excesivamente ingenua, sino porque manifiesta su confianza al prójimo, sin sospechar sus intenciones o su conducta; le concede un juicio favorable al principio y[142] él permanece fiel.

Πάντα ἐλπίζει. — Lo mismo que el ἀγάπη no puede rehuir ante la evidencia del mal, tampoco desespera del porvenir. Siempre optimista y magnánima, espera el triunfo del bien.

Πάντα ὑπομένει. — Cuando todas las esperanzas son desmentidas, no se deja descorazonar por las frialdades, los insultos, las ingratitudes, los males de todas clases, que

---

T. G. BUNCH (*Love. A comprehensive Exposition of I Corinthians* XIII, Washington, 1952) titula su comentario (*in h.l.*, p. 87), "El silencio del Amor".

139. Cf. *Prov.* X, 12; *Ps* XXXII, 5; I *Pe* IV, 8: *Testamento de José*, XVII, 2. ¡Qué contraste con la cacofonía de los que hablan lenguas y el ruido de los címbalos! El carismático ocupa espacio, el caritativo está recogido. "No es necesario tanto buscar el hacer ruido como el manifestar el misterio" (Cardenal SUHARD).

140. Hace una buena antitesis con los aplausos en favor de la verdad. J. BURR (*The Lordship of Love. Studies in First Corinthians, Chapter* XIII: Londres, s. d., p. 174) cita este pensamiento del Talmud: "Cuando amamos una cosa nos cegamos y ensordecemos".

141. El francés *pallier* "cubrir de una excusa como de un manto" evocaría esta actividad misericordiosa y pacífica del *ágape*. En lugar de envenenar las relaciones fraternas, el caritativo presenta las cosas de un modo favorable, calma los espíritus, excusa los errores y las faltas, "redondea las aristas".

142. A pesar de la interpretación de algunos comentaristas no se trata de la πίστις teologal, sino de la "opinión" que nos hacemos del prójimo. Desde el punto de vista retórico, comparar PLUTARCO, *Phoc.* 21, πάντα πιστεύων καὶ πάντα χρώμενος ἐκείνῳ.

son el premio constante de los que manifiestan la caridad para con todos y contra todo, creyendo y esperando en su prójimo contra toda esperanza: "resisten" bajo este peso, sin flaquear [143]; y aun es esta paciencia incansable la que puede tener alguna probabilidad de desarmar las oposiciones o las decisiones más rebeldes [144].

Estas tres últimas notas constituyen una progresión: Cuando la caridad no tiene la evidencia del mal, cree las cosas más favorables. Cuando esta fe se contradice con los hechos, espera que surja lo que hay de bueno; e incluso cuando su confianza se desengaña, no se descorazona; nunca descortés ni desabrida, todo lo soporta valientemente [145]. Este último rasgo se relaciona con el primero (μακροθυμεῖ, v. 4) añadiéndole un último acento, decididamente incoercible, de esperanza (ὑπομένει).

Siendo tales la fortaleza de espíritu y el dinamismo infundidos por el ἀγάπη, queda por mostrar —es la tercera estrofa (v. 8-13)— que, desde el punto de vista de la duración, la caridad es aún superior a los carismas y a las mayores virtudes. Su prerrogativa suprema, en efecto, es la de ser imperecedera.

v. 8. Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει.—El verbo profano y muy común πίπτω tiene diversas acepciones bíblicas. Primero, la más material: se usa cuando una persona, animal o cosa, cae a tierra y se desploma [146]; en sentido figurado se dice de un pueblo o dinastía venida a menos y humillada [147]; en el plano moral, del fiel que se mantenía

---

143. ὑπομένειν puede tener aquí el sentido de "resignarse" (cf. DION CASSIUS, I, 247) pero con un matiz de paz confiada.

144. Cf. ἀνεξίκακος, II *Tim* II, 24, y el fruto de la gracia evocado en el versículo 25. Así se expresa Bossuet: Hay que ser hermano aún de los que no quieren ser hermanos con nosotros.

145. Cf. A. ROBERTSON, A. PLUMMER, *op. l.*, p. 295.

146. I *Re* XVIII, 38; *Job* I, 16,19; *Os* X, 8; *Mt* VII, 25; X, 29; XV, 4; XVII, 15; *Lc* XXIII, 30; *Ap* VI, 16; Cf. EPICURO, *Carta a Pythoclès*, 105, τὸ πνεῦμα (el viento)... ἐκ τοῦ πίπτειν.

147. *Is* XXI, 9; *Act* XV, 16; *Heb* XI, 30; *Ap* XI, 13; XIV, 8; XVII, 10; XVIII, 2. Satán, perdiendo sus derechos y su poder, cae del cielo (*Lc.* X, 18). Cf. *Job* XIV, 10, πεσών = expirando.

derecho y luego cae o sucumbe a la tentación [148]; por fin, de las realidades religiosas que pierden o conservan su valor, permanecen o faltan; de tal modo, la Ley y las promesas de Dios [149]. El contexto, así como el paralelismo con los verbos καταργέω, "reducir a la nada, destruir, anular, perder su valor" [150], y παύω, "cesar, acabar, terminar" [151], aseguran el sentido: La caridad no tiene fin, al contrario de los carismas; es inmutable, eterna [152]. El ἀγαπᾶν se hizo para persistir. A diferencia del versatil *eros*, aun incluso de la *philia*, este amor se caracteriza por su permanencia [153]. Pero, por el carácter general de la proposición, los usos de πίπτω y el mismo desarrollo del pensamiento, a esta afirmación mayor, podemos añadir dos matices. Por una parte, la caridad no deja de obrar. Toda la actividad virtuosa que acabamos de atribuirle, no es ocasional o efímera; el ἀγάπη está siempre obrando; nunca abdicará ni disminuirá [154]; por otra parte, en su permanencia eterna, la caridad no cambia de naturaleza, como podrían hacerlo, por ejemplo, la fe y la esperanza, que únicamente permanecerán en sus frutos. La caridad permanecerá tal como es, se decir, la principal virtud, sin disminuir en su excelencia; todavía más: el amor del ἀγάπη será en el cielo exactamente igual que en la tierra [155]. El hombre modi-

---

148. Caer es sinónimo de pecar; *Prov* XXIV, 16; *Sir* I, 30; II 7; *Rom* XI, 11, 22; XIV, 4; I *Cor* X, 2; *Heb* IV, 11; *Ap* II, 5; cf. παραπίπτειν, *Heb* VI, 6.

149. *Jos* XXIII, 14; *Rut* III, 18. En *Lc* XVI, 17 ,el cielo y la tierra desaparecerán (παρελθεῖν), pero ningún signo de la Ley caerá (πεσεῖν).

150. Vv. 8, 10, 11; Cf. II *Tes* II, 8; *Rom* III, 3, 31; IV, 14; I*Cor* I, 28; II, 6; VI, 13; XV, 24, 26; *Gal* III, 17; *Ef* I, 15; II *Tim* I, 10; *Heb* XI, 14. Cf. το καταργούμενον, lo efímero (II *Cor* III, 7, 11, 13, 14).

151. *Heb.* X, 2; I*Pe* III, 10; IV, 1.

152. Con el adverbio οὐδέποτε, πίπτει tiene el sentido del futuro.

153. Cf. *Cant.* VIII, 8, y *Prolegómenos*, pp. 44.86,93,112,114-118, 136, 140,186.

154. Sería el matiz de *Jn* XIII, 1, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς: El amor de Jesús continuará manifestándose en sus discípulos, a pesar del horror del suplicio, y hasta en la muerte. Comparar *Ap.* II, 4. Así, καταργεῖν (tres veces repetido) podría traducirse "permanecer sin éxito, inoperante".

155. Además de la sugestión del contexto, este sentido se apoya en el uso ed πίητω, de una flor que se marchita (*Is* XXVIII, 1,4; *Job* XV, 33) o del viento que se apacigua (DION CASSIUS, XXXIX, 32).

fica su lenguaje y sus conocimientos a medida que avanza en edad[156], lo mismo que la vida cristiana y sus formas accidentales evolucionan igualmente a medida del progreso; pero la caridad es la única realidad que permanece la misma, sin dejar lugar a valores nuevos.

Se dará, pues, a ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει el alcance de una proposición general, análogo a ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, al principio de la segunda estrofa[157], dirigiendo todo el desarrollo que sigue. Lo mismo que en las manifestaciones más diversas (v. 4-7), se encuentra siempre un aspecto de la caridad paciente y magnánima —revelada por el Señor en el sermón de la montaña—; lo mismo en la evolución del hombre y del cristiano, en muy diversos planos, el ἀγάπη permanece solo, inmutable (v. 8-13).

San Pablo divide la economía cristiana en dos fases, marcadas por la antítesis ἄρτι-τότε; una actual, efímera, que precede la parusía y que completa la efusión de los dones del Espíritu Santo[158]; la otra, que comenzará con el retorno glorioso de Cristo, será definitiva y perfecta, y no necesitará el auxilio de la gnosis y de la profecía. En esta última estrofa, el Apóstol parece resumir la vida humana en el conocimiento, o por lo menos considera a los cristianos como hijos de la luz, esclareciendo su caminar hacia la revelación de Dios y de Cristo[159]. Pero, en la condición actual, no tenemos más que un conocimiento ínfimo de los secretos divinos, datos fragmentarios[160], como el contenido de una ciencia infantil (νήπιος, repetido cinco veces), con la que únicamente podemos balbucear; precisamente se nos dan los carismas como las facultades provisionales para instruirnos y ayudarnos a expresar estos "misterios" durante este período intermedio. Pero, sean lo que sean (εἴτε se repite tres veces), en la edad adulta del

156. Cf. Crisóstomo, *C. Anom.*, hom. I, 2ss. (P.G. XLVIIII, 702ss).
157. Es por lo que ἡ ἀγάπη se repite.
158. *Jn* XIV, 28; *Act* II, 17-19; ἄρτι "en el momento presente, actualmente" se opone al porvenir, como en II *Tes* II, 17; cf. B. Rigaux, *in h.l.*
159. Cf. I *Tes* V, 5; *Ef* V, 8; *Jn* VIII, 12; IX, 5; XII, 35-36; 46; I *Jn* I, 7.
160. ἐκ μέρους; cf. ἀπὸ μέρους II *Cor* I, 14; II, 5; *Rom* XI, 25; XV, 15; Filón, *Leg. all.* I, 78.

cristiano (τὸ τέλειον) serán absolutamente vanos y ridículos, puesto que esta edad se caracteriza por un conocimiento luminoso, consumado, de Dios visto cara a cara [161]. Al contrario, el ἀγάπη, que es el atributo del cristiano en la tierra, subsistirá en el otro mundo, donde tendrá —sin duda, puesto que ya dispone actualmente de él— su última actividad o su fruto: conocer a Dios.

Esta diferencia de conocimiento y, por tanto, de condición de vida, viene expresada por la oposición de la visión que se obtiene en un espejo o directamente cara a cara (v. 12). Corinto tenía reputación por la fabricación de espejos metálicos [162], y no debemos dejarnos sorprender por esta referencia a la vida concreta de sus lectores, lo mismo que cuando hace alusión a los juegos del istmo (9,24-27). Los espejos antiguos, a menudo cóncavos o convexos, y raras veces perfectamente pulidos, apenas ofrecían una imagen neta y exacta de la persona que reflejaban [163]. Pero esta consideración de técnica industrial no es lo que determina la intención del Apóstol [164], sino que se centra en

161. "Como los vagos resplandores de la aurora dan lugar al brillo del sol naciente, así estas confusas intuiciones y estos parciales conocimientos de los que los Corintios se glorifican, se desvanecerán a la claridad de la vista inmediata concebida en el momento de la Parusía" (F. Godet, *op. l.*, p. 262).

162. Los espejos de vidrio no aparecen hasta el fin del siglo primero. Lo más corriente es que los espejos antiguos, redondos o ligeramente elípticos se hacen con una aleación de cobre y de estaño (cf. *Ex* XXXVIII, 8; *Job* XXXVII, 18; *Sir* XII, 11), pero los había también de plata (cf. *P. Oxy.* XII, 1449, 19) y aun de oro. Cf. Netoliczka, art. Κάτοπτρον, en Pauly, *Wissowa*, Kroll, *Realency.*, XI, 1, pp. 29ss; Ganschinietz, art. Κατοπτρομαντεία, ibid., pp. 270ss, y sobre todo S. P. Karouzou, *Attic Bronze Mirrors*, en G. E. Mylonas, *Studies presented to D.M. Robinson*, Saint Louis, 1951, I, pp. 565-587.

163. Tolomeo (*Opt.*, liv. 3 y 4) estudia las modificaciones aportadas por la imagen especular según la forma de aparecer el objeto (color, forma, posición, tamaño) y observa que la imagen es siempre más oscura que su objeto (III, 22); ya que el espejo absorbe una parte de la luz incidente. Además, ante un espejo plano, el objeto da una imagen invertida; ante un espejo convexo, una imagen disminuida; ante uno cóncavo, la imagen virtud es siempre engrandecida, y la imagen real invertida. Cf. A. Lejeune, *Recherches sur la catoptrique grecque*, Bruxelles, 1957, p. 80, 104.

164. Los antiguos se vanagloriaban de la pureza y claridad de sus espejos, encontrando su superficie limpia y sin defectos (cf. Platón, *Tim.* 72 c. λαμπρὸν ἀεὶ καὶ καθαρὸν οἷον κατόπτρῳ; Alcibíades mayor: "Los verdaderos espejos son más claros, más puros y lumi-

la semejanza existente entre la literatura griega y judeo-helenística[165].

La verdad sea dicha, el tema literario y parenético del espejo se explota en dos direcciones diferentes. Primeramente, como símbolo del conocimiento de sí mismo, y a continuación, como principio de perfeccionamiento moral[166]. Es de esta forma, por ejemplo, como Sócrates "inducía a los jóvenes a mirarse frecuentemente en el espejo con el fin de que —si eran bellos— de esto se hiciesen dignos"[167]. Quizá San Pablo se refiriese a este procedimiento pedagógico, puesto que inmediatamente de haber mencionado el conocimiento infantil —propio de esta tierra— añade y explica (γάρ, v. 12): "ahora vemos por un espejo y oscuramente...".

Numerosos críticos lo han pensado, precisando que el espejo apostólico debería ser interpretado en función de

---

nosos que el espejo del ojo" (STOBEO, III, 21, 24; édit. C. Wachsmuth, III, p. 576; texto considerado como auténtico por P. FRIEDLÄNDER, *Der grosse Alkibiades*, Bonn, 1923, pp. 14ss); FILÓN, *De spec. leg.* I, 219; Fl. JOSEFO, *Antiq.* XII, 2,10; PLUTARCO, *Quaest. conv.* VIII, 3; *De Is. et Os.* 80). Es en este sentido en el que S. Pablo utilizará la metáfora II *Cor.* III, 18, conforme a *Sab.* VII, 26.

165. S. Pablo se refiere a esta última tradición, como lo han establecido H. KURFESS (*Mysterienformungen bei Paulus*, en *Der Katholik*, 1918, pp. 241-267), P. CORSSEN (*Paulus und Porphyrius*, en ZNTW 1919, pp. 2-10) y sobre todo J. DUPONT (*Gnosis*, pp. 105-148). La documentación que nosotros utilizamos ha sido reunida por J. BEHM (*Das Bildwort vom Spiegel*, I *Kor.* XIII, 12, en *R. Seeberg Festschrift*, Leipzig, I, 1929, pp. 314-342) y la literatura del tema perfectamente clasificada por H. RIESENFELD (Étude bibliographique sur la notion biblique d'ΑΓΑΠΗ, en *Coniectanea Neotestamettica*, V, 1941, pp. 18-22) lo que nosotros hemos empleado como una referencia, lo hemos conocido demasiado tarde para usarlo mejor, o sea la excelente monografía de N. HUGEDÉ, *La métaphore du Miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1957.

166. BIAS, θεώρει ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τὰς σαυτοῦ πράξεις, ἵνα τὰς μὲν καλὰς ἐπικοσμῇς, τὰς δὲ αἰσχρὰς καλύπτῃς (en STOBEO, III, 21, 11, p. 558); EPICTETO, II, 14-21: "A no ser que el espejo no se equivoque respecto al hombre feo ya que lo muestra tal como es..."; FILÓN, *De vit. Mos.* II, 139; *Migr. Abr.* 98, 100; *Joseph*, 87. Es el tema de *Sant.* I, 22-24.

167. DIÓGENES LAERC, II, 33. Cf. PORFIRIO, *Carta a Marcella*, 13: "Dios se deja contemplar como un espejo; él a quien no se ve por el cuerpo ni aun por el alma, cuando ésta es fea y cuando el vacío la oscurece... Que el espíritu se adhiera pues a Dios contemplando como en un espejo la semejanza de Dios [que está en él]" (Trad. J. DUPONT, p. 124).

la catoptromancia, que permite al hombre transformarse en la imagen que contempla o prever el porvenir [168]. Según esta experiencia mágica, en boga desde la antigüedad [169], se tomaba un espejo muy liso, o alguna otra superficie que reflejase (agua, metal); se miraba fijamente durante cierto tiempo, hasta que apareciese una imagen que se interpretaba en función del porvenir [170], o de una realidad actual alejada o invisible, así evocada [171]. De aquí que la insólita alusión paulina βλέπομεν δία se entendería muy bien como una referencia a este especialísimo modo de conocer; además, la alusión al don de profecía [172] sería patente; finalmente, es casi siempre un niño el que sirve

---

168. Tesis expuesta finamente por D. H. ACHELIS (*Katoptromancie bei Paulus*, en *Theologische Feschrift für G. N. Bonwetsch*, Leipzig, 1918, pp. 56-63), principalmente seguido por G. KITTEL (*Th. Wört.* I, 177-179; II, 693ss) y J. HÉRING (*La première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Paris-Neuchâtel, 1949, p. 120).

169. Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879, I, pp. 340ss; ff. GALLING, *Der Beichtspiegel. Eine Gattungsgeschichtliche Studie*, en ZATW, 1919, pp. 125-230. Leemos con fruto S. EITREM, *Orakel und Mysterien am Ausgang Der Antike*, Zürich, 1947.

170. Cf. APULEYO: "Nemini me apud Varronem philosophum... cum alia ejusdem modi, tum hoc etiam legere. Trallibus de eventu Mithridatici belli magica percontatione consultantibus, puerum in aqua simulacrum Mercuri contemplantem, quae futura erant, centum sexaginta versibus cecinisse" (*Apol.* 42); cf. ATEMIDORO, *Le Clef des Songes*, II, 7; PAUSANIAS, VII, 21,12.

171. Las fórmulas de espejo mágico son múltiples, y verdaderamente basadas en la creencia que todo espejo tiene la propiedad misteriosa de retener alguna traza de lo que ha sido reflexionado en su superficie (cf. quizá *Sant.* I, 23). "En los espejos totalmente limpios, cuando, en el momento de la menstruación, las mujeres lo miran, se forma en su superficie como una nube sangrante. Si el espejo es nuevo, no es fácil hacer desaparecer tal mancha; si es viejo es más fácil" (ARISTÓTELES, *Des Rêves*, 2; 459*a*). Esta curiosa opinión citada por SANTO TOMÁS, *In Ep. ad Gal.* III, lect. 1, se obtendría de esta observación: ¿No sufren las mujeres transtornos visuales, una erupción de *iritis*, en el momento de la regla? cf. G. LEFÈBVRE, *Essai sur le médecine egyptienne de l'époque pharonique*, Paris, 1956, pp. 79, 95-96. A lo largo de la cautividad egipcia las mujeres israelitas mostraban espejos mágicos a sus maridos para excitarles al coito, y tener muchos niños (citado por A. MARMORSTEIN, *The "Mirror" in Jewish Religions Life*, en *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, 8, 1932; p. 38).

172. Cf. v. 9. Sobre βλέπειν con el sentido de conocer el porvenir, cf. I *Sam* IX, 9; II *Par* XXIX, 29. Recordaremos que el nombre hebreo de espejo, מַרְאָה, deriva de "ver".

de *medium* en esta lectura mágica del espejo, lo que explica la evocación apostólica del ἔχοπτρον después de la del νήπιος, investigador y conocedor[173].

Sin embargo, la dificultad consiste en identificar el espejo. A partir de las *Odas de Salomón*[174] no faltan quienes aseguran que es el Πνεῦμα, o el Señor en persona. Para los profetas y los carismáticos, lo invisible se habe visible "a través de este espejo maravilloso". R. Reitzenstein no ha dejado de señalar estas afirmaciones; pero como todas son posteriores al primer siglo, su aplicación a 1 Cor es solamente un anacronismo erudito[175]. Además esta inter-

173. La tesis es extremadamente seductora. Si no la retenemos, no es porque se refiera a una costumbre pagana condenable (cf. la comparación de los címbalos cultuales), sino porque ésta no está, por así decirlo, atestiguada en el siglo primero de nuestra era, y porque los Corintios no la habrían comprendido (cf. J. BEHM, *l.c.*, p. 324) y también porque este papel de los jóvenes en el ejercicio de la catoptromancia parece haber sido muy sospechoso (R. MERINGER, *Der Spiegel im Aberglauben*, en *Wörter und Sachen*, 8, Heidelberg, 1923, pp. 17-21). Sin embargo en el libro de conjuros de la escritura egipcia popular de Londres y de Leiden, el brujo no utiliza como medium sino un joven casto que todavía no conoce ningún comercio con mujer (cf. Fr. LEXA, *La Magie dans l'Egypte antique*, Paris, 1925, I, pp. 108ss). y esto será una exigencia constante en la Edad Media, cf: los textos en A. DELATTE, *La Catroptromancie grecque et ses dérivés*, Paris-Liège, 1932.

174. "Nuestro espejo, es el Señor; Abrid los ojos y miradle, y aprended cómo son vuestros rostros" (13).

175. "Bajo el espejo, en el que la γνωσις contempla a Dios, hay que entender el πνεῦμα" (*Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen, 1916, p. 254). La confirmación más interesante es sin duda la del Panopolitano Sósimo, hacia el 300: "El espejo no se disponía con el fin de que un hombre se contemplara materialmente; ya que tan pronto como dejaba el espejo, perdía la memoria de su propia imagen. ¿Para qué servía pues el espejo? Escucha: *El espejo representa el espíritu divino*. Cuando el alma se mira, ve su vergüenza y la rechaza; hace desaparecer sus manchas y queda sin censura. Cuando está purificada, imita y toma como modelo al Espíritu Santo; ella misma se convierte en espíritu; posee la calma y se inclina sin cesar a *ese estado superior en el que se conoce (a Dios) y en el que se es conocido*. Cuando está sin mancha (sin sombra), se despoja de sus propios bienes y de los que le son comunes con su cuerpo, y se eleva hacia Omnipotente. ¿Qué dice, en efecto la filosofía? Conócete a ti mismo. De esta forma indica el espejo espiritual e intelectual. *¿Pues qué es este espejo, sino el espíritu divino y primordial* (del Padre?). A no ser que se diga que es el príncipe de los príncipes, *el Hijo de Dios, el Verbo*, cuyos pensamientos y sentimientos proceden también del Espíritu Santo. Tal es, oh mujer, el Espíritu Santo. Tal es, oh mujer, la explicación del espejo. Cuando

pretación mágico-mística supone un conocimiento claro, análogo a una visión [176], mientras que San Pablo contrasta el conocimiento por el espejo a la vista de Dios cara a cara. Por fin, la prohibición del uso del espejo en el judaísmos contemporáneo [177] no nos deja manifestarnos por una aplicación metafórica tan favorable como la buscada por San Pablo.

Por consiguiente, tenemos que buscar en otra dirección, la más abundantemente confirmada por la filosofía helenística popular, principalmente en la diatriba cínico-estóica: En función de la antítesis platónica entre el ser real y su imagen [178], el espejo es concebido como interponiéndose entre la realidad y el ojo y, por tanto, como el símbolo de la visión indirecta: "En un espejo es una reproducción [179] que aparece (εἴδωλον)". Este intermedio que permite percibir a los hombres algo de las realidades divinas y de las del amor [180], es constantemente utilizado por

---

un hombre se mira y se ve, vuelve su cara a todo lo que es llamado dioses y demonios, y, adhiriéndose al Espíritu Santo, se convierte en un hombre perfecto, viendo a Dios que está en él, gracias a este Espíritu Santo" (citado, p. 247; comentado por J. DUPONT, *op. l.*, p. 125ss).

176. En realidad, en la catoptromancia, las "imágenes" eran tan confusas y extrañas, que era difícil descifrarlas e interpretarlas.

177. A. MARMORSTEIN (*l.c.*) cita a R. Méir y la Tosefta: "No se debe mirar en un espejo" (*Shab.* 130, 6). No estaba permitido hacerlo sino a las personas de condición real, y si se recurría a la práctica de un barbero pagano, que habría podido matar a su cliente judío (*Aboda Zara*, 464, 28); pero la tolerancia no valía para un barbero samaritano donde no se estaba en peligro de muerte.

178. PLATÓN, *Tim* 71*b*: "La vehemencia de los pensamientos... viene a inclinarse sobre el intelecto como sobre un espejo que recibe los rayos y deja aparecer las imágenes"; *Lois* X, 905*b*, ὡς ἐν κατόπτροις... καθεωρακέναι τὴν πάντων ἀμέλειαν θεῶν. Cf. E. HOFFMANN, *Platón*, Zürich, 1950, pp. 69, 200.

179. PLUTARCO, *Ad princ. iner.* 5. Es un fenómeno de refracción (ανακλασις, *Erotic.* 20); cf. *De Is.* y *Os.* 76, las imágenes de los dioses son comparables a los espejos que reflejan sensiblemente la naturaleza divina invisible; *De Gen. Socr.* 22, ὥσπερ ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ φαινόμενα κατ' ἀνταύγειαν.

180. IDEM., *Erot.* 19: "El Amor celeste nos muestra, como en un espejo bellas imágenes de las bellas realidades... Es por medio de estas imágenes como el amor despierta poco a poco nuestra memoria, que esta vista aviva desde el principio". Como tipo de espejo reflector ninguno cita la *Gran Moral* (II, 17,1213 *a* 22-6) donde el Ps. Aristóteles, concibiendo al amigo como un *alter ego*, declara que el hom-

Filón, en su teología, como medio de evocación de nuestro conocimiento divino, y es ciertamente bajo el influjo del filósofo alejandrino como San Pablo pensó en evocar la visión de Dios en un espejo [181]: "El espíritu se representa, como por medio de un espejo, a Dios obrando, ordenando el mundo y teniendo cuidado de todas las cosas [182]; siendo el mundo el espejo de Dios ,a través de él podemos tener cierto conocimiento de la divinidad [183]. Es la misma enseñanza de Rom 1,20, lo mismo que todo el Antiguo Testamento: No podemos ver ni oír a Dios directamente (Ex 23,20). Era natural, pues, que el Apóstol, respecto a sus contemporáneos, opusiera a la visión cara a cara la contemplación por un espejo, es decir, la percepción de un reflejo, de una imagen, no de la vista del objeto mismo. Esta diferencia en el modo de conocer corresponde a las dos etapas de la vida cristiana, aquí abajo (ἄρτι) δι' ἐσόπτρου; en el cielo (τότε), πρόσωπον πρὸς πρόσωπον [184].

Al carácter indirecto y, por consiguiente, inferior de la γνῶσις actual, San Pablo añade una segunda nota des-

---

bre tiene necesidad de la amistad para conocerse a sí mismo: Lo mismo que nos hace falta un espejo para ver nuestro rostro, no alcanzamos a conocernos más que observando a nuestro amigo. Comparación interesante puesto que nos lleva a la φιλία o mejor, al conocimiento que resulta de la amistad. Aplicando ampliamente a I *Cor*, comprenderemos mejor la exacta correspondencia entre conocimiento de Dios y conocimiento del hombre (v. 12).

181. P. CORSSEN, *Paulus und Porphyrius*, en *Sokrates*, 1919, pp. 18-30.

182. *De Decal.* 105; cf. *De fug.* 213, καθάπερ διὰ κατόπτρου τῆς παιδείας τὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν; *De vit cont.* 78; *De op. mundi.* 76.

183. *De somn.* II, 206, ὥσπερ, ἔμφασιν ἐν κατόπτρῳ Θεασόμεθα; *De Abr.* 153, ἐμφαίνουσαν εἴδωλον οἷα διὰ κατὸπορου; *De spec. leg.* I, 26, καθάπερ τὰ διὰ τῶν κατόπτρων εἴδωλα φαντάζεται. Moisés pide a Dios que se le manifieste (*Ex.* XXXIII, 13): "No te manifiestes a mí por el cielo, la tierra, el agua, el aire o en general las cosas del porvenir. No quisiera ver tu forma en otro espejo que en ti mismo, oh Dios" (*Leg. alleg.* III, 10). Sobre esta idea de la teología moderna, cf. B. MONTAGNES, *La Parole de Dieu dans la Création*, en *Revue Thomiste*, 1954, pp. 213-241.

184. E. HOFFMAN tiene razón cuando afirma: No hay la sombra de una filosofía del conocimiento por espejo, en S. Pablo, sino solamente la utilización de un vocabulario impregnado de influencia platónica (*Pauli Hymnus auf die Liebe*, en *Deutsche Vierteljahrschrift, f. Lit.-und Geistesgesch.*, 1926, p. 71).

preciativa, ἐν αἰνίγματι. A primera vista, la expresión "ver... en enigma" es rara [185], pero, conforme al uso paulino [186], la tomaremos como designación de una forma de conocimiento equivaliendo a un adverbio αἰνιγματικῶς, αἰνιγματωδῶς: ver de un modo confuso, oscuramente [187]. Si el conocimiento por un espejo es de suyo indirecto, hay que añadir —en el caso del objeto divino— es un conocimiento poco claro [188]. Esta precisión no es de ningún modo una tautología; además ha sido sugerida a San Pablo por Núm 12,6: Yahvé declara que se manifiesta al *profeta* en visión (ἐν ὁράματι) y que le habla en sueños (ἐν ὕπνῳ). A Moisés, por el contrario, le habla στόμα κατὰ στόμα, haciéndole ver, y no por enigmas (οὐ δι' αἰνιγμάτων). Así, los fenómenos carismáticos de Corinto son semejantes a estas revelaciones proféticas del Antiguo Testamento, de

185. También E. Preuschen (*Das Rätselwort im Spiegel*, I *Kor*. XIII, 12, en ZNTW 1900, pp. 180-181) la considera como una glosa, estimando que βλέπειν debe ser construido con εἰς, κατά, πρός, o el acusativo, y no con εν designando el objeto de la visión. En este lugar, D. H. Achelis (*l. c.*) hace observar que la preposición εν designa a menudo el objeto por el que una cosa es conocida, cf. γινώσκειν ἐν τινι (*Lc* XXXI, 35; *Jn* XIII, 35; I *Jn* III, 19), ὁρᾶν ἐν τινι (*Flp* I, 30), μανθάνει ἐν τινι (I *Cor* IV, 6).

186. Cf. λαλοῦμεν ἐν μυστηρίῳ (I *Cor* II, 7), ἐν ἀποκαλύψει, ἐν γνώσει ἐν προφητείᾳ (I *Cor* XIV, 6).

187. Es paradógico entender αἴνιγμα en el sentido favorable y pedagógico de "parábola", "lo que sirve de explicación, de ayuda a la comprensión"; así S. E. Bassett, I *Cor*. XIII, 12, en *Journal of Biblical Literature*, 1928, pp. 232-236.

188. J. Dupont, (*op. l.*, p. 136) cita un buen paralelo en Filón (*De Somn*. II, 3) que califica una visión (ὄψις) producida en sueños, αὕτη γὰρ αἰνιγματώδης μὲν ἦν, y un texto de Plutarco que asocia *espejo* y *enigma*: "Los mejores filósofos, habiendo distinguido en las cosas que no tienen ni alma ni cuerpo, un enigma de lo divino (αἴνιγμα τοῦ θείου), ha juzgado que nada podía ser descuidado o desdeñado; con mayor razón, me parece, hay que amar las particularidades de las naturalezas sensibles que tienen alma, pasión y carácter; no que se honre estos seres por ellos mismos: es lo divino lo que se honra en ellos que son los espejos más claros, ἀλλὰ διὰ τούτων τὸ θεῖον ὡς ἐναργεσετέρων ἐσόπτρων (*De Is.* y *Os.* 76). Así, es superfluo el unir "en enimga", no al verbo "vemos", sino a toda la locución: "Vemos por medio de un espejo"; de tal manera que ἐν αἰν expresaría el resultado de conjunto: un conocimiento misterioso, cuyo objeto es difícil de descifrar (*ita*. Ph. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, 1921, p. 403, n. 2).

modo muy imperfecto, nocturno [189] y —según la metáfora del espejo— por un objeto interpuesto. Se reconoce el carácter milagroso de la gnosis y de la profecía en la Iglesia, y a la vez se señala su imperfección congénita: es un reflejo y aun muy oscuro.

Será totalmente distinto en el cielo, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. La sustitución de "cara a cara" [190] por "boca a boca" de Núm 12,8 quizás sea intencionada, refiriéndose a Ex 33,20, donde ningún hombre puede ver la persona de Yahvé sin morir. Así, San Pablo acentuaría la innovación en la forma de conocimiento en la otra vida; tanto más cuanto no será solamente hablar, sino ver. Todo el sentido del v. 12, en efecto, es el de distinguir visión y visión, *nunc* et *tunc*: aquí abajo, ciertamente vemos, como se nos ha dicho, *per speculum in aenigmate;* en el cielo veremos directamente y sin oscuridades. San Pablo no designa el objeto de esta contemplación [191]; se refiere únicamente al modo de esta visión, no sensible, sino espiritual, y lo expresa por un verbo de conocimiento intelectual (ἐπιγνώσομαι), más adecuado que βλέπομεν [192]. Esta sustitución no tiende a evocar un conocimiento exacto por oposición a las ilusiones de una gnosis vana o errónea, sino una ciencia más precisa y adecuada, que sustituye las percepciones iniciales [193], parciales (γινώσκω ἐν μέρους) y

---

189. Partiendo de este texto, glosándolo por Filón (*De Somn.* II, 3, 206; *De Spec. leg.* I, 219; *De migr. Ab.* 190) y refiriéndose a las visiones nocturnas del N.T. (Act. XII, 9, 11; XVI, 9; XVIII, 9), J. Dupont (*op. l.*, 142-146) se inclina a asimilar la gnosis al conocimiento profético que resulta de los sueños.

190. "La expresión פנים אל פנים, que corresponde al sentido etimológico de frente, no quiere decir solamente cara a cara, sino más bien, mirándose uno a otro" (P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des nomes des parties du corps en hébreu et en akkadien,* Paris, 1923, p. 43).

191. Como lo hará I *Jn* III, 2, ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν. El contexto no permite dudar que Dios en persona sea el objeto de la visión como lo indica la fe judía tradicional (cf. Strack-Billerbeck, I, pp. 206-215). Es curioso que Michaelis, (art. ὁράω, en G. Kittel, *Th. Wört.* V, 334,366) de como objeto de este conocimiento los *Heilswirken*.

192. Este verbo designa el conocimiento de fe en *Heb.* II, 9.

193. Estamos tentados en dar aquí a γινώσκειν (primitivamente γιγνώσκειν) su valor original, "incoactivo"; al poner este verbo ingresivo el acento sobre la primera toma de conciencia de un obje-

oscuras de la tierra[194]. Ver cara a cara será ver íntegramente y en plena luz[195].

¿Cómo explicar esto? De la misma forma que es sencillo el evocar, por alguna comparación obtenida de las cosas sensibles, el conocimiento terrestre, igualmente es imposible penetrar el misterio; pero al menos San Pablo nos indica algo: nuestro conocimiento celeste estará en función del que Dios tiene de nosotros, ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην[196]. ¡Extraña característica de excelencia![197] La ciencia humana se pone al nivel de la ciencia divina, y, puesto que habrá una dependencia, de alguna forma se asemejará y tendrá su misma naturaleza. Como en 1 Cor 8,3, el Apóstol se refiere al acto del amor y de la primera elección de Dios (verbo en aoristo), que concede libremente que algunas de sus criaturas le conozcan; la gratuidad y la liberalidad de la revelación no pueden ser desconocidas cuando el elegido presta acogida a este don que le modifica y condiciona su visión[198]. La redacción de este versículo permite descubrir una gran densidad de significación. Está efectivamente construida por cuatro proposiciones que se corresponden rigurosamente dos a dos, προσωπον πρὸς πρόσωπον está tomado por ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώθην. Por tanto, hay que dar a καθώς καί

---

to, el conocimiento resultante de un primer encuentro, cf. BULTMANN (art. γινώσκω, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 689), que cita ejemplos típicos de esta acepción.

194. Este sentido de ἐπιγιγνώσκω, conocimiento de un objeto determinado, es cada vez más reconocido hoy (cf. R. BULTMANN, *l. c.* 703), siendo bien atestiguados por los papiros. Se confirma por la fórmula de ortodoxia, ἐπίγνωσις ἀληθείας (I *Tim* II, 4 ,etc.), que evoca el entendimiento y el reconocimiento del depósito bien definido de la fe.

195. Cf. *Ps.* XXXVI, 10, ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς.

196. Cf. nuestro comentario sobre I *Cor* VIII, 3, *Análisis* I, pp. 222ss.

197. En Egipto, el título de "conocido del Rey" correspondía a una altísima dignidad, que solamente era concedida por el Soberano a personajes de rango muy elevado (J. PIRENNE, M. STRACMANS, *Le Testament à l'époque de l'ancien Empire égyptien*, en *Revue internationale des droits de l'antiquité*, III, 1; 1954, pp. 50,58-60-61). Cf. FILÓN, *De Cher.* 115: "Ahora, mientras que vivimos, somos dominados más que dominamos, y somos conocidos más que conocemos, γνωριζόμεθα μᾶλλον ἢ γνωρίζομεν"; *De somn.* II, 226.

198. Cf. el pasivo ἐπεγνώσθην.

(veinticinco veces en San Pablo) un valor exacto de comparación "lo mismo que" [199]; pero el uso incluye a veces un matiz cronológico de sucesión y de imitación, aunque su sentido es "al modo de"; "de la misma forma que" [200]. Esta acepción es constante cuando Dios o Cristo son evocados como modelos [201]. Nos vemos frente a una locución teológica que no solamente designa la consecución, sino una participación de la causa ejemplar y formal; el significado va de "ya que" hasta "en razón de, por causa de" (Ef 4,4). Es tanto como decir que la visión facial de Dios tiene su motivo o razón de ser en la gnosis amorosa que tiene Dios de nosotros, pero también que nuestro conocimiento corresponderá exactamente al suyo, que lo suscita, y será del mismo orden. La presencia activa de dos personas, ¿no supone un conocimiento recíproco del mismo tipo? [202] Ya que Dios nos concede el poderle ver, lo vemos "como" él mismo se ve. Καθώς καί, que sustituye a διά y ἐν calificando la mirada de los gnósticos, quiere sugerir el modo directo y adecuado —divino— de la visión celeste. En otros términos, hay que dar su sentido fuerte al futuro ἐπιγνώσομαι, lo mismo que a τότε, al que está estrechamente unido, pues este porvenir se define por una forma de conocimiento completamente original. Nosotros añadiríamos: "Entonces yo, por fin, llegaré a conocer a Dios del mismo modo que El mismo me conoce desde siempre". ¿Sería demasiado añadir "intuitivamente"?

Además, en el cielo no habrá γνῶσις (v. 8), y sólo se hablará como de un recuerdo del γινώσκομεν del v. 9. La "épignosis" de la consumación (τὸ τέλειον, v. 10), en efecto, no será solamente una percepción, aunque perfecta, de la naturaleza divina y de sus atributos, sino un conocimiento práctico, en el sentido bíblico del término, lo

---

199. I *Tes* III, 14; III, 4; IV, 6,13; II *Tes* III, 1; *Rom* I, 13; II *Cor* I, 14; X, 7; XI, 12; *Ef* IV, 17; *Col.* I, 16.

200. I Cor X, 33; XI, 1; Lc XI, 1. Cf. Decreto de Thisbé, 21 (II s. a. d. C.), καθὼς καὶ πρότερον (Ch. Michel, *Recueil des Inscriptions grecques,* Paris, 1900, p. 194); *P. Michael,* XXIV, 28: κάθὼς κἀγὼ παρέλαβον.

201. *Jn* XIII, 15, 34; *Rom* XV, 7; *Ef* IV, 32; V, 2,25,29; *Col.* III, 13.

202. Cf. I *Jn* III, 2, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν.

que equivale a una posesión[203]. El elegido "comprende" a Dios, lo aprehende, entra en comunicación de vida con El, de la misma forma que Dios le ha "conocido" y tomado, lo ha hecho suyo por amor[204].

En fin, según los v. 8 y 13, esta ἐπίγνωσις (conocimiento-posesión-vida) divina en el nuevo αἰών está intrínsecamente ligada al ἀγάπη. Se sabe, por una parte, que este amor es una participación del mismo amor divino (Rom 5,5), de manera que hay un paralelismo entre el conocimiento y la caridad recíproca entre Dios y los cristianos. Por otra parte, según los v. 1-3.8 el ἀγάπη es el único valor constituvo del creyente y que puede "servir" para algo, incluso a un difunto, y, por consiguiente, en el otro mundo. Concluiremos diciendo que la caridad del fiel es el primer efecto del "ser conocido por Dios", que tiene un valor en el acesso del τέλειον; es "vía" (12,31); y si "permanece" en el cielo (v. 13), ¿no es precisamente porque se trata de una fuerza del otro mundo (cf. Heb 6,5) poseída aquí abajo?

v. 13. Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. — En el plano exegético, este bello versículo constituye uno de los "enigmas" propios de la gnosis de aquí abajo; casi cada palabra constituye una dificultad, y su interpretación modifica la comprensión del conjunto. La súbita irrupción de la fe y de la esperanza no puede ser plenamente justificada. Muchos la interpretan como la citación de una fórmula corriente, casi técnica, bien conocida por los corintios[205]. El verdadero problema para comprender su significado es el precisar el plan en que nos encontramos: en el cielo o en la tierra νυνὶ δέ, ¿tiene un senitdo lógico: "en resumidas

203. Cf. sobre todo II *Cor* V, 21 y los hebraísmos: ver el reino de Dios, la vida, la muerte, la corrupción (*Jn* III, 36; VIII, 5; *Act* II, 27); I *Cor* I, 21 donde ἔγνω es el equivalente de σῶσαι. En I *Cor* XIII, 12, podría ocurrir que al substituir ἐπιγινώσκω (en el cielo) por γινώσκο (aquí abajo), S. Pablo quiera también sustituir el conocimiento-posesión bíblico por el conocimiento puramente especulativo griego.

204. Cf. *Flp* III, 12, καταλάβω ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

205. Sobre el origen de la triada, cf. Excursus, I, pp. 365ss.

cuentas, pues"[206], o temporal: "ahora, en la vida presente"?[207] En el primer caso, continuamos en la curva de desarrollo precedente, totalmente orientada hacia la edad perfecta de la contemplación celeste. Mientras que las ciencias pueriles sucesivamente se esfuman y los conocimintos carismáticos desaparecen, sólo la caridad permanece sin "caer" y nos lleva a la visión cara a cara, μένει correspondería rigurosamente a οὐδέποτε πίπτει del v. 8, con el cual formaría una *inclusión*. Pero, si bien es cierto que μένει puede tener el sentido escatológico de "permanencia eterna"[208], la inserción de la fe y la esperanza rompe el rigor del paralelismo χαρίσματα-ἀγάπη, que dominaba toda la estructura del capítulo, y produce una grave dificultad teológica. ¿Podemos suponer que San Pablo dice que la fe y la esperanza permanecerán eternamente cuando escribe expresamente: διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους (2 Cor 5,7), y ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς (Rom 8,24)? Visión y posesión de Dios deben eliminar el modo del conocimiento imperfecto de la fe (cf. Heb 11,1, *non apparentium*) y el deseo cumplido de la esperanza. Podríamos imaginar que estas dos virtudes permanecerán en su fruto[209]. Pero ¿es normal, en una tríada tan homogénea, dar a dos términos un sentido objetivo, al tercero un sentido subjetivo?[210].

---

206. Como *Rom* VII, 17; I *Cor* V, 11; XII, 18; XV, 20; *ita* Godet, Roberstson-Plummer, Reitzenstein, Scholz, Fridrichsen, Lietzmann, Kümmel, Bultmann, J. K. Mozley (New York, 1945).

207. Como *Rom* VI, 22; VII, 6; XV, 23,25; II *Cor* VIII, 11, 22; *Ef* II, 13; *Col* I, 21,26; III, 8. Cf. los buenos análisis de P. CORSSEN, *Paulus und Porphyrios*, en *Sokrates*, 1919, pp. 28-30, y de E. B. ALLO, *in h.l.*, pp. 350-351.

208. *Mt* XXIV, 33; *Rom* IX, 11; I *Cor* III, 14; *Heb* VII, 24; XII, 27; I *Pe* I, 23.

209. Explicación de Grotius, Godet, Robertson-Plummer, Stählin (art. νῦν, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, 1102,28).

210. J. JEREMIAS (*Beochbachtungen zu neutestamentlichen Stellen and Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes*, en ZNTW, 1939, p. 122) difumina la dificultad, acercando I *Cor* III, 14 (εἴ τινος τὸ ἔργον μενεῖ) y *Hén*. XCVII, 6 (del juicio final): Leeremos ante Dios los libros en los que todas las acciones de los hombres han sido inscritas y "todas las obras fundadas sobre la injusticia serán rechazadas (aniquiladas), εἶτ' ἀναφελεῖ τὰ πάντα ἔργα τὰ μετασχόντα ἐν τῇ ἀνομίᾳ". Así, en I *Cor* XIII, 13, no se trataría primariamente de una permanencia de la fe, de la esperanza y de

el que espera[216]; lo que es excesivo afirmar. Algunos comentadores protestantes se refieren más exactamente a Calvino: todo el capítulo exalta el ἀγάπη al relacionarlo con los carismas, en función de la común utilidad (v. 3), de su poder de edificación (8,1); como consecuencia, el amor es superior, puesto que prodiga sus beneficios a los demás, mientras que la fe y la esperanza permanecen en nosotros[217]. Pero ¿no hemos dicho que la fe es activa por la caridad? Y esta situación, ¿no atenta contra una unión dinámica de la tríada? En realidad, si la caridad es la mayor, lo es aquí abajo —donde la salvación, por ejemplo, se realiza por la fe— en función de su perenne eternidad. Solamente ella subsistirá en la otra vida, en donde asegurará la visión y la comunión definitiva con Dios. Su excelencia es ante todo escatológica. En fin, es muy verosímil que el Apóstol cierre este himno, de inspiración tan evangélica, con una referencia al *logion* del Señor, profusamente citado por la tradición y que debía de servir de base a la catequesis en todas las Iglesias (cf. Rom 13,10): Si la caridad está por encima de todo, importa poco la "razón" —que el Apóstol no indica—, ya que es el Maestro quien la ha determinado constituyéndola como "el primero y mayor mandamiento".

De aquí se sigue el imperativo del amor, que es la conclusión práctica y también retórica[218] de todo el capítulo: Διώκετε τὴν ἀγάπη (14,1). Seguramente todos los dones espirituales conservan su valor y se nos autoriza incluso a alcanzarlos (ζηλοῦτε δὲ τὰ πνεηματικά, cf. 12,31); pero la

216. De Wette, Robertson-Plummer. "El amor es el todo, y la fe una parte" (W. LÜTGERT, *Die Liebe im Neuem Testament*, Leipzig, 1905, p. 215); la fe y la esperanza son solamente "propiedades de la caridad" (H. SCHOLZ, *Eros und Caritas*, Halle, 1929, p. 107).

217. La teología católica observará "Per caritatem homo in Deo ponitur, et cum eo unum efficitur. Per fiden autem ipsa divina ponuntur in nobis" (TOMÁS DE AQUINO, *De Pot. q.* VI, *a.* 9, ad 3 m.).

218. La ausencia de toda partícula de unión invita a referir διώκετε a XIII, 13, como una orden final, correspondiendo al imperativo de XII, 31. El nuevo capítulo comienza por ζηλοῦτε κτλ, donde δέ es concesivo, "sin embargo aspirad a los dones espirituales", y el segundo δέ (μᾶλλον δέ)adversativo.

caridad hay que buscarla, incluso perseguirla con ardor[219]. La diferencia entre los dos verbos indica que, en un caso, deseamos recibir de Dios un don gratuito; en el otro, podemos efectivamente alcanzarlo. Nadie puede atribuirse un carisma, pero el cristiano, que, por definición, posee la caridad, puede y debe ejercerla en actos; amar en caridad, en cierta medida depende del propio querer[220]. Tenemos que esforzarnos en el amor... Además, los carismas son objeto de un legítimo deseo cuando son útiles al prójimo, mientras que la posesión del ἀγάπη debe concentrar toda la atención y las fuerzas del cristiano, como si fuera lo único necesario, lo indispensable. Finalmente, San Pablo, que se ha inspirado tan estrechamente en el sermón de la montaña, concluye, como el Maestro: no es suficiente el escuchar la enseñanza sobre la mayor justicia, sino que hay que obrar, ponerse en ejercicio después de haberse instruido[221]. El ἀγάπη no es un tema oratorio, objeto privilegiado de los carismáticos, sino una realización a ejecutar[222]. Διώκετε τὴν ἀγάπην es el eco de la orden del Señor: Ποιεῖτε ἅ λέγω, y no μάθετε ἅ λέγω.

4) *La teología.* — Establecer el texto, colocarlo en su ambiente histórico, literario, cultural y religioso, hacer de él una exégesis basada en la evolución del pensamiento y el análisis filológico de cada palabra, no son más que

219. διώκειν, más fuerte que ζηλεύειν, es un verbo técnico de moral, expresando al aplicación en la práctica de la virtud, cf. *Rom* IX, 30 (τὴν δικαιοσύνην); XII, 13 (τὴν φιλοξενίαν); XIV, 19 (τὰ τῆς εἰρήνης). Sobre διώκειν con el sentido de adherir, cf. DION CASSIUS, LVII, 9, ταῦτά τε οὖν δημοτικῶς διώκει: Por tales actos, Tiberio conducía al pueblo a *adherirse* a su gobierno.

220. En la medida en que se dispone a este don, y que Dios realiza en nosotros el querer (*Flp* II, 13).

221. *Mt* VII, 24-27; *Lc* VI, 46-47. En esta exhortación a la acción, Jesús tomaba como ejemplo la "edificación" de una casa. Las buenas disposiciones no bastan, es preciso la ejecución.

222. El texto más fuerte del N.T. sobre el ἀγάπη como amor realizador, manifiesto, activo, buscando el probarse, el "realizarse" se encuentra en *Jn* XV, 13. Si los Corintios aspiran legítimamente a las manifestaciones carismáticas, deben con mayor razón consagrarse a la obra de la caridad realizando sus actos (vv. 4-7). Cf. G. HARBSMEIER, *Das Hohelied der Liebe. Eine Auslegung des Kapitels I. Korinther* 13, Neukirchen, 1952, p. 21.

tareas previas. Interesa recoger los frutos y determinar la enseñanza teológica; es decir, "interpretar" el texto, deduciendo sus virtualidades. Empresa delicada, ya que los prejuicios del comentador pueden intervenir inconscientemente para orientar sus conclusiones; pero esta teología bíblica es válida en la medida en que esclarece los pasajes realmente paralelos y cuando no adelante nada que no sea autorizado o sugerido por el contexto inmediato. Recordemos, pues, que la *intentio* de San Pablo es demostrar (δείκνυμι, 12,31) la preeminencia del ἀγάπη sobre los carismas y las virtudes por un triple motivo: La caridad es indispensable al cristiano (v. 1-3); es fuente de una multiforme actividad virtuosa (v. 4-7); dura eternamente (v. 8-13).

a) *El objeto de la caridad.* — La primera cuestión que se presenta es la de definir el objeto de este amor que el Apóstol coloca tan alto. Es notable, en efecto, que, en sus diez empleos, ἀγάπη se escriba siempre sin epítetos ni complementos; y como el verbo ἀγαπᾶν no se emplea, este término absoluto del "amor" trasciende a toda determinación objetiva. Sin embargo, el conjunto del capítulo no nos deja lugar a dudas para interpretarlo como el amor hacia el prójimo, y en ello conviene la unanimidad de los comentadores[1]. Pero, como la última estrofa asocia el ἀγάπη a πίστις y ἐλπίς (v. 13), hay que conceder que el mismo amor tiene a Dios y al prójimo por objeto[2]. Al-

1. Para comodidad en las clasificaciones es corriente afirmar que tal autor interpreta el ἀγάπη de I *Cor* XIII como la caridad fraterna, otro como el amor de Dios, etc. En realidad, pocos comentaristas se definen tan marcadamente. Habiendo señalado la historia de la exégesis de este capítulo, R. BALDUCELL (*Il concetto teologico di carita attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor* XIII, Rome, 1951) concluye que los Padres Griegos, sobre todo Crisóstomo, identifican ἀγάπη con el amor fraterno al prójimo, mientras que los Padres latinos —que han sustituido muy pronto lor *caritas* la *dilectio* de las primeras traducciones latinas— ven allí un amor esencialmente religioso siendo Dios el centro y el objeto.

2. Nosotros casi no conocemos más que a BENGEL: "Amor erga proximum"; E. LEHMANN, A. FRIDRICHSEN (en*Theologische Studien und Kritiken*, 1922, pp. 60-61, identifican pura y simplemente ἀγάπη y φιλαδελφία) y Cl. T. CRAIG (*The First Epistle to the Corinthians,*

gunos, dejándose llevar más por este final, acentúan más el amor para con Dios [3], la mayor parte, teniendo en cuenta la homogeneidad de las tres estrofas, asocian pura y simplemente a Dios y a los hombres como objetos del amor [4]; otros, finalmente, estiman que esta distinción, amor de Dios o del prójimo, es un falso problema [5], y es verdaderamente cierto que el Apóstol se sorprendió cuando se le expuso la dificultad. Sin evocar el lenguaje de los Setenta, no tenemos más que recordar los preceptos del Señor [6] y el uso que anteriormente le da el mismo Apóstol [7]. No solamente la caridad tiene un doble objeto, sino que, si los cristianos se definen como "los que aman a Dios" (1 Cor 2,9; cf. 8,3), tenemos que referirnos a este amor predominante cada vez que mencionamos el amor fraterno. Es simplemente el recuerdo del primero y mayor mandamiento, y del segundo que se le asemeja.

New York, 1953, p. 166) que ven en el agape "solamente el amor del prójimo". Para N. W. de WITT (*St. Paul and Epicurus*, p. 144), los siete primeros versículos se dirigirían al amor fraterno, y los versículos 8-13 al amor de Dios.

3. Principalmente W. LÜTGER (*Die Liebe in Neuen Testament*, Leipzig, 1905, p. 216: "En todo este capítulo, Pablo no solamente piensa en el amor del prójimo, sino que lo engloba —lo que para él es evidente— en el amor hacia Dios; y lo que es más, piensa en primer lugar en él; pues el amor para Dios y para los hombres no son dos actos de voluntad diferentes, sino que él no conoce más que un único amor que se extiende a Dios y a los hombres". R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, 1916, p. 255; *Die Entstehung der Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung"*, en *Historische Zeitschrift*, 1916, p. 206; *Die Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus*, en *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1916, pág. 367; E. B. ALLO (*in h. l.*, p. 340): "El amor de Dios de donde el amor del prójimo se deriva".

4. Por ejemplo R. CORNELY (*Commentarius in S. Pauli epistolas*, Paris 1909 II, pp. 392-393; Ph. BACHMANN (p. 396); F. W. GROSHEIDE (p. 314); J. HUBY (pp. 301-302); J. MOFFATT (*Love in the New Testament*, Londres, 1929, p. 183); F. CEUPPENS (*Quaestiones selectae ex Epistulis S. Pauli*, Rome, 1951, p. 100); V. WARNACK (p. 115). Numerosos exegetas precisan que el amor de Dios y del prójimo están inseparable o indisolublemente unidos, P. CORSSEN (en *Sokrates*, 1919, p. 29); H. SCHLIER (en *Hochland*, 1949, p. 235).

5. Así H. LIETZMANN (*An dei Korinther*, [2]Tübingen, 1923), y H. D. WENDLAND (*Die Briefe and die Korinther*, [5]Göttingen, 1948, p. 82).

6. ἀγαπᾶν τὸν πλησίον (*Mt* V, 43-46; XIX, 19); τὸν Κύριον (*Mt* VI, 24; XXII, 37).

7. ἀγάπη del amor hacia Dios (I *Tes* I, 3; III, 6; II *Tes* III, 5), hacia el prójimo (I *Tes* III, 12; II *Tes* I, 3; I *Cor* VIII, 1).

Sin embargo, es indudable que 1 Cor 13 acentúa más el amor al prójimo [8]. No es ni siquiera una cuestión de predominio. Al leer el texto ingenuamente, no descubrimos ningún versículo que nos incline a interpretar el ἀγάπη con respecto a Dios. Si este amor hay que suponerlo en función de los anteriores e indiscutibles textos, no es menos cierto que el Apóstol, queriendo situar la jerarquía respectiva de la caridad y de los carismas —dones concedidos por el Espíritu Santo para común utilidad—, no considera la caridad sino en sus relaciones con el prójimo. ¿Por qué los versículos 12 y 13 serían una excepción? Si concluyen el himno, ¿no deben ser interpretados en función de su contenido? No hay ningún inconveniente doctrinal en asociar el amor fraterno a las virtudes de la fe y de la esperanza [9], y aun en declararla superior (v. 13). Tampoco lo habrá si consideramos que este amor al prójimo no disminuye en este perennidad como se marca sobre todo la excelencia del ἀγάπη respecto a los carismas. Según la evolución del pensamiento, estas facultades de edificación fraterna son efímeras, mientras que permanece para siempre el amor del prójimo [10]. No comprendemos de ninguna forma la dificultad que algunos exegetas tienen de interpretar el v. 12 en función del amor al pró-

8. Esto ha sido subrayado por F. Godet (p. 213); A. Robertson, A. Plummer (p. 285), y sobre todo A. Harnack (*Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe,* en *Sitzungsberichte der königlichen Akademia der Wissenschaften,* Berlin, 1911, 1, pp. 159-163; *Uber den Ursprung der Formel "Glauben, Liebe, Hoffnung"*, en *Aus der Friedens - und Kriegsarbeit,* Giessen, 1916, pp. 3-18.

9. Los dos empleos del ἀγάπη (XIII, 13) deben tener el mismo sentido que en XIV, 1, donde la caridad "perseguida" es con toda evidencia el amor del prójimo. El anacoluto entre los dos versículos indica su estrecha relación; pero... las siglas tipográficas influyen sobre el juicio de los exegetas, que deberían tener a su disposición Biblias sin separación de capítulos, de versículos, ni aún de palabras.

10. La argumentación casi no habría tenido ningún alcance, si la comparación fuera entre el amor de Dios y los carismas, pues los "inspirados" corintios, convencidos por la primera estrofa, habrían objetado que ellos intentaban asociar sus dones a la caridad, pero entendida desde el punto de vista del prójimo precisamente —siempre amado y venerado o pasajeramente instruido—, es como la última instancia tiene toda su fuerza.

jimo, como si no subsistiese en el cielo[11]. El ἀγάπη no se nombra en este versículo; solamente nos encontramos con el conocimiento y la visión; pero, según el contexto, debe tratarse de una felicidad conseguida al término, y sin duda como fruto y recompensa del amor fraterno. Es, en efecto, el comentario de ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει (v. 8). Lo repetimos una vez más, el amor para con Dios está sobrentendido, pero el Apóstol no piensa primeramente en él Sería más bien el amor de Dios por el hombre, ya que sabemos —después del sermón de la montaña— que constituye el amor del hombre para con sus prójimos y le llena de bendiciones.

b) *Naturaleza de la caridad.*—En este capítulo tan denso y tan explícito sobre el ἀγάπη, tiene que ser viable el recoger suficientes elementos que nos permitan determinar su naturaleza. Pero también aquí tenemos que apartar todo concepto *a priori* y leer el texto con nuevos ojos y preguntarnos: ¿Cuál es la entidad que San Pablo personifica, hace obrar y permanecer hasta la eternidad? Comienza designándola como una "vía" (12,31), lo que equivaldría un poco a nuestro "comportamiento" moral; pero en seguida añade que es una disposición interior más que la actitud externa. Sin embargo, la misma palabra ἀγάπη y el dinamismo extraordinario de este amor, muestran que no se trata de un "sentimiento interior"[1]. La fuerza

11. Es suficiente recordar —aparte las metáforas comunitarias del Paraíso en los Sinópticos (reino, banquete, bodas)— la "alabanza" de los espíritus en la ciudad de Dios viviente (*Heb* XII, 22). Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* VIII, 25 (P. L. XXXIV, 391) y las precisiones de S. TOMÁS, I-II, q. 4, a. 8: Hablando formalmente la bienaventuranza no consiste sino en la perfección del amor de Dios; pero la caridad al prójimo la completa y la acompaña. "Por lo que respecta a la participación en la bienaventuranza, el alma de nuestro prójimo está más íntimamente asociada a nuestra alma que está a nuestro propio cuerpo" (II-II q. 26, a. 5, ad 2). "En el alma del bienaventurado permanecen todas las causas del honesto amor" (II-II, q. 26, a. 13; cf. B. LAVAUD, *L'amitié des saints au ciel*, en *La Vie spirituelle*, 1932, n.º 151, pp. 5-17). La enseñanza del N.T. es de integrar el amor fraternal en "el fin último" como expresión y prueba de la caridad soberana hacia Dios.

1. J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, [10]Götingen, 1925, p. 312.

que le caracteriza podía inducirnos a pensar en una virtud [2], pero —junto a la poca estima que San Pablo muestra por el término ἀρετή— nos acerca demasiado al estoicismo, o en todo caso se limita a un concepto demasiado estrecho y a una justa medida de la razón [3]. Además, su comparación con los carismas [4] nos asegura que se trata de un don de gracia, y pronto tendremos en cuenta sus relaciones con el Espíritu Santo [5]. Por esta comparación hay que reconocer un carácter carismático; pero es de tal modo superior a los χαρίσματα —sin ninguna medida común, καθ' ὑπερβολήν—, que dejamos atrás esta categoría para referirnos a una δύναμις de origen divino, una participación de las fuerzas del mundo futuro [6]. Efectivamente, es la única realidad religiosa de la tierra que subsiste en la edad perfecta, más allá de la muerte. Una de las propiedades es la de pertenecer al τέλειον (v. 10), aunque parezca de naturaleza más celeste que terrestre, más divina que humana. Por otra parte es independiente, de tal modo activa, personal y poderosa, que dudamos en materializarla; y teniendo en cuenta este único capítulo, Pedro Lombardo no está lejos de la verdad cuando identifica el ἀγάπη con el Espíritu Santo [7].

Sin embargo, la caridad está expresamente asociada a las virtudes de fe y esperanza (v. 13), y las locuciones ἀγά-

---

2. E. LEHMANN, A. FRIDRICHSEN, *l. c.*, p. 63.

3. Esto será más bien una disposición permanente, una ἕξις al sentido de ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, VIII, 5, 1157*b* 29.

4. Cf. I *Cor* XII, 31; XIV, 1. HARNACK (*l.c.*, pág. 134) engloba las tres virtudes teologales en los χαρίσματα; aserción que R. REITZENSTEIN ha refutado justamente (*Nachrichten*, p. 397). Para W. RESS (*I and II Corinthians*, en *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, Londres, 1953, p. 1094), "los carismas propiamente dichos y la caridad; ésta es entonces examinada en su más alto grado.

5. *Rom.* V, 5; XV, 30; *Gal.* V, 22; *Col* I, 8; II *Tim* I, 7.

6. Cf. *Heb* VI. 5, γευσαμένος... δηνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος; H. LIETZMANN (*op. c.*, p. 68) habla de "fluido neumático"; H. D. WENDLAND (*op.*, p. 79): "el más alto don del Espíritu"; cf. H. SCHLIER (en *Hochland*, 1949, p. 235).

7. I *Sent.* dist. XVII, a. 1 y 4 P. L. CXCI, 1695-1660. Los teólogos han condenado demasiado severamente esta opinión de Lombardo, heredada de S. Agustín (*De Trin.* 15) y aplaudida por PREPÓSITO DE CREMONA. Cf. las justas observaciones de G. G. MEERSEMAN, *Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié?* en *Miscellanea Lombardiana*, Novara, 1957, pp. 165-174.

ην ἔχω, v. 1-3; διώκετε τὴν ἀγάπην (14,1) señalan que el cristiano es dueño de este amor, mientras que no podría serlo si el ἀγάπη fuese una persona. ¿Cómo conciliar esta posición inmanente y el carácter divino de la caridad? Hemos de referirnos a los textos anteriores de San Pablo que consideran el ἀγάπη fraterno como un don infuso[8], sobre todo en 1 Cor 8,3: Ninguno puede amar a Dios si primeramente Dios no le ha distinguido y amado. Así, la visión cara a cara en el cielo, que es el fruto de la culminación del amor al prójimo en la tierra, depende de la caridad anterior de Dios (1 Cor 13,12). Podemos, pues, concluir que la caridad fraterna depende esencialmente del amor que Dios concede al cristiano. Quizá sea ésta la enseñanza más importante del capítulo[9]. Así iluminados, las afirmaciones tan absolutas del Apóstol no ofrecen dificultad: La caridad divina por el hombre es la primera. Este ἀγάπη se extiende en el corazón del hombre (Rom 5,5), de donde mana, se ejerce hacia el prójimo[10]. Esta δύναμις no solamente brota y se difunde, sino que es una plenitud, radicalmente distinta, por tanto, del ἔρως platónico, que era deseo e indigencia. Digamos, pues, que el ἀγάπη en 1 Cor 13 es, estrictamente hablando, amor al prójimo, pero un amor cristiano, es decir, no salido de la carne ni de la sangre; es dado por Dios, y aún mejor, efecto y participación del amor por el que Dios "conoce",

8. I *Tes* III, 12; II *Tes* III, 5; cf. I, 3; II, 10.

9. Es mérito de los modernos el haber subrayado, empezando por M. SCHOLZ (*Eros und Caritas*, Halle, 1929, pp. 45, n. 2; 104-111) y sobre todo A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh, 1930, p. 120): "El *Agape* es en primera línea el amor que es propio de Dios. Su naturaleza es derramarse... Esta naturaleza divina se ha apoderado muy íntimamente del hombre. El cristiano vive en Cristo y Cristo vive y actúa en él. Este es acosado por el *ágape* de Cristo o movido por el Espíritu. La corriente de amor que se derrama en su corazón, se extiende sobre el prójimo... Este *ágape* no solamente no tiene nada de humano sino que es una emanación (*Ausfluss*) de la vida propia de Dios. Es este poder divino de amar la que es objeto del himno paulino". Lo mismo M. FUERTH, *Caritas et Humanitas*, Stuttgart, 1933, pp. 42-45.

10. La teología latina precisará: "Ex una eademque caritate Deum proximumque diligimus, sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum" (S. AGUSTÍN, *De Trinit.* VIII, 8; P. L. XLII, 953); pero, en lenguaje paulino, hay que decir que es Dios y Cristo quienes, en nosotros, aman a nuestro prójimo.

ama a los hombres; por esto su tendencia, su misma naturaleza, es el querer el bien del prójimo y ayudar a conseguirlo; por esto es tan generoso, universal y eterno. Por esto, finalmente, San Pablo no se preocupa de determinar el objeto preciso de este amor, insistiendo en su trascendencia y carácter absoluto. Lo que interesa es su origen y su causa: "Ser conocido por Dios", ya que ahí está la explicación de sus manifestaciones y sus formas de actuar. Si diversos textos del Nuevo Testamento, de acuerdo con la mentalidad semita, se inclinan tan exclusivamente sea por el amor divino, sea por el amor al prójimo, pudiendo hacernos pensar que son, si no antagonistas, por lo menos divergentes, en realidad, sus autores conocen un único amor, del que Dios vive y del que hace vivir a los creyentes[11]. Este amor es el ἀγάπη —teológico por definición y único por necesidad—, y nada se le opone tanto como la filantropía "laica" cuando se dirige al prójimo, ya que siempre tenemos ante nosotros el amor de Dios y de Cristo en el corazón del cristiano. La prueba es sencilla: Si ponemos como sujeto del ἀγάπη de 1 Cor 13 a Jesús, o al mismo Dios, esta caridad conserva las mismas propiedades y actividades: aún más: de forma más eminente se cumplirán en ellos[12]. En definitiva, el ἀγάπη fraterno no es una virtud moral, sino una realidad religiosa, una fuerza divina.

c) *Papel y actos de la caridad.* — La primera estrofa compara a los carismas con el *agape* desde el punto de vista de su utilidad o del provecho[1]. Los χαρίσματα, efec-

11. Cf. G. Salet, *Amour de Dieu, charité fraternelle,* en *Nouvelle Revue Théologique,* 1955, pp. 3-26.

12. Cuando S. Pablo da la χρηστότης como propiedad del ἀγάπη, sabe que es ante todo atributo divino, cf. Excursus II, 66. 383ss.

1 La problemática es estoica (se halla a menudo en Epicteto la cuestión τί ὠφελεῖ "¿para qué aprovecha ésto? y la respuesta οὐδὲν ὠφελεῖ, I, 24, 17; II, 19, 10; II, 24, 25; III, 1, 10), pero ante todo envangélica (*Mt* XVI, 26: Qué aprovecha al hombre ganar el universo; *Jn* VI, 63, la carne no aprovecha para nada), después paulina (I *Cor* XV, 14,19,32).

tivamente, se conceden πρὸς τὸ συνφέρον[2], es decir, para beneficio del prójimo, para la edificación de la Iglesia. Pero la caridad se aprecia en función de su poseedor. ¿Le es ventajosa? ¿Par qué sirve? Desde este punto de vista subjetivo, San Pablo sustituye al común συνφέρειν el verbo técnico ὠφελεῖν, que debe entenderse, según el uso, como útil, provechoso en el orden de la salvación[3]. Sin la caridad, los mayores dones espirituales no sirven para nada, no son de provecho, οὐδὲ ὠφελοῦμαι[4] Sólo puede tratarse de beneficio ante Dios, ya que la esterilidad examinada es la del suicidado, que no puede esperar nada en este mundo. El Apóstol tiene que referirse a la "recompensa" que el Señor ha condicionado siempre a las manifestaciones de la caridad[5], y con razón la teología católica elabora aquí la doctrina del mérito[6].

---

2. I *Cor* XII, 7. Este substantivo y el verbo συνφέρειν empleados siete veces en las dos cartas a los Corintios, están ausentes de las otras epístolas.

3. Este verbo es, en efecto, siempre usado en una acepción religiosa, en la circuncisión (*Rom* II, 25; cf. III, 1) en la piedad y en la Sagrada Escritura (I *Tim* IV, 8; II *Tim* III, 16; cf. *Heb* IV, 2; XIII, 9), del mismo Cristo (*Gal* V, 2).

4. El verbo, en la voz media, significa literalmente "No me he aprovechado de ello" es decid: No he ganado nada.

5. *Mt* V, 7, los misericordiosos alcanzarán misericordia; V, 46, no amando más que a los amigos, no se gana ningún μισθόν; XIX, 21, si alguien da sus bienes a los pobres, tiene un θησαυρόν en los cielos, etc. Cf. Bo Reicke, *The New Testament Conception of Reward*, en *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel ,Paris, 1950, pp. 195-206; W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, Munich, 1955; G. Didier, *Désintéressement du chrétien*, Paris 1955. En su homilía sobre el salmo CXXII, n. 10: *Letatus sum his quae dicta sunt mihi*, S. Agustín comenta así I *Cor* XIII, 3: "No hay ninguna cosa mayor que el amor. El es nuestra fuerza, y donde no hay amor, todo lo que se puede tener por otra parte no aprovecha para nada... No tengas, por el contrario, más que caridad, y, aunque nada tengas para dar a los pobres, ten amor en el corazón; no déis sino un vaso de agua fría, tendréis derecho a la misma recompensa que Zaqueo, que ha dado a los pobres la mitad de su patrimonio. ¿Por qué? ¿Uno ha dado poco y otro lo ha hecho con largueza; y el primero recibirá lo mismo? Sí, sin ninguna duda; desiguales son las facultades, pero igual es la caridad".

6. Es el Ambrosiaster, quien, en primer lugar ha glosado I *Cor* XIII, 3 por la noción de un mérito personal (P. L. XVII, 265; cf. 258).

No solamente las acciones más costosas carecen de valos sin el ἀγάπη, sino que el mismo que las realiza no es nada οὐθέν εἰμι[7]. Aquí la negación se refiere a la primera persona, con un énfasis singular, y no es sinónimo de inutiliad o de invalidez[8]. Hay que referirse a la fórmula de 1 Cor 1,30, en donde San Pablo declara a los corintios que *existen* en Cristo Jesús: "ἐστέ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ". De la misma manera, existen por la caridad; ἐν ἀγάπῃ y εν Χριστῷ son dos expresiones equivalentes del *ser* cristiano[9]. La caridad es el único *valor* religioso, el todo del cristianismo. Sin ella, el seudo-cristiano no hace nada de valor (v. 1), no gana nada para él mismo (v. 3), no vale nada (v. 2). Es inexistente, siendo οὐθέν εἰμι una declaración del no-ser: "yo no existo". Podemos, pues, considerar el ἀγάπη como el alma o la vida del creyente, en el sentido propio de la palabra *motus ab intrinseco*. Es la caridad fraterna la que anima al cristiano, es su principio de acción inmanente. Más profundamente todavía, siendo el *agape* participación del amor divino a los hombres, el "ser" cristiano está constituido por esta relación a Dios, por una parte, y al prójimo por otra[10]. Si no se puede "existir"

---

7. V. 2; la misma fórmula II *Cor* XII, 11; *Gal* VI, 3; PLATÓN, *Apol* 33*c*; 41*e*; EPICTETO, II, 24,29; cf. οὐδέν ἐστιν (*Act.* XXV, 11; I *Cor* VII, 19).

8. "Nullius sum pretii apud Deum" (Estius); cf. EPICTETO, IV, 8,25, εἰ ἄλλον περιμένω ἵνα με ὠφελήσῃ, ἐγὼ οὐδέν εἰμι.

9. Comparar II *Cor* V, 17, εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις; *Ef* I, 4 εἶναι... κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ; II, 17, κατοικῆται τὸν Χριστὸν... ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ. Se puede recordar la concepción aristotélica según la cual el hombre no realiza plenamente su ser, no lo actualiza, sino gracias a los demás: Amar es ser en acto (*Eth. Nic.* IX, 7, 1168*a* 3-9; X, 7, 1177*a* 31; cf. A. VOELKE, *Le problème d'autrui dans la pensée aristotélicienne*, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1954, pp. 261-262)?

10. S. TOMÁS comenta exactamente: "Nihil sum secundum esse gratiae" y "Recte comparatione utitur (cymbalum). Anima enim per charitatem vivit quae vivit Deo, qui est animae vita"; cf. *Jn* III, 14, y FR. RITTELMEYER, *Die Liebe bei Plato und Paulus (Symposion und Korintherhymnus)*, en *Archiv für Religionspsychologie*, Tübingen, 1914, I, pp. 10-44. "Si conviene de una manera propia y particular a la caridad ser paciente, sin envidia, sin temeridad, sin orgullo, sin ambición, sin impureza, sin amor propio, sin acidez, sin malas sospechas; si ella es incapaz de aprobar la injusticia, si ella es amor de la verdad, si soporta todo, la que cree todo, espera todo, sufre todo; si ella es la que cumple todos estos deberes, si es la que las

sin caridad, se "está" vitalmente en Cristo desde que se ama (cf. Jn 13,35); aquí tenemos cómo la moral cristiana no será otra cosa más que el desarrollo de este amor [11]; consistirá en vivir conforme a lo que se es.

San Pablo no describe esta actividad de modo abstracto ni por referencia a una ley escrita. Evoca como una libertad, una espontaneidad respondenciente. Quince verbos expresan algunas de estas manifestaciones concretas (v. 4-7). Se nota primeramente la conexión, tan a menudo mencionada, del amor al prójimo con la fe hacia Dios y la esperanza de la parusía, que son igualmente dones infusos [12]; después, la profunda afinidad del ἀγάπη con la verdad, ya que aquélla no puede dejar de alegrarse cuando ha encontrado la verdad (v. 6). El verbo ἀγαπᾶν, al significar un amor razonable esencialmente, nos hace comprender su prudencia, reflexión y circunspección [13], dando una medida perfecta a todas las actividades del fiel [14]. Desinteresada, únicamente puede favorecer la justicia e indignarse ante todo atentado al derecho del prójimo: es una de sus reacciones más acusadas [15]. Ya que se trata de un amor fraterno, precisamente el querer el bien del pró-

---

llena como debe, porque de otra manera se le atribuiría lo que convendría a otras virtudes, que se despojarían injustamente para embellecerla, es la última evidencia que sin la caridad todo es inútil para la salvación; y, por una consecuencia tan clara y tan necesaria, es manifiesto que la caridad es el principal fruto de los sufrimientos y de la muerte de Jesucristo" (J. J. DUGET, *op. l.*, pp. 312-313).

11. S. Juan CRISÓSTOMO, *III° Discurso contra los adversarios de la vida monástica*, 14 muestra que esta caridad, que va hasta el sacrificio total de sí, está exigida también, al igual que en los monjes, en los simples cristianos.

12. V. 13; cf. I *Tes* I, 3; III, 6; V, 8; II *Tes* I, 3; III, 5.

13. Cf. el comentario sobre οὐ περπερεύεται y πάντα πιστεύει: el amor divino al prójimo orienta el juicio sobre el prójimo, en el sentido de lo verdadero; también los teólogos relacionarán la felicidad de los misericordiosos al don de consejo, cf. S. TOMÁS, I-II, *q.* LXIV, *a.* 3, ad 2m.; II-II *q.* LII, *a.* 4.

14. Esta afinidad de la caridad con la templanza se expresa sobre todo por el control de la cólera (οὐ παροξύνεται; cf. la felicidad de los pacíficos)su horror a toda indecencia (οὐκ ἀσχημονεῖ), tanto como las diversas manifestaciones del orgullo, de la vanidad y de la ambición (οὐ φυσιοῦται).

15. οὐ ζηλοῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς οὐ λογίζεται τὸ κακόν, οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ. Sobre la conexión entre la caridad fraterna y lo que llamamos hoy la virtud de la religión, cf. *supra*, p. 14ss.

jimo sólo se comprende cuando se le hace justicia. Todo este comportamiento lleva el sello de la nobleza, así como el de la delicadeza y dulzura (χρηστεύεται); pero el dinamismo del *agape* en todas sus realizaciones prácticas se muestra principalmente en la magnanimidad y energía [16], de tal forma que el caritativo, según San Pablo, da la impresión de un triunfador a quien ninguna dificultad u oposición se resiste. El ἀγάπη en acción es el despliegue de una fuerza divina que somete las pasiones y los sentimientos del hombre [17], para orientarlos al beneficio del prójimo. Parece que solamente se vive gracias a este amor (cf. Gál 5,13).

Son solamente algunos ejemplos de actos virtuosos suscitados o controlados por la caridad, pero, según el pensamiento del Apóstol, parece claro que lo que no sale de este amor carecerá de valor [18], y hubiera podido ya escribir que el amor fraterno es el resumen de la Ley o un lazo de la perfección [19]. Según este papel dinámico y universal del

---

16. μακροθημεῖ, πάντα ὑπομένει. Se marcará el mismo carácter del ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, *Rom* VIII, 35ss., donde la fortaleza, paciencia y perseverancia van a la par.

17. Cf. H. PREISKER, *Die Liebe im Urchristentum und in der alten Kirche*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1923-1924, páginas 272-284.

18. El esquema de algunos actos de la caridad (vv. 4-7) debe ser interpretado en función de los vv. 1-3: Puesto que sin amor nada tiene precio ni sentido, por tanto la caridad lo valoriza todo. E. LEHMANN, A. FRIDRICHSEN (en *Theologische Studien und Kritiken*, 1922, pp. 63ss.) unen el αγάπη, principio interior y único de las virtudes, a la concepción estoica de la προαίρεσις o ἡγεμονικόν ἡ λογικὴ δύναμις. Pero sería preciso más bien pensar inmediatamente en el *pneuma* filoniano (cf. A. LAURENTIN *Le Pneuma dans la Doctrine de Philon*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1951, pp. 390-437). En realidad, las morales judía y griega no conocen más que una multitud de virtudes simplemente unidas. La orginalidad de S. Pablo, haciendo del *ágape* la fuente y el resumen de todas las virtudes, es la de constituir este conjunto de cualidades en una unidad orgánica, y de someter lo moral a lo teologal (cf. A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im N.T.*, Münster, 1936, pp. 158-170). De la comparación entre el amor platónico y paulino resultaría el enfrentamiento de dos tipos de cultura siendo una estética, individualista, contemplativa, siendo otra la ética, social, activa (Fr. RITTELMEYER, *l. c.*, p. 26).

19. *Rom* XIII, 8-19; *Gal* V, 14; *Col* III, 14. S. JERÓNIMO: "*Cunctarum virtutum mater est caritas*" (*Ep* LXXXII, 11). Designando la caridad como forma y madre de todas las virtudes (II-II, q. XXIII,

ἀγάπη en la vida moral, se puede definir al cristiano paulino sólo por la caridad: el cristiano es un hombre que ama al prójimo. Tres rasgos son los más característicos: el sentido del honor y de la grandeza, una dulzura llena de delicadeza y de tacto, y, por fin, una voluntad de discreción y de medida en todas las cosas. Mientras que los carismáticos son esencialmente ruidosos y a menudo intempestivos, el caritativo es silencioso y paciente; y es así como consigue el cielo. La agitación de la tierra cesará, las lenguas enmudecerán, pero la caridad contemplará a Dios sin palabras, o más exactamente es Dios quien iluminará, y el elegido será pura receptividad de esta luz y de este amor.

d) *Caridad y visión beatífica.*—Sabíamos ya por la semántica que la "caridad" era en sí misma un amor perseverante [1], y por las epístolas a los Tesalonicenses y 1 Cor 2,9, que el ἀγάπη era escatológico; pero la tercera estrofa del himno al amor fraterno añade una nueva luz. Es un comentario a la afirmación: "La caridad no disminuye nunca"; no quiere decirse que sea imperecedera aquí abajo, puesto que la Iglesia de Efeso será reprendida por haberse relajado en su amor inicial [2], y al fin de los tiempos

---

a. 8), los teólogos expresan adecuadamente el pensamiento del Apóstol: Atrayendo a todo acto virtuoso bajo su dominio y orientándolo hacia su fin propio, la caridad es la inspiradora y el motor de toda la conducta cristiana (*De carit.*, a. 3). Pero hay que precisar que según I *Cor* XIII, es el amor del prójimo el que tiene el papel de especificación y de finalización de las más diversas virtudes. Cf. Th. DEMAN, *La charité fraternelle comme forme des vertus*, en *La Vie Spirituelle*, 305; 1946, pp. 391-404.

1. Cf. *Prolégomènes*, pp. 44, 86, 93, 112-118, 136, 140, 202, y sobre todo *Cant.* VIII, 7: "No pueden aguas copiosas extinguirlo ni arrastrarlo los ríos".

2. *Ap* II 4. ABELARDO (*Sic et Non*, 138; P. L. CLXXVIII, 1574-1582) comentará de una manera impresionante: "Caritas nunquam excidit " por "nunquam amittatur": Una vez que se posee la caridad, no podemos perderla. Pero ya HUGO DE SAN VÍCTOR (*De Sacram.* II, 13,11; P. L. CLXXVI, 539-545 observaba que se hacía un cambio indebido del plano de la esencia al de la existencia: El que ha sido bueno, "El que ha nacido de Dios no puede pecar"; pero el presente οὐ δύναται ἁμαρτάνειν significa que el convertido, una vez hecho hijo de Dios, no puede continuar su vida de pecado; por eso, S. Juan

la caridad de un gran número se enfriará (Mt 24,12); sino que, como ya hemos dicho expresamente, el amor del prójimo permanece en el otro mundo, o más bien, siendo una realidad propia al eón celeste ya participado aquí abajo, por su propia naturaleza subsistirá en la época del τέλειον (v. 10). Sin embargo, nos preguntamos si permanece como amor fraterno o si se modifica de alguna manera en el cielo. En efecto, para subrayar esta duración, San Pablo describe la evolución del conocimiento humano, desde el niño al hombre maduro, y después el carácter efímero del conocimiento religioso carismático (gnosis y profecía), para terminar —abolidas todas estas ciencias pasadas y presentes— con la visión facial de Dios[3]. La dinámica del pensamiento exige cierta equivalencia entre la ἐπίγνωσις celeste (v. 12) y el ἀγάπη indefectible (v. 8). Pero ¿cómo concebirla? Primeramente, en el sentido de que la caridad hacia el prójimo es el camino de la salvación, la vía perfecta (12,31), y que, por consiguiente, permite concluir: Quien ama a su hermano verá a Dios[4]. Además, el que practica la caridad es el auténtico cristiano (v. 1-3) y, por tanto, tiene la promesa de la vida eterna. Todo lo que ejecute como tal le será "útil" y será recompensado con el único tesoro que Dios reserva a los que ama. Además, el ἀγάπη dirige todas las virtudes, huye del mal y practica el bien (v. 4-7), principalmente las obras de misericordia, que, según la declaración del Señor[5], nos introduce en su sociedad. Al final del camino solamente permanece

---

escribe su Epístola (II, 1) para que los lectores no cometan más pecados, ἵνα μὴ ἁμάρτητε (aoristo).

3. Pocos textos son tan claros respecto al carácter efímero o provisorio de la vida terrestre. Fe y esperanza son virtudes de *interim;* sólo la caridad perdura. Gracias a ella se "reconocerá" a Dios a quien se alcanza aquí abajo por la fe en Cristo, por consiguiente de otro modo, infinitamente superior. Comparar *Act* IX, 1-9 (Pablo, cegado, que reconoce a Jesús); *Gal IV*, 9: "Ahora que habéis conocido a Dios, o mejor, habéis sido de Dios conocidos".

4. Así está la diferencia más profunda con los carismas. Podríamos decir que S. Pablo juzga los dones espirituales según esta pregunta que S. Bernardo solía preguntar: *Quid haec ad aeternitatem?*

5. *Mt.* XXV, 31. Se observará que, según el contenido de la parábola, los elegidos solamente se darán cuenta después de su muerte, que han amado a su prójimo *propter Deum.*

la caridad (v. 8ss) y la visión (v. 12). Tenemos, por tanto, que concluir diciendo que, por lo menos, el *agape conduce* a la felicidad, la dispone y la merece: por añadidura, lo mismo que en la tierra el amor fraterno se alegraba y aclamaba toda verdad, no puede suceder que permanezca impasible ante la primera Verdad, descubierta en su plena luz, sin alabarla desde lo más profundo. Hay, pues, un lazo intrínseco entre el amor y el conocimiento, ya que el amor lo favorece y dispone inmediatamente. Pero el v. 12 —así como 8,3— precisa que el conocimiento del bienaventurado[6] es del mismo tipo que el mismo conocimiento divino, y sabemos que éste es un conjunto de conocimiento y amor. De aquí deducimos que la "visión beatífica" está llena de amor, como el fruto supremo del amor fraterno, el desarrollo de una amistad. Hay que entender, pues, con toda su fuerza la expresión "el ἀγάπη no terminará nunca". Permanece eternamente en la visión divina.

Esta doctrina es de una importancia considerable, ya que representa en la historia de las religiones una revolución. Toda religión, en efecto, tiende a alcanzar y a unirse con Dios. Así, el gnosticismo helenístico identificaba el conocimiento con la piedad[7], buscando alcanzar a Dios gracias a la cultura intelectual, las especulaciones esotéricas y el culto a los misterios. La gnosis era simplemente "la aspiración del alma que desea llegar a la feliz contemplación del mundo suprasensible y de su belleza[8],

---

6. Quizá es mucho decir que la contemplación de Dios es el acto de la caridad en el cielo, cf. H. SCHOLZ, *op. c.*, pp. 104-111; A. KRONER, *A Meditation on I Cor* XIII, en *Anglican Theological Review*, 1948, pp. 216-218.

7. Cf. Chairemon, en PORFIRIO, *De abst.* IV, 6; *Corp. hermét.* I, 22,27; IX, 9; X, 21, etc. Paralelamente la ἄγνοια es un mal, incluso una maldad (*Act* XVII, 30; I *Cor* XV, 34; *Ef* IV, 17ss.; I *Pe* I, 14; cf. FILÓN, *De ebr.* 154ss.; *De somn.* I, 114). Cf. BULTMANN, art. ἄγνοια en G. KITTEL, *Th. Wört*, I, 117-120.

8. A. NYGREN (*op. c.*, p. 122; cf. pp. 113ss.) ha señalado este punto (cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932) e identifica *eros* y *gnosis*. Lo que nosotros concederemos gustosos si se comprende por *gnosis* una mezcla de conocimiento y sensibilidad mística (cf. nuestro comentario de VIII, 1): "La actividad propia del amor místico, es una búsqueda ardiente, una apetencia hacia un objeto apasionadamente deseado, que no se distingue totalmente antes de haberlo conseguido, y que una vez distinguido

y, sobre todo, alcanzar la inmortalidad; es una δύναμις que aparta de la muerte y diviniza. Pero San Pablo rechaza radicalmente este camino especulativo y esta aspiración del eros egocéntrico e impurificado, sustituyéndolo por la caridad fraterna, y afirmando —era la enseñanza de Jesús— que la visión divina se obtiene por un amor sincero, práctico, al prójimo.

Esto sólo puede ser bien comprendido en función de la predestinación de los creyentes a ser asimilados al Cristo glorioso (Rom 8,29). Pero, por un lado, no sabríamos alcanzar esta meta sin asamejarnos al modelo de la caridad fraterna, que es Cristo en la tierra (Jn 13,34); por otro lado, esta caridad de Cristo es la del mismo Dios, y el discípulo —al amar a los hermanos— no hace otra cosa que vivir en la tierra con este amor celeste; es ésta exactamente la razón por la que se nos asegura la continuidad de la vida en caridad en el cielo[9]. En resumidas cuentas, si el amor fraterno no perece, es porque tiene la misma naturaleza que la vida eterna.

XII. *La caridad, virtud universal.* 1 Cor 16,14: "Πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω. Que todas vuestras obras sean hechas en caridad".

El Apóstol ha terminado su epístola. Antes de dar algunas recomendaciones prácticas, concluye con dos exhortaciones. La primera, muy insistente, es una llamada

—y entonces solamente— puede ser adorado... Un goce, lleno de alegría, forma su verdadera perfección" (E. UNDERHILL, citado por R. BULTMANN, *Aimer son prochain, commandement de Dieu*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1930, p. 232).

9. Santo TOMÁS comenta: "Amor est vis unitiva, et omnis amor in unione quadam consistit. Unde et secundum diversas uniones, diversae species amicitiae a Philosopho distinguuntur. Nos autem habemus duplicen conjunctionem cum Deo. Una est quantum ad bona naturae... Alia quantum ad beatitudinem, in quantum nos hic sumus participes per gratiam supernae felicitatis, secundum quod hic est possibile, speramus etiam ad perfectam consecutionem illius aeternae beatitudinis pervenire et fieri cives coelestis Jerusalem".

a la virtud de la fortaleza: Sed vigilantes, como soldados siempre dispuestos a resistir a los ataques del enemigo[1]; resistid[2], sed viriles[3], desarrollad vuestra energía[4]. Estos cuatro imperativos, que tienen el acento de órdenes militares, casi son duros. Pero en seguida se matizan y completan por la invitación a amar, aunque estemos tentados a tomar ἐν ἀγάπῃ γινέσθω en un sentido más psicológico que teológico[5]. Pero este v. 14, que es la conclusión moral de toda la carta, no puede interpretarse en función del contenido de la epístola. Sin embargo, son posibles dos interpretaciones: o bien el Apóstol opone a la fortaleza de espíritu contra los peligros exteriores (v. 13) la caridad en sus relaciones fraternas, y entonces evocaría los efectos de concordia y de edificación del ἀγάπη en el seno de la comunidad (8,1); o bien entiende ἐν ἀγάπῃ en su acepción más general: que todas vuestras obras, por extrañas que sean, personales o colectivas, se hagan con espíritu de caridad; sería una referencia al c. 13, a la "vía" por excelencia entre todas[6]. Esta segunda interpretación, sin excluir la primera, parece preferible; es la más comprensiva, la más teológica —armonizándose con ἐν τῇ πίστει del v. 13—, y se refiere más de cerca a la última enseñanza sobre la caridad, fuente de todas las virtudes.

---

1. γρηγορέω, cf. I *Mac* XII, 27: "Ordenó Jonatán a los suyos velar y estar sobre las armas, prontos a entrar en batalla durante la noche"; I *Tes* V, 6,10.

2. στήκω; *Rom* XI, 20: οὐ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας; I *Cor* X, 12; II *Tes* II, 15.

3. ἀνδρίζω (*hab. N.T.*), cf. I *Mac* II, 64, τέκνα, ἀνδρίζεσθε καὶ ἰσχύσατε ἐν τῷ νόμῳ.

4. κραταιόω. Este crecimiento es el de Jesús y el de Juan Bautista que llegan a la edad adulta (*Lc* I, 80; II, 40).

5. Sto. TOMÁS comenta demasiado ampliamente: "Omnia debent referri ad finem charitatis, sc. ut fiant propter Deum et proximum"; lo mismo ESTIUS.

6. Sobre ἐν ἀγάπῃ, cf. I *Cor* IV, 21. M. GOGUEL traduce: "Que todas vuestras acciones sean inspiradas por la caridad" (*Le Nouveau Testament*, Paris, 1929); J. HÉRING, "πάντα ὑμῶν no puede significar otra cosa que *todo lo que viene de vosotros*, es decir todo lo que emana de vosotros" (p. 153). J. WEISS relaciona el giro τὰ κατ' ἐμέ (*Col* IV, 7).

XIII. *La caridad apostólica de Pablo*. 1 Cor 16,24: "Ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησου. Mi amor está con todos vosotros en Cristo Jesús"[1].

Si el saludo final es una tradición epistolar constante[2], la forma que toma aquí es excepcional. Después del último deseo divino (χάρις, v. 23), San Pablo menciona su propia persona. Numerosos comentadores muestran esta declaración de amor insólito y dan al ἀγάπη un matiz afectivo acentuado. Es cierto que el Apóstol, olvidando los defectos, las discordias, los celos, los escándalos de sus hijos, quiere señalar la fidelidad de su adhesión. ¿Por qué no lo manifestaría por φιλία (cf. φίλημα, v. 20)? Sería necesario, de todas formas, poner este último versiculo aparte, como un *post-scriptum*[3].

En realidad, San Pablo termina felizmente esta epístola, que constituirá en lo sucesivo el lugar teológico del *agape*, haciendo de él una última mención. Pero al añadirle el posesivo μου la designa particularmente como caridad apostólica, la del fundador de la Iglesia y padre de los neófitos de Corinto. Aún más, no la separa de la χάρις τοῦ κυρίο Ἰησοῦ (v. 23). Su ἀγάπη es el de 2 Cor 6,6, la de un apóstol, que, habiéndola recibido del Señor, la manifiesta y la comunica. Desde ahora uniremos ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ a ἀγάπη μου: Este amor que os demuestro es el del mismo Señor; siempre que no sea necesario limitar demasiado su sentido, "en Cristo" puede ser una definición de los creyentes y aun de su relación común: Mi unión de caridad con cada uno de vosotros se realiza en Cristo, lazo vivo —en cuanto es fuente— de toda comunicación espiritual en la Iglesia[4]. Nos sentiríamos tentados a dar al

---

1. μου, *om* A, 1739, ψ.

2. Cf. O. Roller, *Das Formular der paulinischen* Briefe, Stuttgart, 1933.

3. J. A. T. Robinson (*Traces of a Liturgical Sequences in* I *Cor* XVI, 20-24, en *The Journal of Theological Studies*, 1953, pp. 28-41) considera los vv. 22-23 como una cita litúrgica, y el v. 24 como la propia conclusión personal del Apóstol.

4. Cf. Bengel: "Apostolus amore divinitus accenso non modo eos, qui se Pauli esse dixerunt, sed omnes Corinthios amplexatur in

ἀγάπη su acepción clásica de estima y de honor. A pesar de todas las miserias o deficiencias de la comunidad de Corinto, el Apóstol no demuestra ningún desprecio o desdén. Al contrario, hace un esfuerzo para manifestarles su adhesión respetuosa y pietista.

XIV. *La caridad pastoral de San Pablo.* 2 Cor 2,4: "ἔγραψα ὑμῖν... οὐχ ἵνα λυπηθῆτε, ἀλλὰ τὴν ἀγάπη ἵνα γνῶτε ἣν ἔχω περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς. Os escribo en medio de una gran tribulación y ansiedad de corazón, con muchas lágrimas, no para que os entristezcáis, sino para que conozcáis el gran amor que os tengo".

Este versículo está inscrito en un pasaje lleno de dificultades. Por una parte, hace alusión a acontecimientos que no conocemos directamente; por otra, San Pablo está preso de una emoción fuerte y no sabe cómo evitar el herir la susceptibilidad de los corintios, aunque su estilo embarazado signifique más una afectividad turbada que un pensamiento claro. Podemos reconstruir los hechos así: Con ocasión de de un viaje de Timoteo a Corinto, y sin duda como consecuencia de alguna torpeza de éste, los fieles se han rebelado contra la autoridad del Apóstol, o por lo menos han dado pruebas de un espíritu turbulento e indisciplinado. San Pablo pensó en dirigirse allí y castigarlos, pero, para no empeorar la situación tomando medidas extremas, renuncia al viaje (v. 13). Ha escrito, sin embargo, una carta dura y sin miramientos (aoristo ἔγραψα) y la ha confiado a Tito. Este trae buenas noticias al Apóstol. La severa misiva ha producido buenos frutos, y Pablo da rienda suelta a su gozo, mientras busca apaciguar definitivamente los espíritus (2 Cor).

También el v. 4 quiere justificar ante la comunidad de Corinto el hecho de que San Pablo no haya ido en persona, y el tono tan rudo de la carta. Dos ideas complementarias dominan: En cuanto se trata de los fieles, el Após-

---

Christo Jesu". M. Goguel traduce: "Yo os amo a todos en la comunión de Cristo Jesús" (*o. c.*).

tol ha querido evitar todo exceso. Si hubiera ido a Corinto, hubiera sido una visita muy dolorosa, la de un juez (cf. 1 Cor 4,21), y sus relaciones con los fieles no hubieran tenido la confiada alegría que quieren mantener[1]. Ha preferido escribir. Ciertamente esta carta no podría dejar de ser dura, y ha afligido a los fieles. Pero San Pablo aclara que no tenía como finalidad el dejarles tristes[2], y por esto no la ha redactado movido por la cólera, devolviendo λύπη por λύπη. Al contrario, la ha escrito en la angustia y llorando. Lo que pretendía era mostrarles su caridad.

El acento del versículo se marca al final τὴν ἀγάπη ἵνα γνῶτε. Los comentadores señalan la inversión, altamente significativa, de colocar ἀγάπη antes de ἵνα[3]. La conducta y la misma carta de Pablo deben manifestar a los corintios el insigne amor que les profesa[4]. La demostración es más afectiva que lógica, y se alcanza cuando sabemos leer entre líneas. ¿De qué modo la ausencia de palabras duras puede ser signo de una particular inclinación? No se trata de afecto humano, y todavía menos de un "amor tierno", como demasiados exegetas lo comprenden[5], sino de esta caridad, que es la de Dios y Cristo, que busca la conversión de los culpables, afligiéndose del mal del prójimo y alegrándose de su bien (v. 3; 1 Cor 13,6-7), pero que no duda en ocasionar algún daño si la salvación de las almas lo requiere (2 Cor 12,15). En este caso, es la severidad el criterio de un auténtico ἀγάπη *fons verae correptionis* (Bengel).

En este sentido, el artículo delante de ἀγάπη tiene el el valor de un demostrativo: "para que conozcáis qué clase de amor..." —benevolente, desinteresado, de alta estima espiritual (cf. 1 Cor 16,24)— yo os muestro[6]. Siendo la

---

1. χαρά, χαίρειν (v. 3), ὁ εὐφραίνων με (v. 2). Cf. εν λύπῃ (v. 1), λυπῶ ὁ λυπούμενος (v. 2), λύπην σχῶ (v. 3), λυπηθῆτε (v. 4).
2. Cf. VII, 9, ἀλλ' ὅτι ἐλυπηθῆτε εἰς μετάνοιαν.
3. Cf. *Gal* II, 10, τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν.
4. Cf. *Jn* XVII, 23, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι... ἠγάπησας αὐτοὺς; *Ap* III, 9.
5. Cf. nuestro comentario sobre I *Cor* IV, 21 (*supra*, pp. 43ss.).
6. ἔχειν ἀγάπην, como I *Cor*. XIII, 1-3.

caridad un afecto que se manifiesta dando pruebas, la correlación entre ἵνα γνῶτε y ἀγάπην ἔχω es una consecuencia. Pero el Apóstol precisa que su amor por los corintios es extraordinario. ¿En qué sentido? Περισσοτέρως puede significar excepcional: San Pablo amaría a los corintios particularmente, de modo privilegiado (2 Cor 1,12); y es cierto que muchas veces les ha manifestado su predilección[7], aunque a título de padre. Pero no parece que esta *caridad apostólica* haya sido mayor hacia la comunidad de Corinto que para con la de Efeso o Filadelfia, por ejemplo, aunque las particulares dificultades que los convertidos de Corinto le han dado hayan podido suscitar una amistad sobrenatural más profunda[8]. Puede ocurrir además que el énfasis sea simplemente una hipérbole. Parece preferible, no obstante, dar a περισσοτέρως el matiz de: desbordante, sobreabundante (7,15; 12,15?; cf. 1 Tes 3,12) en armonía con el contexto, y recordada por el verbo γνῶτε: Mi comportamiento estaba inspirado por la caridad que tengo en el corazón, que se manifiesta en vosotros como una fuente que desborda y expande. Considerad mi carta como una expresión de mi ἀγάπη, que no podía contenerse.

XV. *La misericordiosa caridad de la Iglesia.* 2 Cor 2,8: "Διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπη. Por eso os ruego que públicamente le ratifiquéis vuestra caridad".

Según 7,12, parece ser que un miembro de la comunidad de Corinto ha manifestado su indisciplina e incluso se ha atrevido a injuriar a Timoteo, el representante del Apóstol. Este no ha querido darse por enterado de la ofensa personal, pero tenía que proclamar una severa carta para mantener su autoridad (2,4). Ahora que el "ofensor" se ha arrepentido, San Pablo pide a la Iglesia que le conceda el perdón (v. 10). ¿De qué forma?

7. Cf. I *Cor* IV, 15; IX, 2; XVI, 24; II *Cor* III, 2; VI, 11; XI, 11; XII, 15.

8. Tales no eran los sentimientos de Apolo, I *Cor* XVI, 12.

La expresión κυρῶσαι ἀγάπη —extraña, ya que une un término jurídico a la noción de amor— es difícil de traducir. Κυρόω significa "dar fuerza de ley, hacer válido, sancionar, ratificar"[1]. Ya anteriormente San Pablo la había empleado así: "El testamento legitimado, con ser de hombre, nadie lo anula, κεκυρωμένην διαθήκην (Gál 3,15). Pero, en sentido derivado, este verbo significa "dictar un decreto, hacer prevalecer una decisión"[2]; más ampliamente, "cumplir, realizar, hacer efectivo"[3].

Si tomamos κυρόω con el sentido metafórico restringido, leeremos: Haced prevalecer la caridad. San Pablo exhorta al conjunto de la comunidad a que manifieste su bondad para con el ofensor; en lugar de castigarlo o de declararle el ostracismo, y por miedo a que se vea sumido en una tristeza excesiva (v. 7), los cristianos han de manifestarle su benignidad y misericordia.

Pero esta interpretación no considera ni la acepción exclusivamente jurídica de κυρόω en la Biblia[4], ni el contexto. Parece ser que un "decreto" ha sido dictado contra el revoltoso y sea de excomunión. Los manuscritos de

---

1. Demóstenes, *C. Lept.* XX, 93: "Vosotros ejercéis, Magistrados, un derecho general de confirmación". Andócido, *Sobre los misterios*, I, 85: "Las leyes que se confirmó fueron anunciadas en el Poecilo". Heródoto, VI, 130: "Así se encontró ratificada la boda". Appión, *Guerra civ.* I, 29: εἰ κυρώσειε τὸν νόμον ὁ δῆμος; P. M. Freser, G E. Bean, *The Rhodian Peraea and Islands*, Oxford, 1954, p. 28, r.º XVI, 24. Tratado de alianza entre Rodianos y Hieraptianos: κυρωθείσας δὲ τὰς συμμαχίας καὶ τῶν ὅρκων συντελεσθέυτων κατὰ τὰ γεγραμμένα (M. Guarducci, *Inscriptiones creticae*, III, 3,3,1.7 ;Syll II, 581); κυρωθείσας δὲ τᾶς συνήκας (1.86; cf. 98). *Pap. Haun*, XI, col. 3; 3,7.

2. Esquilo, *Suppl.* 603; *Choéph* 874 (κεκύρωται τέλος, la salida está decidida); *Perse*, 227 (pronunciar una opinión); Eurípides, El. 1069 (detención de muerte); Heródoto, VI, 86, 110; VIII, 56 (tomar una decisión).

3. Platón, *Rep.* X, 260*e*: el genio ratifica, ejecuta el destino que el alma había escogido; *Gorg.* 451*b*: el cálculo es una de las artes que obran por la palabra; Esquilo, *Eum* 581, 539: poner en regla un negocio (κυρ. δίκην); Aristófanes, *Thesm* 369: "Zeus todopoderoso, ojalá ratificases mis deesos"; IV *Mac* VII, 9. "Por tu constanncia... has confirmado los discursos de la filosofía". Cf. Κύριος con el sentido de "obligatorio" (I *Mac* VIII, 30).

4. *Gen* XXII, 20; *Lev* XXV, 30; *Dan* VI, 9; (Sept).; cf. *Carta de Aristeo*, 27.

Qumrân, tan manifestativos de la constitución jerárquica de una comunidad judía del siglo I, muestran que tal medida no era excepcional. Así, San Pablo exhortaría a los corintios a extender una orden que anularía la precedente y reintegraría al culpable a la vida fraterna de comunidad [5]. ¡Tomad una decisión caritativa para con él! Κυρῶσαι, por tanto, no querría indicar solamente una medida inspirada por el ἀγάπη, sino más bien un acto oficial. Habría que comentarlo, por una parte, en 1 Tim 1,5, τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη [6]: La legislación y la autoridad de la Iglesia —lo mismo que la vida personal de cada cristiano— son dirigidas por el espíritu de amor, por la benevolencia y la misericordia, que no tiene en cuenta el mal (1 Cor 13,5); por otra parte, en el lenguaje de los papiros Κυροῦν, en efecto, es constantemente empleado en la "confirmación" de una transacción con el gobierno, y casi nunca aparece en los contrarios privados [7]. Son el prefecto, el estratega, el basilicográmmato o la βουλή, aun la misma divinidad los que son responsables de esta decisión o de esta "garantía" [8]. Por esto, bien se trate de una deuda, del alquiler de una propiedad o de una tasa cualquiera, la κύρωσις está siempre rodeada de un formalismo jurídico, o, por lo menos, de cierta publicidad [9]. Así, esta respuesta a un oráculo solicitado por

5. Así F. Godet y H. Windisch, contra A. Plummer.

6. Cf. Bengel: "Majestas regiminis et disciplinae ecclesiasticae sita est in amore".

7. *P. Ryl* II, 97,11 y 13 (cf. *introd.*, p. 65); 123, 1 y 8; 427 frag. 15,16,35; IV, 588,20; *P. Hib.* II, 196,10 Tucídides, VIII, 6,9, ἡ ἐκκλησία... κυρώσασα ταῦτα διελύθη; Polybe, I, 11,1, καὶ τὸ μὲν συνέδριον οὐδ' εἰς τέλος ἐκύρωσε τὴν γνώμην. Cf. sin embargo *P. Fouad.* XXXI, 9 (144-45 de nuestra era) un contrato ratificado por Corelianos (ἐκυρώθη ὑπό).

8. Aristóteles (*Cont. de Atenas*, XLVII, 2) asigna a los poletes o vendedores el papel de hacer todas las adjudicaciones del Estado, poner en venta la explotación de las minas y el arrendamiento de los impuestos, luego de salir fiadores (καὶ κυροῦσιν) respecto al adquisidor, de las minas vendidas, de las que son explotables, etc. Cf. Fr. Pringsheim, *The Greek Law of Sale*, Weimar, 1950, p. 97.

9. *P. Land.* III, 1157 verso, p. 110; *Pap Karanis*, 364,5; B.G.U. IV, 1038,22; *P. Amh.* II, 97,14 y 17; *P. Petr.* II, 44; *P. Tebt.* II, 294,16 y 21; *P. Oxy.* XIV, 1633,22, κυρωθεὶς διαγράφω. En una lista de compras

una mujer el año 6 de nuestra era: ὑπόδειξόν μοι καὶ κύρωσόν μοι τοῦτο τὸ γραπτόν[10]. Sería esta significación la adoptada por la Vulgata: "ut *confirmetis* in illum charitatem": San Pablo pide para el ofensor un acto que sea como una promulgación adecuada a este ἀγάπη, que es la vida y razón de ser de la Iglesia[11].

Esta manifestación de la caridad se hace bajo la forma de remisión de pena. También aquí la fórmula apostólica tiene paralelos papirológicos. En una hoja de transacciones del fin del siglo I, cierto Longinos tiene que conseguir de un funcionario idóneo una disminución de la tasa de los bienes inmuebles[12]; κυρωθῆναι τὸν ὑπόλογον significa, bien hacer reconocer definitivamente la tierra como improductiva y, por lo tanto, con una tasa reducida, bien obtener una confirmación definitiva de la deducción. Κυρόω es otorgar una categoría más favorable a la deuda que tenemos.

Sea como fuere, escribiendo κυρῶσαι ἀφάπη, el Apóstol insiste en la decisión oficial de la Iglesia, que tiene el poder de jurisdicción y la validez del perdón: La comunidad "muestra" su caridad con el culpable y le condona toda la deuda. El caso es semejante a la excomunión jurídica del incestuoso (1 Cor 5,1-5).

---

y de pagos de las cargas sacerdotales (ἱερευτικαὶ τάξεις) el *P. Bour.* XLI*a*, 40 designa por κυρώσω el nombre oficial a tal cargo. El funcionario competente da como una especie de investidura.

10. U. WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Leipzig-Berlin, 1912, I, 122,5. Comparar HEBERDEY, *Forschungen in Ephesos*, Vienne, 1912, II, 54, κατὰ τὸ κυρωθὲν ψήφισμα; D. MAGIE (*Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950, pp. 641,1504) comprende que el decreto ha sido sancionado, ratificado por el gobernador romano. Pero J. H. OLIVER (*The Roman Governor's Permission for a Decree of the Polis*, en *Hesperia*, 1954, p. 166) traduce: "Decree formally passed"; la decisión de la asamblea no tiene necesidad de la aprobación o del consentimiento de la autoridad romana, satisfaciendo todas las condiciones de validez; próxima a aparecer, tiene la fuerza de ley; cf. P. MICHAEL, XL, 27; XLI, 51.

11. Se puede igualmente considerar como jurídicas ἐπιτιμία (v. 6) y δοκιμή (v. 9).

12. *P. Philad.* XXXII, 3; cf. *P. Princeton*, II, 77,14, κυρομένην γῆν.

XVI. *La constricción de la caridad.* 2 Cor 5,14: "ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς.. La caridad de Cristo nos constriñe, persuadidos como estamos de que, si uno murió por todos, luego todos son muertos".

A lo largo del elogio de su función apostólica, San Pablo se ve obligado a contestar a una acusación de locura, frecuente en los judíos cuando no comprenden una doctrina demasiado elevada y, sobre todo, demasiado espiritual[1]: ¡Es un exaltado! El Apóstol está de acuerdo en que su entusiasmo y el fervor de su celo son extremos, pero precisa: "si hacemos el loco, es por Dios"[2]; y declara que, una vez conocido el hecho de Cristo y de su amor, es imposible guardar una medida humana en el pensamiento y en la conducta (1 Cor 3,18; 4,10). Ya nada podemos considerar desde el punto de vista de la carne, κατὰ σάρκα (v. 16). ¡Sólo existe el ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ!

Es normal que, con un genitivo de persona, el ἀγάπη designe el amor propio de esa persona[3], y, por consiguiente, τοῦ Χριστοῦ representa un genitivo subjetivo[4], y como tal lo emplea San Pablo[5]; pero el contexto, sobre todo el v. 13, sugiere un genitivo objetivo: la caridad para con Cristo[6]. En realidad ,este mismo texto, la concepción paulina del ἀγάπη, y sobre todo 1 Cor 13, muestra que no podemos de ninguna forma separar estas dos concepciones sin caer en el peligro de un contrasentido[7]. Abogando por una clasificación gramatical, podemos hablar de un

---

1. *Mc* III, 21; *Jn* X, 20; cf. *Act* XXVI, 24.
2. El aoristo ἐξέστημεν (opuesto a σωφρονοῦμεν, v. 13) no indica solamente sobrepasar la medida, sino una especie de salir de sí mismo, y hace pensar en el éxtasis de amor. Pablo ya no vive con vida propia; perdido en Dios, vive de la vida de Cristo adorado.
3. Cf. II *Tes* III, 5; *Ef* II, 4.
4. Crisóstomo, Ephrem, Lutero, Estius, Belser, Bachmann, Godet, Plummer, Moffat.
5. *Rom* V, 5; VIII, 35, 39, y sobre todo *Gal* II, 20.
6. Hoffmann, Sickenberger, Junker.
7. Es la exégesis de los mejores comentadores, Lietzmann, Windisch, Allo, Héring; data de Bengel: "Amor mutuus... Amor Christi erga nos, quam maxime, et inde noster amor quoque erga illum"; y está perfectamente justificada por M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Rome, 1949, pp. 10-11.

"genitivo comprehensivo o simultáneo" que se adapta a esta realidad original como es la caridad: el amor de Cristo hacia nosotros engendra el amor del creyente para con El, y la caridad que demostramos a Cristo depende siempre de la que Cristo nos manifiesta.

Se observará, sin embargo, que el ἀγάπη de Cristo es el primero, no siendo el del cirstiano sino una *redamatio*. Además, esta caridad se muestra y se prueba en uno y otro caso. Es debido a que el Señor ha manifestado la suya danda su vida en la cruz (Gál 2,20), lo que hace que Pablo y los fieles, conquistados, se decidan a dar su vida. Su ἀγάπη está al nivel del de Cristo, ya que provoca la oblación de todo su ser: ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι (v. 15). Notamos que se trata primeramente de la caridad de Pablo, y más precisamente del ἀγάπη como virtud del Apóstol [8]; finalmente y sobre todo, el carácter espiritual de este amor, que no es solamente una emoción superficial o seducción pasajera; es el resultado de una reflexión, de un juicio sobre un hecho. El interés principal de nuestro texto reside en la conexión entre ἀγάπη y κρίνειν [9]: Si San Pablo consagra toda su vida a Cristo, es bajo la moción de la caridad —la de Cristo hacia él, que provoca la suya por Cristo—; así este amor activo, generoso, descansa en una convicción: Jesús ha dado su vida por amor. Una vez que se ha comprendido este ἀγάπη, no podemos dejar de amar en correspondencia y del mismo modo. Concluiremos que la caridad cristiana se alimenta en la contemplación del misterio de la cruz, pero primeramente que el ἀγάπη paulino conserva el matiz de *apreciación*, de *juicio de valor* esencial al ἀγαπᾶν clásico. El participio aoristo κρίναντας, "en tanto que hemos juzgado" ha sido comentado adecua-

8. Cf. II *Cor* VI, 6; *Jn* XXI, 15. Plummer observa justamente que S. Pablo "se refiere probablemente al período de reflexión que tuvo lugar entre su conversión y su actividad misionera, *Gal* I, 17-18".

9. κρίνω tiene tanto el sentido de una apreciación religiosa (*Act* XI, 19; I *Cor* X, 15), como el de un juicio lúcido que produce una decisión práctica (II *Cor* II, 1). Cf. en Filón (*De vit. cont.* 72) un pensamiento análogo: la comprensión de los hechos produce la resolución moral.

damente por Santo Tomás: *ostendit unde provocetur charitas Christi in ipso.*

Queda por precisar cómo el ἀγάπη obra sobre el juicio y determina la orientación de la vida, σύνέχει ἡμᾶς. El verbo συνέχω, litt., "tener conjuntamente, mantener"[10], es uno de esos verbos corrientes que revisten muchos significados, según su empleo. En el sentido de "tener apretado, comprimir"[11], se emplea de una multitud de enemigos que rodean y comprimen a un individuo[12]. Como esta presión es a menudo dolorosa, diremos que somos oprimidos por la fiebre o el dolor[13], constreñidos por el temor o la angustia[14]. Estas acepciones derivadas contribuyen a dar a συνέχομαι un matiz dinámico y aun de violencia, que sólo el contexto permite precisar: Cuando Pablo se da a la predicación, se entrega todo entero, es acaparado por ella[15]; cuando se desdobla entre los deseos de per-

---

10 PLATÓN, *Fedón*, 98*d*: "la piel mantiene el conjunto"; cf. *Ex* XXVI, 3; XXVIII, 7; XXXVI, 11, de los tejidos unidos y cosidos. Metafóricamente: "el odio, como la amistad (φιλία) hacen la cohesión del ser" (*Soph.* 242*e*; cf. ARISTÓFANES, *Lys.* 1265).

11. Las escamas del cocodrilo están pegadas unas a otras, *Job*, XLI, 9 (Théodotion). Se ciñe los riñones (*Job*, XXXVIII, 3); Dios rodea al hombre por todas partes (*Job*. III, 23). Cf. ARISTÓFANES, *Avispas*, 95: "apartando los tres dedos"; HESÍODO, *Escudo*, 315: "el océano rodeaba el escudo".

12. HERÓDOTO, I, 214; JENOFONTE, *An*. VII, 2,8; *Lc* VIII, 45, οἱ ὄχλοι συνέχουσιν σε καὶ ἀποθλίβουσιν; XIX, 43, οἱ ἐχθροι σου περικυκλώσουσίν σε καὶ συνέξουσίν σε πάντοθεν; XXII, 63, οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτόν. Que se trate de los ESCITAS o de los PARTOS, la ciudad de ESTRATONICEA ha sido preservada de la invasión por la protección de Zeus Panamaros y de Hecato; ἐν πολλῶν καὶ μεγάλων καὶ συνεχῶν κινδύνων σεσῶσθαι (C.I.G 2715,2-3). De ahí, los sentidos de reunior (I *Sam* XXIII, 8; II *Sam* XX, 3; *Neh* VI, 10; *P. Brêm.* XIV, 9; *P. Osl.* II, 25-21) y de encerrar (PLATÓN, *Teet.* 165*b*; POLIBIO, II, 13,3; IV, 5,5), luego de encadenar (*Job* XXXVI, 8; el matiz de obligar es frecuente en HERÓDOTO, III, 131; V, 23; VI, 12), y finalmente cerrar la boca (*Ps* LXIX, 16; *Is* LII, 15; *Ez* XXXIII, 22) o tapar los oídos (*Lc* XII, 50).

13. συνέχω, término médico (cf. W. K. HOBART, *The Medical Language of St. Luke*, Londres, 1882, pp. 3-4) es empleado en este sentido por *Mt* IV, 24; *Lc* IV, 38; *Act* XXVIII, 8.

14. ARISTÓFANES, *Asamblea*, 1096; *Sab* XVII, 19, συνεχομένη τῇ συνειδήσει; *Testamento Rub.* IV, 3; *Lc* VIII, 37, φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο, XII, 50, πῶς συνέχομαι.

15. El imperfecto pasivo συνείχετο, *Act* XVIII, 5. El mundo entero se ocupaba sin obstáculo a sus tareas, ἀνεμποδίστοις συνείχετο

manecer aquí abajo o de ir con Cristo, declara que es "apretado por ambas partes"[16]. En el caso de la caridad, el Apóstol es primeramente arrancado de sí mismo (ἐξέστημεν), no viviendo ya para él; luego está bajo el "influjo" total de este amor, que le "posee", le aprieta fuertemente. Pero esta misma idea, expresada en otra parte por la imagen muy estática de "revestir" de Cristo o de la caridad[17], connota aquí una emoción intensa; es como un fuego que devora, una fiebre ardiente (πυρετός) que consume el alma. En fin, esta "toma" o posesión del ἀγάπη de Cristo, no solamente acapara toda el alma, sino que determina su impulso y sus actos. Es más que una presión, es un impulso[18], como lo ha entendido bien la Vulgata[19]. 1 Cor 13,4-7 mostraba cómo la caridad fraterna fomentaba las virtudes, pero aquí se trata de una orientación general de la vida, de la intención profunda; "empujado" por la caridad de Cristo, el creyente se ofrece al Señor y se consagra todo entero por amor (Gál 2,20). El ἀγάπη conserva aquí su significación cultual de los Setenta, pero se reviste con una densidad de nueva significación. Si tenemos en cuenta, en efecto, los empleos de συνέχω en San Lucas, cuyo léxico es tan próximo del de San Pablo, atribuiremos a esta caridad que "constriñe" tres matices: *a*) una quemadura: el ardor de la fiebre evoca fácilmente el fervor del amor[20]; *b*) la privación de la libertad: el que ama está como pren-

---

ἔργοις (*Sab* XVII, 20). Cf. la invasión, la "ocupación" de una ciudad por el enemigo (II *Mac* IX, 2). Píndaro, *Pyth* I, 19: La columna del cielo se adueña de Tyfón el de las cien cabezas; y sobre todo Jenofonte, *Cyr* VIII, 7,22, a propósito de los dioses todo poderosos: οἱ τήνδε τὴν τῶν ὅλων τάξιν συέχουσιν.

16. *Flp* I, 23; J. Huby traduce con acierto, "enclavado". Es el único uso —fuera de II *Cor* V, 14— del verbo συνέχ en S. Pablo.

17. *Rom* XIII, 14; *Gal* III, 27; *Ef* VI, 11-14; *Col* III, 12; I *Tes* V, 8; cf. I *Re* VI, 15, donde συνεχ tiene el sentido de revestimiento.

-8. *Ita,* Estius "compelit nos", Allo, Windisch, Lietzmann (*beherrscht*).

19. Santo Tomás comenta acertadamente: "Dicit *urget,* quia urgere idem est quod stimulare; quasi dicat: Charitas Christi quasi Stimulus stimulat nos ad faciendum ea, quae charitas imperat". Comparar la presión de la conciencia, *Sab* XVII, 11.

20. Acercaremos el παροξυσμὸς ἀγάπης de *Heb* X, 24, y el fuego de la caridad, *Mt* XXIV, 12. Cf. las traducciones de Aquila y de Símaco sobre *Jer* XX, 9: contener un fuego interior.

dido y encadenado a su amor, no pudiendo ya pensar, amar, obrar más que en función del que ama [21]. El ἀγάπη de Cristo "mantiene" al alma en la posesión exclusiva del Señor; *c*) un cierto sentimiento de dulzura y de angustia [22]. Como Cristo estaba oprimido por la perspectiva del Calvario, la caridad del cristiano está esencialmente unida a la cruz y de ella procede; por sí misma es en el sentido fuerte del término, una "compasión". El ἀγάπη de Cristo es el de un ajusticiado, determinando en el mismo cristiano la voluntad de muerte; el verbo συνέχει expresa precisamente la comunión en este sacrificio, un abrazo mortal.

Esta evocación es tan rica en perspectivas teológicas, que interesa obtener todo el provecho posible de los recursos de la filosofía, a fin de precisar tan exactamente como sea posible el matiz exacto que San Pablo tenía cuando escribió ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς. El verbo συνέχω era corriente ,en efecto, en el léxico filosófico tanto como en el lenguaje popular de su tiempo.

Platón había definido que "el bien une, y soporta todo lo que sea" [23]. Sócrates consideraba al demiurgo como "el

21. Acercaremos el σύνδεμος al ἀγάπη, *Col* III, 14. Pensamos, sin embargo, que G. S. Hendry (II *Corinthians* V, 14, en *The Expository Times*, LIX, 3; 1947, p. 82) va demasiado lejos dando al συνέχει el sentido objetivo de "incluir, abrazar": Cristo, por su muerte, habiéndose identificado con los hombres pecadores, ha "incluido" a todos los hombres en esta muerte, de forma que hace posible a cada uno de ellos el estar ἐν Χριστῷ (v. 17); de aquí la exigencia moral y subjetiva de vivir por él, pero que aquí sería intentada secundariamente.

22. La Setenta, que emplea συνέχειν a propósito de un hombre "cogido" por el vino (*Jer* XXIII, 9), da a menudo a este verbo una acepción sicológica. Cuando se está así "cogido" por el temor o la amargura (*Job* III, 24; VII, 11; X, 1; XXXI, 23), hay que entender "agobiado" o "angustiado" (cf. IV *Mac* V, 32). Es la acepción del hif'il del verbo חָזַק en *Jer* VI, 24; VIII, 21; L, 43, y que la LXX ha traducido por συν en *Miq* VII, 18, con el sentido de "obstinarse"; cf. *Ps* LXXVII, 9.

23. *Fedón*, 99*s*, ξυνδεῖν καὶ συνέχειν; cf. Aristóteles, συνεχῆ σώματα (en Stobeo, I, 14,1, p. 141). En un texto cuyo carácter pitagórico es cierto (G. Meautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel, 1922, p. 43), Platón relata: "los sabios... afirman que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres están unidos por la comunidad y la amistad, τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν (*Gorgias*, 508*a*).

que ordena el mundo y lo mantiene en la unidad"[24]. Los estoicos, adoptando esta concepción y este vocabulario, atribuyeron al *logos* o al *pneuma* esta función de mantener en la unidad los elementos del mundo, esparciéndose y desintegrándose en caso de que faltase[25]. También el Pseudo-Aristóteles puede disertar sobre "la causa que contiene y conserva todo"[26]; y Filón cita a Dios: "El que ha creado todo, uniendo y sosteniendo la tierra y el cielo, el agua y el aire..."[27].

Podemos decir que la cosmologia del filósofo alejandrino descansa en la concepción del *logos*, lazo de todos los seres, y que la función activa de éste se expresa la mayoría de las veces por el verbo συνέχειν. En efecto, "ninguno de los elementos de la materia es suficientemente fuerte para ser capaz de mover el universo (ἀχθοφορεῖν). Pero el *logos* inmortal del Dios eterno es el sostén muy firme y sólido del universo. Es el que, tendido (ταθείς) del centro a las extremidades, y de las extremidades al centro, conduce el curso infalible de la naturaleza (δοδιχεύει), congregando y uniendo todas sus partes (συνάγων καὶ σφίγγων). En efecto, el padre que le ha engendrado y le ha constituido como lazo irrompible de todo (δεσμὸν ἄρρηκτον)... El *logos* divino se coloca en medio de los seres como la vocal para unir dos consonantes (ἵνα... συνηχήσῃ)"[28]. Moisés enseña que "todo el universo estaba sostenido por potencias invisibles (συνέχεσθαι μὲν τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν) que el demiurgo ha tendido (ἀπέτεινε) desde las extremidades de la tierra hasta las fronteras del cielo... Las potencias son los lazos irrompi-

24. JENOFONTE, *Mem.* IV, 3,13, ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων; cf. *Cyr.* VIII, 7,22.

25. ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De mixt,* 224,7, τοῦ μὴ διαπίπτειν ἀλλὰ συμμένειν τὰ σώματα αἴτιον τὸ συνέχον αὐτὰ πνεῦμα; PORFIRIO, *De abstinent.* II, 36; cf. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta,* II, pp. 137-30; 144, 26-27; 145,1; 146,32; 147,34.

27. *De Vita Mos.* II, 238, ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων, ὁ τοῦ κόσμου πατήρ, γῆν καὶ οὐρανόν, ὕδωρ τε καὶ ἀέρα... συνέχων καὶ διακρατῶν, ὁ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἡγεμών. PLUTARCO, *De comm. not.* 49, γῆν γάρ φασι καὶ ὕδωρ οὔθ' ἑαυτὰ συνέχειν οὔθ' ἕτερα...; *De Stoic. repugn.* 43. Cf. IV *Mac* XV, 31: "El arca de Noé, que llevaba sobre ella el mundo, venció los asaltos de las olas".

28. *De plant.* 8-810; cf. *Quis rer. div.* 188, 217; *Q. in Ex.* II, 68.

bles del universo (δεσμοὶ ἄρρηκτοι)[29]. "El *logos*, lazo de todos los seres (ὁ λόγος δεσμὸς τῶν ἁπάτων)..., mantiene todas las partes unidas y apretadas (συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει), impidiendo su disociación y separación[30]. Es lo que explica la duración de este mundo, δῆλον ὅτι καὶ κόσμος αἰωνίῳ συνεχόμενος καὶ διακρατούμενος δεσμῷ[31].

El libro de la Sabiduría habría utilizado esta terminología estoica para evocar la omnipresencia y la omnipotencia divina: "El Espíritu del Señor llena el universo y todo lo abarca"[32]. Decir que Dios o el *pneuma* mantiene unidas todas las cosas para impedir que el mundo se disuelva, es una manera de expresar su poder creador y conservador. Si San Pablo se ha referido a esta concepción, conocida por todo espíritu cultivado, se comprenderá que la caridad de Cristo habita y posee el alma del Apóstol; reina como soberana, "manteniéndola" en su poder, hasta tal punto, que le es imposible sustraer nada de su ser ni de su vida al Señor. Alcanzado por este ἀγάπη,

---

29. *De migr. Abr.* 181. Cf. los cuatro primeros principes y potencias por quienes el mundo está formado, ἐξ ὧν συνέστηκεν ὁ κόσμος, γῆν, ὕδωρ, ἀέρα καὶ πῦρ (*Quis rer. div.* 281; cf. *De fuga*, 110, ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται).

30. *De fuga*, 112; cf. *Q. in Ex.* II, 90. II *Mac* X, 10 constata que las calamidades son inherentes a las guerras, τὰ συνέχοντα τῶν πόλεων κακά.

31. *De aet. mundi*, 75; cf. el esfuerzo de cada parte del universo para mantenerse en el ser, mientras que mil circunstancias tienden a sacudirlo y finalmente a romper el lazo que las mantiene unidas, διέλυσε τὸν συνέχοντα δεσμὸν καὶ τέλος κατέρροξην (*ibid.* 36; cf. ἡ συνέχουσα φύσις, 37). Si las montañas no son destruidas por las trombas de agua, es siempre en razón de este poder que las mantiene unidas (τῆς συνεχούσης αὐτὸ δυνάμεως). Si este lazo se rompiese (λθέντος δεσμοῦ τοῦ συνέχοντος), las montañas se disolverían (*ibid.* 137).

32. *Sab.* I, 7, πεπλήρωκεν (cf. *Jer* XXIII, 24, τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ) καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα (Vulg. *continet omnia*). Fr. Cumont (*Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 227, n. 57) cita una inscripción romana del 370 a.d.C., consagrada a Ἄττει θ' ὑψίστῳ καὶ συνέχοντι τὸ πᾶν, y prueba por referencias a Zósimo, a los Oráculos caldeos y a Proclo, que la expresión pertenece a la lengua de los misterios; pero estos textos son tardíos y si queremos buscar una referencia literaria al texto paulino, será preciso más bien pensar en el libro de la Sabiduría; cf. C. Weyman, *Mysteriensprache oder Bibel?* en *Biblische Zeitschrift*, 1916, pp. 117-118.

es necesariamente el esclavo de Cristo[33], con dependencia exclusiva. Bajo la influencia del amor es como consagra su vida y la entrega al servicio del Salvador.

Hay que retener esta significación coma la preponderante en 2 Cor 5,14; pero no es superfluo el interrogar los papiros que confirman el sentido de los términos griegos, de uso en el mundo mediterráneo del siglo I. συνέχω reviste las acepciones más banales de "reunir"[34]; ser asociado como participante o corresponsable en un negocio[35], y "administrar conjuntamente" una propiedad cualquiera[36]. El sentido médico es muy tardío, por lo menos en nuestra documentación[37]; pero la acepción derivada aparece al fin del siglo I[38], y se revestirá de un matiz afectivo, como en el caso de la mujer que se queja de sus excesivas cargas: no solamente ha trabajado todo el año duramente —quizá en la angustia[39]—, sino que ha tenido que vender sus reservas, sus alhajas, etc.

Mucho más corriente es el sentido de "retener, reprimir", primeramente con cierto matiz de obligación. συνέχω se dice, por ejemplo, de alguno que es obligado a perma-

---

33. Comentaremos por consiguiente la determinación de δοῦλος Χριστοῦ por el ἀγάπη Χριστοῦ; comparar Fl. Josefo, *C. Ap.* II, 208: "Estas prescripciones... mantienen las relaciones que nos unen, συνέχει κοινωνίαν". Como los Estóicos designaban por τόνος la fuente de esta fuerza de cohesión, se podría ver en la caridad la "tensión" de los resortes del alma, lo mismo que el "ritmo" de su vida.

34. *P. Mich. Zenón*, CIII, 2: reunir camellos.

35. *P. Karanis*, 370,27; *P. Magd.* XXVI, 7; *P. Gen* XXXVIII, 8.

36. *P. Petr.* II, 31,8 (III s. a.d.C.). En un contrato de bodas entre Sarapión y Tais, en el 127 de nuestra era, los servicios y provechos del esclavo Calícito serán repartidos conjuntamente, τὴν δουλείαν καὶ ἀποφορὰς αὐτῆς συνέξει (*P. Oxy.* III, 496, 6).

37. En el 316 de nuestra era, dos médicos entregan un certificado médico, según el cual han visitado un enfermo que han encontrado acostado con una ligera fiebre (*P. Oxy.* VI, 896, 34). En el siglo sexto, cf. *P. Flor.* III, 296,22, τῇ συνεχούσῃ με ἀρρωστίᾳ; *P. Lond.* V, 1730, 13, διὰ τὴν συνεχομένην μοι ἀσθένειαν.

38. *P. Osl.* III, 124,13, ὑπὸ γήρους συνεχόμενον.

39. *P. Oxy.* VII, 899,11 (200 de nuestra era), οὐ μόνον συνεχομένην. Cf. en el VI s., *P. Lond.* IV, 1677, 12, συνεχόμενος τῇ ἀπορίᾳ καὶ πενίᾳ; 1676,25, ἡ συνέχουσα αὐτὸν φοβερωτάτη ἀνομαλία. "Guardar, conservar" se pone a "vender" en *P. Hib.* I, 47,3; II, 249,7; *Prov.* XI, 26.

necer en un lugar más tiempo que lo que quisiera[40]. Pero continuamente se emplea en el sentido de obligar y de forzar. En el 20 ó 50 de nuestra era, una mujer, golpeada, abandonada luego por su marido, pide al arquidicasto que le haga comparecer y le obligue a restituir la dote[41]. Diocles, asociado a individuos sospechosos, es condenado y obligado a indemnizar a Teotino por haber injuriado y usado la violencia[42]; por tanto, συνέθω es una designación usual de la fuerza ejecutiva de una decisión judicial: los acusados, por ejemplo, "se verán obligados a pagar una suma a sus victimas"[43]. Pero este verbo, a veces, se emplea en el "embargo" de un género, en el secuestro[44]; otras, y mucho más frecuentemente, en la violencia corporal a la persona de un deudor renitente: "Diocetas, toparcos, comarcos, epistrategas, basilográmmatos, arquidicastos o jefes de policía ordenan "apoderarse" del culpable. En el siglo III antes de Cristo, algunos cultivadores que no han pagado sus deudas son reprimidos[45]; otros son

40. *P. Tebt.* III, 754,2 (II s. a.d.C.): "Habiendo sido retenido nuestro hermano por negocios de la metrópoli desde el 28"; P.S.I. VI, 552, 28, (III s. a.d.C.): "Yo debo permanecer aquí, συνέχομαι δ'ἐνταυθο". No se debe retener el agua de irrigación más de cinco días (*P. Zenón Cairo,* II 59,155,5; del 27 de diciembre del 256 a.d.C.); cf. *Jer.* II, 13; *P. Tebt.* II, 410,11 (16 de nuestra era), ἐρωτῶ σε ταχύτερον συσχεῖν τὸ πρᾶγμα; I *Sam.* XXI, 8. Dejarse atar o retener por los abrazos de una mujer (Prov. 20).

41. *P. Oxy.* II, 281,25, ὅπως ἐπαναγκασθῇ συνεχόμενος ἀποδοῦναι μοι τὴν φερνὲν σὺν ἡμιολίᾳ; cf. Fr. PREISIGKE, *Sammelbuch,* II, 4426,9 (IIIᵉ s.).

42. *P. Fay.* XII, 31 (102 a.d.C.), συνεχομένους τῆς ἀδίκου ἀγωγῆς.

43. *P. Ryl.* II, 65,11 (67 a.d.C.), συνεχομένους ἀποδοῦναι αὐτοῖς.

44. En el 236 a.d.C., un deudor en prisión pide al granjero que recauda el impuesto que ponga el embargo sobre el producto de su viñedo (*P. Teb.* III, 772-10-11). Cf. *P. Zenón Cairo* III, 59,73,3-4 (239a.d.C.): Retirada del vino y de otros productos, como prenda sobre las tasas todavía no pagadas por los importadores; *P. Zenón Mich.* CIII, 19, los acreedores de Asclepíades retiran los treinta sacos que transporta su caravana de camellos, ταῦτα συνέχεται ὑπὸ τῶν οἷς ὤφειλεν ὁ 'Ασκληπιάδης; *P. Princeton,* III, 117, 17 (52-53 a.d.C.); *P. Enteuxis,* III, 7 (retirada de vellón); LXXXV, 3, el estratega Diófanes ordena la puesta en secuestro de una cierta cantidad de trigo.

45. *P. Gurob,* XX, 2, συσχόντα τοὺς γεωργούς. Comparar I *Mac* XIII, 15, συνέχομεν αὐτόν, y la locución "cerrar el cielo" (*Deut* XI, 17; I *Re.* VIII, 35; II *Par.* VI, 26; VII, 13, *'âzar*) o el seno (*Is.* LXVI, 9, Símaco).

guardados en la prisión del pueblo hasta que puedan ser trasladados a Alejandría [46]. Una serie de juicios del año 13 de nuestra era deciden que los deudores serán retenidos (συνέχεσθαι) hasta que sean condonados [47]. A veces se observan detenciones arbitrarias, como en el caso de la mujer a quien la comarca ha llevado a prisión, donde fue retenida durante cuatro días [48]; o en el caso de Dionysodoro, quien se quejaba, en el curso de una entrevista con Apolonio, su pariente, diciendo: "me reclamó pequeños libros que me había dado para que los guardase; no los encontraba, y él, enfadándose contra mí, pidió a Spinter, un filáctico de Kerkesoucha, que me prendiese (συνέχειν με). Este me condujuo a la prisión del pueblo y dijo al carcelero el porqué de mi arresto" [49]. Finalmente, συν. designará todo secuestro por parte de los mismos particulares [50]; pero el acento recaerá siempre sobre la violencia hecha a la libertad del "detenido". Es así como en marzo del 167, Lisímaco y su hermano se quejan al epistratega que cierto Sarapammon haya maltratado a su esclavo, βίᾳ συνέσχον [51].

No podemos dejar de retener esta acepción en la exégesis de 2 Cor 5,14 [52]; sin pretender que el Apóstol consi-

46. *P. Teb.* III, 703, 221; cf. *ibid.* I, 12,4; *P. Petr.* II, 20,1,10, συνέσχεν αὐτοὺς Ἡρακλείδης ὁ ἀρχιφυλακίτης (concordar con *Lc* XXII, 63); *P. Zenon Mich.* XXXVI, 6; *P. Lond.* 1914, 38, Ἀρχέλαος συνεσχέθη = Arquelao ha sido detenido.

47. B.G.U. IV, 1053,1,31; 1054,9; 1055,16; 1057,12; 1106,37, etc. *P. Oxy,* XII, 1471,23 (81 de nuestra era): Este contrato de préstamo al doce por ciento prevee que los 38 dracmas serán restituidos al cabo de cuatro meses, siendo de lo contrario "arrestado y detenido el prestatario hasta que pague totalmente la deuda, ἢ εἶναι αὐτὴν ἀγωγίμην καὶ συνέσεχθαι μέχρι τοῦ ἐκτεῖσαι τῷ Μάκρῳ".

48. *P. Enteuxis,* LXXXIII, 7.

49. *P. Lille,* VII, 11-15, δι ἣν αἰτίαν συνέσχημαι.

50. *P. Zenón Cairo,* III, 59347,3 (245 a.d.C.), de un niño; IV, 59620,7 y 12. El participio pasivo συνεχόμενον significa "obstáculo, impedimento "en I *Sam* XIV, 6; *Ez* XLIII, 8.

51. *P. Fam. Tebt.* XXXVII, 12; cfr. *P. Osl.* III, 127,6 (IIº-IIIº s. de nuestra era), συσχεθῆναι μεθ' ὕβρεως.

52. E. STAUFFER recuerda sin duda la lengua de los papiros, cuando traduce *"hält uns umfangen"* (art. ἀγάπη, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, p. 50). Cf. San Ambrosio :"Estoy atado como por los clavos de la fe, estoy retenido por los buenos lazos del amor = bonis compedibus caritatis innexis sum" (in *Lc* V, 27).

dere su libertad encadenada —su ἀγάπη es, al contrario, el resultado de una libre decisión [53]—, al emplear el verbo συνέχω sugiere la fortaleza casi incoercible de la caridad de Cristo en la cruz [54]. Para el cristiano que contempla a su Salvador, es moralmente imposible no adherirse a El y negarle la donación de su vida. Es "estrujado", como encadenado por su amor, que brota de esta contemplación. El "abrazo" del ἀγάπη es tal, que toda actitud religiosa y conducta moral se encuentran orientadas y decididas τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι [55]. Podemos clasificar, por tanto, este texto en primer lugar para aquellos que colocan la caridad en la base de la moral neotestamentaria.

---

53. κρίναντας. En función de esta exégesis, daremos a κρίνω el matiz realizador que tiene en la lengua de las inscripciones y de los papiros: "decidir, determinar"; las autoridades oficiales "ordenan fiestas o un culto en acción de gracias por la "salud" concedida por la epifanía de los dioses. Tal Attalo III, en el 135, con motivo del culto de Dionisio Sabazios en Pérgamo, ἐκρίναμεν τὰς ἐξ αὐτοῦ γενμένας ἐπιφανείας (DITTENBERGER, *Or.* I, 331,50-51; cf. 267,15; II, 437,4,27; 669,8; *Syl.* II, 543,7; 629,6; 772,3). El juicio termina en una resolución y en realizaciones concretas. En el decreto de Lampsaco, Hegesias y sus colegas, "habiendo juzgado la cosa buena, pidieron al Consejo de los Seis-Cientos y obtuvieron de él una carta: κρίναντες δὲ χρήσιμον εἶναι ἐξιώσαντες ἔλαβον κτλ." (*Syl.* II, 591,47; cf. las referencias dadas por M. HOLLEAUX, *Rome et la conquête de l'Orient,* Paris, 1957, p. 150). En los papiros, κρινω se dice de un juicio religioso —tal el emperador Claudio "manteniendo, κρίνω" que los honores sagrados sólo deben ser concedidos a los dioses *Carta a los Alejandrinos,* en el 41; *P. Lond.* 1912,51)— y se convierte incluso en un término técnico para expresar la respuesta a un oráculo: Κύριοι Διόσκουροι, ἦ κρείνεται αὐτὸν ἀπελθεῖν ἰς πόλειν (*P. Fay.* CXXXVIII, 1; cf. *P. Tebt.* II, 284, 2; J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament,* Londres, 1949, *in h.v.*). Ya Sócrates había reprochado a Jenofonte por no haber consultado al dios sobre el medio mejor de efectuar el viaje, y de haberlo decidido solo (αὐτὸς κρίνας) por sí mismo (JENOFONTE, *Anab.* III, 1,7). Así S. Pablo se decide resueltamente a no ir a Corinto (II *Cor* II, 1) y, después de madura reflexión, toma la firme resolución de no conocer sino a Cristo crucificado (I *Cor* II, 2); los padres deciden con pleno conocimiento de causa conservar su hija virgen (VII, 37), etc.

54. Es la realización de la profecía de *Jn* XII, 31, κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.

55. v. 15. Quizá el Apóstol se ha acordado de la advertencia del Señor: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν (*Act.* XXVI, 14); en todo caso, esta toma de Cristo en Pablo hay que comentarla por κατλήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ (*Flp* III, 12).

Como Cristo está en el centro de la religión paulina, el ἀγάπη está en el centro de su ética[56]. Los exegetas se han inclinado casi exclusivamente a determinar si ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ era un genitivo subjetivo u objetivo, o a elaborar la teología de la muerte y de la vida en Cristo, que serán desarrollada ampliamente en la epístola a los Romanos. En realidad, el principal interés de este versículo consiste en la unión de estos tres títulos αγαπη... συνέχει... κρίναντας. Dan cuenta, en efecto, no solamente del celo apostólico de San Pablo y de la conversión de los paganos al Señor Jesús, sino también del heroísmo de la vida cristiana en la primitiva Iglesia, y sobre todo del lazo intrínseco entre la moral evangélica y el misterio de la cruz. Porque los creyentes juzgan y aprecian la caridad de Cristo que sufre, quedan totalmente prendados y le consagran su vida.

XVII. *La auténtica caridad*. 2 Cor 6,6: "Ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ. En todo nos acreditamos como ministros de Dios... en longanimidad, en bondad, en el Espíritu Santo, en caridad sincera". 2 Cor 8,8: "Τό τῆς ὑμετέρας ἀγαπης γνήσιον δοκιμάζων. No os lo digo como imponiéndoos un precepto, sino en vista de la solicitud de otros, y para que probéis lo sincero de vuestra caridad". Rom 12,9: "Ἡ ἀγάπε ἀνυπόκριτος".

En la segunda epístola a los Corintios, San Pablo describe la conducta digna de un θεοῦ διόκονος; lo que él "recomienda" ante toda conciencia humana, no son las palabras, sino la perfección de vida; entre otras cosas, la μακροθυμία y la χρηστότης, asociadas como 1 Cor 13,4 y Gál 5,22. La mención del Espíritu Santo es una lista de

56. Los versículos 15-16, muestran que amar en caridad, es, por una parte, aceptar la muerte al pecado (θάνατος), entregar su cuerpo (παραδιδόναι το σωμα, I *Cor* XIII, 3; cf. *Rom.* XII, 1, παραστῆναι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν consentir en esfuerzos costosos (κόπος τῆς ἀγάπης, I *Tes* I, 3), por otra parte vivir para Dios, en el sentido de *Mt* VI, 24 (δουλεύεν) y con la intención de glorificarle (εἰς δόξαν θεοῦ I *Cor* X, 31; *Flp* I, 11; *Ef* I, 12).

cualidades personales parece insólita a primera vista, y podríamos traducir: "un espíritu que es santo"[1]; pero nos encontramos con la acción del mismo Espíritu Santo, que se manifiesta de forma indiscutible[2], con su más excelente fruto, esto es el ἀγάπη (Gál 5,22). Dado que esta lista de títulos para el apostolado agrupa las virtudes dos en dos, es cierto que San Pablo, que acaba de mencionar la longanimidad y benignidad, asocia también estrechamente el Espíritu Santo y la caridad.

Esta unión es clarificadora gracias al adjetivo ἀνυπόκριτος, que tenemos que glosar así: esta caridad es la infundida por el Espíritu Santo; es una referencia de origen; no se trata de un amor humano, de una generosidad cualquiera que brota de un buen corazón, sino de este ἀγάπη, que es el mismo de Dios y de Cristo, comunicado al Apóstol[3].

Además de esta primera acepción, la elección del adjetivo ἀνυπόκριτος[4] debe de intentar un matiz particular. Se emplea seis veces en el Nuevo Testamento: con la sabiduría, conciliante, llena de misericordia, fecunda en buenas obras, "sin parcialidad ni hipocresía— (ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος)" (Sant 3,17); con la caridad fraterna —εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον—, a la que se abligan los cristianos desde el momento en que obedecen a la verdad (1 Pe 1,22); con la fe íntegra (1 Tim 1,5; 2 Tim 1,5) y con la caridad hacia el prójimo: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος (Rom 12,9). Mientras que los usos son diversos, parece que la since-

---

1. Godet, Plummer, cf. II *Tes* II, 13, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος.

2. Cf. I *Cor* II, 4, ἐν ἀποδείξει πνεύματος; *Rom* XII, 11, τῷ πνεύματι ζέοντες.

3. Cf. II *Cor* V, 14. En el A.T., ἀνυπόκριτος sólo se emplea dos veces (*Sab* V, 18; XVIII, 15), y siempre de Dios, cuyo juicio es irrevocable y no tiene acepción de personas.

4. Ignorado por los papiros, ανυπ es un término raro de la *koiné*, que no aparece antes del Ps. Demetrio de Falera (*Eloc.* 194), con el sentido propio de: Inepto para representar en la escena. El adverbio es empleado una vez por MARCO AURELIO: "Haz lo que reclama la naturaleza del hombre ...de la forma que te parezca más conforme a la justicia; solamente que sea con buen humor, modestia y sin falso semblante" (VIII, 5,2). La semántica de este término ha sido expuesta por H. KELLER, *Hypokrisis und Hipokrites*, en *Museum Helveticum*, 1957, pp. 100-107.

ridad es la característica particularmente propia de la caridad. Es el contexto el que permitirá, en cada caso, determinar su valor exacto.

En 2 Cor 6,6 constatamos la apología del Apóstol, y aun los criterios que permiten discernir el verdadero enviado de Dios de los que solamente son una sombra. Desde ahora tenemos que recordar las advertencias del Señor, denunciando la hipocresía de los fariseos[5] y poniendo a sus discípulos en guardia contra la acción insinuante de esta levadura, que puede corromper toda una vida espiritual: προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης, ἥτιό ἐστίν ὑπόκρισις τῶν Φαρισαίων (Lc 12,1). Frente a los seudoprofetas que quieren seducir a los Corintios —ἐργάται δόλοι (2 Cor 11,13)—, San Pablo afirma su lealtad y el desinterés de su celo.

Esta sinceridad es la de la caridad apostólica. Es siempre un peligro en el ministerio apostólico el volcarse en múltiples obras de predicación o de asistencia, pero que cada vez son menos inspiradas en una auténtico amor divino y fraterno[6]. San Pablo afirma que solamente obra bajo la moción del Espíritu Santo, teniendo siempre en su corazón esta inspiración de la caridad que San Juan llamará: ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ.

---

5. Cf. P. Joüon, ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ *dans l'Evangile et l'hébreu hanéf*, en *Recherches de Science religieuse*, 1930, pp. 312-316. El actor griego (ὑποκριτής Aristóteles, *Poet. IV*, 1449 a 18; Diógenes Laercio, III, 56; A. Lesky, *Hypokrites*, en *Studi in onore di U. E. Paoli*, Florence, 1956, pp. 469-476; ὑπόκρισις, *P. Oxy.* III, 408, 69. Arístides Quint., tratando de la música en la educación, menciona los numerosos autores que han escrito sobre el arte teatral, τῶν περὶ ὑποκρίσεως τοῖς πολλοῖς συγγεγραμένων, II, 4; cf. H. Koller, *Die Mimesis in der Antike*, Berne, 1954, p. 83) es a veces alabado, en las inscripciones, no solamente por la habilidad de su representación, sino por sus cualidades morales y su piedad, cf. L. Robert, *Pantomimen im griechischen Orient*, en *Hermès*, 1930, pp. 106-122.

6. "Charitas autem duo habet, sc. effectum exteriorem et interiorem. Sed in effectu exteriori habet suavitatem ad proximum (χρηστότης). Non enim convenit quod aliquis non sit suavis ad eos quos diligit. Et ideo dicit: *in suavitate*... In effectu autem interiori habet veritatem absque fictione, ut sc. non praetendat exterius contrarium ejus quod haber interius" (Santo Tomás).

7. I *Jn* III, 18. Es en este sentido como S. Pedro recomienda a los niños recién nacidos (I *Pe* II, 2), una "filadelfia" no fingida, es decir: proveniente del fondo del corazón. Comparar Dion Cassius, XLIII, 17, ἀρξάμενοι δὲ ἀνυπόπτως ἀλλήλους... φιλεῖν.

Según 2 Cor 5,14, la caridad digna de este nombre produce la renuncia total de sí mismo. No dudamos de que, al calificar su ἀγάπη de ἀνυπόκριτος, San Pablo quiera sugerir la generosidad de su amor, la donación total de su vida al servicio de las almas. El es apóstol porque se entrega por amor y sin reservas (cf. 1 Cor 16,24).

Concretamente, el ἀγάπη, que es la fuente de todas las virtudes (1 Cor 13,4-7), impone al "ministro de Cristo" el decir la verdad cueste lo que cueste, y el no dudar en denunciar el mal (2 Cor 2,4). Llena de respeto por el prójimo tanto como de voluntariedad por su verdadero bien, es dinámica, acepta las responsabilidades, repudia las habilidades demasiado humanas y los compromisos que suscitan aprobaciones de complacencia. La "caridad sincera" es la del predicador y jefe de una Iglesia que dice abiertamente la verdad, sin añadir, ni mutilar, ni disminuir nada [8]. En esto consiste el honor del Apóstol —lo opuesto al comediante, que cambia de rostro según el papel que tiene que interpretar [9]—. Es de una franqueza absoluta.

* * *

Para estudiar la generosidad de los corintios, San Pablo evoca el ejemplo de sus hermanos de Macedonia, que han acudido abiertamente para ayudar a los pobres de Judea (2 Cor 8,1-5). Si evoca este proceder, no es por humillarlos, sino para que —por esta emulación, διὰ τῆς ἑτέρων σπουδῆς— tenga oportunidad de probar [1] la autenticidad de su caridad, τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον (v. 8).

---

8. *Mt* V, 17; II *Cor* I, 17-18; *Gal* IV, 16: "¿Acaso me he vuelto vuestro enemigo porque os he dicho la verdad?"; *Ef* IV, 15, ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ.

9. Siendo ὑπόκρισις la acción de representar un papel, el "hipócrita" es el comediante, luego el tramposo que representa un personaje distinto a sí mismo; ἀνυπόκριτος, a propósito de un apóstol, guarda una acepción muy próxima a la etimológica: "el que no representa un papel, no toma una careta, sin falso semblante".

1. δοκιμάζω con el sentido de "reconocer, capaz de, hacer un ensayo, demostrar", cf. I *Cor* XI, 28; II *Cor* VIII, 22.

El sentido de γνήσιος[2] es aquí cercano al de ἀνυπόκριτος; el contexto muestra, en efecto, que los corintios tienen que mostrar la *sinceridad* de su adhesión a Dios y al prójimo; pero sin duda puede precisarse mejor el sentido exacto y el motivo de la elección de este nuevo epíteto de la caridad en el dictado de San Pablo. Conocemos bien que, en la *Koiné*, γνήσιος califica constantemente a las personas: niño[3], mujer[4], hermano[5], ciudadano, amigo[6], con una acepción ya jurídica, ya afectuosa. Cuando se trata de cosas, γνήσιος significa que son apropiadas, adaptadas a su fin[7]; y si es un servicio, hacerlo sinceramente equivale a hacerlo con eficacia[8]. Así por ejemplo, y por su misma acepción de "auténtico", γνῦσιος recibe el sentido de "regular, corriente, usual, conforme a la re-

---

2. Cf. M. Scheller, *Griech,* γνησιος *altind. jatya und Verwandtes,* en *Festschrift,* A. Debrunner, Berne, 1954, pp. 399-407.

3. γνήσιος, litt. "nacido en el matrimonio legítimo" (cf. en último lugar la nota de Boswinkel, sobre *P. Vindob,* V, 11), es empleado metafóricamente I *Tim* I, 2 (cf. ἀγαπητός, II *Tim* I, 2); *Tit.* I, 4 (cf. C. Spicq, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales,* Paris, 1947, p. 4). Filón nombra a Isaac, υἱὸς... γνήσιος, ἀγαπητὸς καὶ μόνος (*De Abrah.* 168).

4. Cf. los textos en Fr. Preisigke, *Wörterbuch der griechicschen Papyrusurkunden,* Berlin, 1925. *Monumenta Asiae minoris antiqua,* I, 361,6; 365,4; IV, 305,3; VI, 358,10; 368c,14; etc.

5. *Sir.* VII 18. Cf. *P. Groning.* X, 9, ἡ ἐμὴ γνησιωτάτη ἀδελφὴ Σενεπώνυχος; *P. Osl.* III, 132,8; *Supplementum Epigraphicum graecum,* VIII, 621,19; *P. Michael,* XLV, 3; Κολλοῦθος γνήσιος αὐτοῦ ἀδελφὸς ἐκ τῶν αὐτῶν γονέων.

6. *Flp* IV, 3; *Carta de Aristeo,* 41; B.G.U. IV, 30, 4; *Suppl. Ep. Graec.* XI, 806, 11; *Polibio* IV, 30,4. Cf. *P. Fouad,* LIV, 34; "Que no olviden a los verdaderos amigos" (142 de nuestra era); cf γνήσιος ἐραστής en una inscripción romana publicada por L. Robert, *Hellenica,* Paris, 1948, IV, p. 33; C. Spicq, *Le lexique de l'amour dans les papyrus et dans quelques inscriptions de l'époque hellénistique,* en *Mnemosuné* 1955, p. 30, n. 2.

7. *P. Gies,* I, 47, 4, ἐπὶ τῷ κατὰ τὰς εὐχὰς γνήσια καὶ λείαν ἄξια εὑρῆσθαι; 15, παραζώνιον γάρ τὸ παρὸν γνήσιο οὐκ εὑρέθη.

8. Filón, *Quod Deus sit immut.* 116, ἀποδεξόμεναι τὸ συνεχὲς καὶ γνήσιον τῆς θεραπείας; *De vit. cont.* 72, υἱοὶ γνέσιοι φιλοτίμως ἄσμενοι πατράσι καὶ μητράσιν ὑπουργοῦσι; III *Mac.* III, 19, γνήσιον βοῦλονται φέρει; esta será muy frecuentemente la acepción del adverbio γνησίως, II *Mac* XIV, 8; *Flp* II, 20; *P. Lond.* I, 130, 3; *P. Tebt.* II, 326, 11: προστήσεσθαι γνησίως τοῦ παιδίου = él protegerá eficazmente al niño; *P. Berlin,* XIV, 18 (H. Zilliacus).

gla"[9]. Este último sentido convendría perfectamente a la petición del Apóstol, tan matizado en la presentación de la colecta: No exige la donación de lo superfluo; sugiere que una generosa limosna es la expresión "normal" de la caridad propiamente cristiana (cf. 5,9). Si vuestra ofrenda es magnífica, será la traducción adecuada de vuestro amor a Dios y al prójimo. Tenéis ocasión de probar la medida de vuestro ἀγάπη; su manifestación exterior debe corresponder exactamente a su exigencia interior[10]; tanto más cuanto esta clase de amor debe manifestarse en actos. Es, pues, "regular" que la cantidad de la limosna exprese la intensidad del amor; es su manera de ser "verdadera"[11].

La elección de γνήσιος apareec particularmente adecuada si recordamos el alcance que San Pablo daba a esta colecta. Con un fin apologético, quería disipar las prevenciones de la Iglesia de Judea para con él[12]; desde el punto de vista apostólico, pretendía unificar todas las comunidades judías y paganas y afirmar el universalismo de la Iglesia; por fin, inspirado por un móvil religioso, manifestaba con todos sus discípulos la veneración por "los santos" de Jerusalén[13]. Por consiguiente, cuando el Apóstol estimula la generosidad de los corintios, espera que éstos, como étnico-cristianos, "den pruebas" de que no son separatistas, que permanecen unidos al tronco (Rom 11,16ss) y veneran a sus hermanos mayores de Jerusalén. Demostrarán que están unidos a la Iglesia madre en el Evange-

---

9. Significación constante en los papiros, *P. Amh.* 86,10 y 15; *P. Oxy.* IV, 1740, 14; *P. Hamb.* 19,21; *P. Osl.* III, 154,12; *P. Strasb.* II, 13; *P. Ryl.* II, 341, 2; B.G.U., III, 747, 14, τῶν γὰρ πραγμάτμν τὸ μέγιστόν ἐστιν καὶ γνησιώτερον... αἱ ἀπαιτήσεις (139 de nuestra era); lo mismo el adverbio, *P. Fouad,* VI, 10: Sármata recibe aquello regularmente.

10. Sería el equivalente de "como es debido", tal en B.G.U., I, 248, 21, τὰ ἔργα τῶν ἀμπέλων ἰδίων γνησίως γενέσθῳ (II s.).

11. Cf. Decreto de Tenos (siglo I a.d.C.), γνησίαν ἔχοντι πρὸς πάντας φιλοστοργίαν (394,49, en Ch. MICHEL, *Recueil d'Inscriptions grecques,* Paris, 1900, p. 301). Cf. *ibid.* p. 245, *Décret de Sestos* (misma fecha), 327,7: πρὸ πλείστου θέμενος τὸ πρόςὸ τὴν πατρίδα γνήσιον καὶ ἐκτενές.

12. Cf. E. B. ALLO, *Seconde Epître aux Corinthiens,* pp. 204-210; Ch. H. BUCK, *The Collection for the Saints,* en *The Harvard Theological Review,* E950, pp. 1-29.

13. Cf. *Recueil L. Cerfaux,* Gembloux, 1954, II, pp. 390-413.

lio y en la caridad "auténtica". puesto que es "católica". En función de este contexto psicológico, el énfasis puesto sobre ὑμετέρας ἀγ, tiene su correlativo en τὸ γνήσιον; el amor que, por definición, existe en el alma de cada creyente, es auténtico, verdaderamente infundido por el Espíritu Santo, si se extiende a todos los hermanos, por desconocidos y alejados que estén[14]. Este universalismo es una nota nueva del ἀγάπη.

* * *

Es en la epístola a los Romanos, c. 12,9-21, donde San Pablo desarrolla lo que entiende por autenticidad de la caridad, es decir, lo que el amor tiene de original y específico en la Iglesia de Jesucristo. Después de haber aclarado la economía concebida por el ἀγάπη divino para el perdón de los pecadores[1], el Apóstol expone a los creyentes, insertados en este plan de la salvación por la fe, lo que Dios espera de su gratitud y su fidelidad[2]. ¿Cómo deben vivir, portarse como santos, conformarse a su predestinación de imágenes de Cristo? Esencialmente por la caridad fraterna, ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος (v. 9). Así como en la primera epístola a los Corintios San Pablo había tratado de la caridad después de los carismas (c. 12-13), igualmente exhorta a los romanos a manifestarse caritativos después de haber dado algunas reglas para la utilización de los carismas. Dada esta unión de todos los dones del espíritu, la parénesis relativa al ἀγάπη (Rom 12,9-21) se asocia inmediatamente —en cuanto al fondo— con los v. 1-2, es decir, con la definición de la vida cristiana, renovación total del hombre (μεταμορφοῦσθε) y sacrificio de alabanza y de acción de gracias a Dios (παραστῆσαι θυσίαν). La caridad fraterna aparece así, no solamente como

---

14. Minutius Felix dirá de los cristianos: "Ellos se aman incluso antes de conocerse" (*Oct.* IX, 2). Pero cf. Crisóstomo, τὸ της ἀγαπης γνησιον ἀπωλολεν (*Du sacerdoce*, I, 7; *P.G.* XLVIII, 638).

1. *Rom* I-XI; cf. *Prolégomènes*, p. 206, n. 1.

2. Cf. el excelente análisis de A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'Epître aux Romains*, en R.B. 1950, pp. 489-529.

un amor religioso en su misma naturaleza, sino como el medio privilegiado de honrar a Dios, de manifestarse a lo largo de la vida un culto espiritual (τὴν λογικὴν λατρείαν). Todavía falta que este ἀγάπη sea auténtico, ἀνυπόκριτος, y es lo que el Apóstol explica:

> "[9] Vuestra caridad sea sincera, aborreciendo el mal[3], adhiriéndoos al bien. [10] Amándoos los unos a los otros con amor fraternal, honrándoos a porfía unos a otros. [11] Sed diligentes sin flojedad, fervorosos de espíritu, como quienes sirven al Señor[4]. [12] Vivid alegres con la esperanza, pacientes en la tribulación, perseverantes en la oración. [13] Subvenid a las necesidades[5] de los santos, sed solícitos en la hospitalidad. [14] Bendecid a los que os persiguen[6], bendecid y no maldigáis. [15] Alegraos con los que se alegran, llorad con los que lloran. [16] Procurad tener unanimidad de sentimientos unos para con otros, no seáis altivos, mas allanaos a los humildes. *No seáis prudentes en vuestra apreciación.* [17] No volváis mal por mal, *procurad el bien a los ojos de todos los hombres.* [18] A ser posible y cuanto de vosotros depende, tener paz con todos. [19] No os toméis la justicia por vosotros mismos, amadísimos, antes dad lugar a la ira (de Dios); pues escrito está: *A mí la venganza yo haré justicia,* dice el Señor. [20] Por el contrario, *si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber; que haciendo así amontonáis carbones*

---

3. G y los latinos leen μισουντες, *l.* αποστυγουντες.

4. Los mejores *mss.* tienen τῷ κυρίῳ δουλεύοντες. Pero D,F,G, *Ambrosisater*, CIPRIANO (*Ep.* V, 2) leen καιρῷ (lección conocida, pero no aceptada por S. JERÓNIMO, *Ep.* XXVII, 3, y S. ATANASIO, *Ep. a Dracon.* 3). Sin duda hubo confusión entre las abreviaturas ΚΡΩ (καιρω) y ΚΩ (κυριω; cf. el sugestivo artículo de H. I. BELL, *Abreviations in Documentary Papyri*, en G. E. MYLONAS, D. RAYMOND, *Studies presented to D. M Robinson*, Saint Louis, 1953, II, pp. 424-433). Pero no se explica muy bien la sustitución de aquélla por ésta (el término πνευματι ha debido arrastrar κυρίῳ; cf. *Ef* VI, 7; *Col* III, 24), mientras que lo inverso es casi impensable. Es un caso en que la *lectio difficilior* se impone. Pero nuestra opinión está sobre todo determinada por el paralelo de *Rom* XIII, 10-11 donde, después de afirmado: πλήρωμα οὖν νόμον η ἠγάπη, el Apóstol añade: καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν. En lenguaje paulino: aprovechar del tiempo o estar a su servicio, es pasar al servicio de sus hermanos.

5. En lugar de χρείαις, D*,F,G, Ambros. Crso. leen μνείαις *memoriis*, sin duda en función de la oración que precede.

6. B añade ὑμᾶς.

el bien y el mal[13], aun entre vecinos o amigos; nunca podrá transigir, y por esto precisamente será en esencia el alma de toda edificación en la Iglesia[14].

En el seno de la comunidad cristiana, la caridad toma la forma de un afecto familiar y se reviste de ternura: Si se aman sinceramente, los hermanos deben amarse tiernamente[15], ya que este amor manifiesta la conciencia

---

13. Comparar ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν κολλώμενοι τῷ ἀκαθῷ y οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαιρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ (I *Cor* XIII, 6; Fl. JOSEFO, *Ant.* VIII, 314, τὸ θεῖον... ἀγαπᾷ τοὺς ἀγαθούς, μισεῖ δὲ τοὺς πονηρούς.

14. I *Cor* VIII, 1. Cf. Coment. *in h.l.* En esta larga perenesis, sólo hay siete imperativos propiamente dichos (vv. 14,16,19-21), pero una acumulación de adjetivos, de infinitivos y sobre todo de participios plurales. Pero éstos tienen verdaderamente valor imperativo, como se deduce de su uso en los *Haustafeln* y los códigos de moral semítica. (Esto ha sido comprobado por D. DAUBE, en E. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter,* Londres, 1947, pp. 467-488; a pesar de las críticas de H. G. MEECHAM, *The Use of the Participle for the Imperative in the New Testament,* en *The Expository Times,* LVIII, 1947, pp. 207-208. Cf. la puntualización de C. K. BARRET, *The Imperatival Use, ibid.* LIX, 1948, pp. 165-166, que cita POLICARPO, *Ad Phil.* 4-6, y de W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism,* Londres, 1948, pp. 130-136; 329; M. ZERWICK, *Graecitas biblica,* ²Rome, 1949, n. 265*f*, que envía a P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu bibilque,* Rome, 1923, n. 121*e*). Esta fuerza imperativa del participio, que se encuentra en los papiros y en Qumrân, tiene analogías en el antiguo uso del infinitivo con sentido preceptivo (sin relación a un verbo activo) y en el uso helenístico del participio por el indicativo.

15. La unión de φιλαδελφία (cf. comentario sobre I *Tes* IV, 9 y de φιλοστοργος) (c. *Prolégomènes,* pp. 224) es excepcional. Cf. ΦΙΛΟΣΤΟΡΓΟΣ, en R.B. 1955, pp. 497-510; donde hemos mostrado que este término connota tanto la abnegación generosa como la adhesión, y de ningún modo una ferviente ternura. W. H. WILLIS ha señalado el error de método de los lexicógrafos y comentaristas que definen una palabra compuesta por la adición de las significaciones de los términos que la constituyen (ΑΥΤΑΔΕΛΦΟΣ *in the Antigone and the Eumenides,* en G. E. MYLONAS, D. RAYMOND, *Studies presented to D. M. Robinson,* Saint Louis, 1955, II, p. 554). A los textos citados en R.B., anadiremos cinco inscripciones sepulcrales de los siglos primero y segundo de nuestra era (W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften,* Berlin, 1955, I, 956, 3; 1097, 1; 1168, 6; 1585, 6; 1950, 7). En Apameo, en el siglo primero, un marido deja estallar su dolor: "En qué profundos pesares dejas tú al que te amaba — Τοῖα φιλοστόργῳ δ' ἄφθον' ἄχη προλίπες" (L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* Paris, 1955, IV, 1364, 6). En Sebastopolis, Sadalas ha erigido una estatua a su propio padre y a su hija Ammia, φιλοστοργίας ἕνεκεν (L. y J. ROBERT, *La Carie,* Paris, 1954; II, n. 175*b-c*). En 107-106, Helenos hijo de Apollodoros se presenta como ὁ τῇ φιλοστοργίᾳ τοῦ βασιλέως συλλενής (M. HOM-

de su común filiación divina, τὸ τῆς ἀγάπης γνήσιον (2 Cor 8,8), que les une tan fuertemente. Sin embargo, el que dice ἀγαπᾶν dice estima y respeto, y San Pablo corrige en seguida lo que de demasiado libre o familiar podría sugerir su expresión[16]. El ἀγάπη es pródigo en atenciones y en muestras de estima —el acento está en τιμή—, y, en este orden, lo que cuenta es tener la iniciativa del gesto; de aquí el participio προηγούμενοι, que confunde tanto a los comentadores[17]; pero en todas estas acepciones: caminar delante, servir de guía, adelantarse, presentarse, manifestarse", este verbo se emplea en una situación concreta, en una acción realizada, y nunca como una apreciación secreta. Hay, por tanto, que comprender, que cada cristiano debe dar los primeros pasos, y de alguna forma de adelantarse en los testimonios de respeto y de educación. El ἀγάπη, que tiene el sentido de lo bello y lo bueno, está presto para manifestar su estima. Cualquiera que ama de verdad, tendrá siempre la iniciativa en las manifestaciones a la persona amada[18].

Esta prontitud —que es un signo de la verdadera virtud— se extenderá a los servicios que hay que prestar y a todas las formas de celo (v. 11). No es raro que, en una comunidad, ciertos miembros se señalen por su inercia, su negligencia y aun su lentitud en las empresas comu-

---

BERT, Cl. PRÉAUX, *Les papyrus de la Fondation égyptologique Reine Elisabeth*, en *Chronique d'Egipte*, 1938, p. 129; cf. Fr. BILABEL, *Sammelbuch*, V, 8035, 3-4); φιλοστοργότατον πατέρα (*Suppl. Epigr. gaec.* XIV, 775,3); μνήμης καὶ φιλοστοργίας χάριν (*ibid.* 803,7) οἱ ἄνδρες εὐνόως μὲν καὶ φιλοστόργως ἔχουσιν πρὸς ἕκαστον τῶν συγγενῶν καὶ κοινῇ δὲ χρείας κτλ. (L. ROBERT, *Le sanctuaire de Sinuri*, Paris, 1945, n. IX, 36; cf. XIV, 6; XV, 10; XXXVIII, 2), *Monumenta Asiae minoris antiqua*, I, 117, 128, 289, 319; IV, 166, 250.

16. Comparar I Pe. II, 17, πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε.

17. La mayor parte —principalmente BÜCHSEL (en G. KITTEL, *Th. Wört.* II, 910-911)— relacionan nuestro versículo con *Flp* II, 3: "Antes llevados de la humildad, tenéos unos a otros por superiores".

18. Conservaremos para προηγέομαι (*hap. N.T.*) el matiz de preceder, comprendido por la Vulgata, *invicem praevenientes*, y bien atestiguado por FILÓN, *De op. mundi*, 28; II *Mac* X, 12: TOLOMEO MACRON es "el primero en observar la justicia"; XI, 8: un caballero aparece a su cabeza; cf. προηγουμένως "en primer lugar, comenzando" (*P. Michael*, XXIX, 3.

nes[19], como si las obligaciones fraternales les pesasen excesivamente (cf. Flp 3,1). Pero la caridad es como un fuego y el que la tiene vive como incendiado o hirviente[20]; lo que llamamos "abrasarse en fervor"[21]; no precisamente porque tenga una actividad ruidosa o indiscreta, sino porque su *pneuma*, animado por el ἀγάπη divino, está como "a presión", impaciente en entregarse, en manifestar su amor por el bien.

El hecho es que el tiempo es corto (1 Cor 7,29) y no podemos perderlo o malgastarlo cuando hay tantas cosas que hacer en servicio del prójimo[22]. Gracias a la caridad, los "rescatamos"[23] u obtenemos todo el partido posible. Hay una urgencia escatológica que saben aprovechar los fervientes de espíritu[24]. Hasta la parusía, en efecto, da

19. ὀκνηρός evoca a la vez la idea de torpeza y de negligencia (*Prov.* VI, 6; XX, 4; XXI, 25; *Mt* XXV, 26 —y sería muy próximo a νωθρός (*Heb.* V. 11; VI, 12)— pero también de miedo y de timidez (*Prov.* XXII, 13; XXVI, 13); mirando las cosas así, la holgazanería es lo contradictorio de la fuerza activa del ἀγάπη.

20. ζέοντες, cf. *Act.* XVIII, 25. Los de Laodicea serán condenados por no haber sido hirvientes (Ap. III, 15, ζεστός), sino solamente tibios. FILÓN (*Vit. Mos.* II, 280) emplea este término de Moisés indignado contra los violadores de la Ley, ἔτι δὲ ζέων καὶ πεπυρωμένος ὑπὸ τῆς νομίμου διαγανακτήσεως ἐνθουσιᾷ μεταβαλὼν εἰς προφήτην...

21. "Fervor spiritus dicitur, quia propter abundantiam divinae dilectionis totus homo fervet in Deum" (SANTO TOMÁS).

22. II *Cor* VI, 2; *Gal* VI, 10: "Mientras tenemos tiempo, hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe".

23. *Col* IV, 5; *Ef.* V, 16, ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν (cf. G. DIDIER, *Désintéressement du chrétien*, Paris, 1955, pp. 176-178). Dada la brevedad de plazo de la Parusía, los cristianos deben como agotar las posibilidades de acción (cf. BÜCHSEL, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, 128), es decir aprovechar al máximo para hacer conocer a Cristo y conducirse como hijos de la luz. R. S. KINSEY (*Was Paul thinking of a Statue?* en G. E. MYLONES, D. RAYMOND, *Studies presented D. M. Robinson*, Saint Louis, 1953, II, pp. 1247-1248) propone ver en el *Kairos* de *Col* una alusión a la estatua alegórica de *l'Occasion* (Καιρός), debida al escultor Lysipo de Sición, y descrita en *Anthologie Palatine, Append.* II, 49, 13 (66). De hecho, este epigrama no está en el *Palatinus* y lo encontraremos en la edit. Dubner (Paris, Didot, 1872, p. 584; en el cap. XVI, *Appendix Planudea*, n. 275). Aquí tenemos sus dos primeros versos: ¿Quién y de dónde era tu escultor? De Sición. ¿Su nombre? Lysipo. Pero tú, ¿quién eres? La Ocasión que somete todas las cosas, Καιρὸς ὁ πανδαμάτωρ". Los seis dísticos siguientes piden el saber coger la ocasión que se presenta.

24. La locución καιρῷ δουλεύειν no es insólita (cf. PLUTARCO, *Arat.* XLIII, 2; *Anthologie palatine*, I, 441), pero significa en el grie-

Dios a los elegidos el "tiempo favorable" para la salvación. "Aprovechar el tiempo" es utilizar este plazo providencial, ponerse al servicio del plan divino para la realización de la salvación, el καιρός es el del *agape* fraterno, cuyo acto es un δουλεύειν (Gál 5,13).

Desde esta perspectiva, no nos sorprendemos ante la mención de la esperanza (v. 12), conociendo los estrechos lazos que la ligan con la caridad (Rom 5,5), sobre todo con la caridad fraterna (1 Cor 13,7.13). Los creyentes saben que, por las manifestaciones de una caridad sincera, alcanzarán la misericordia de Cristo y los bienes celestes (Mt 25,31-46). ¿Cómo no manifestarán su alegría al ejecutar actos amorosos, sabiendo los frutos que alcanzarán? [25] En resumen, la χαρά debe contarse entre los rasgos de la auténtica caridad hacia el prójimo [26]. No es incidida por la θλῖψις (2 Cor 7,4) inherente a toda vida común. Antes, al contrario, estas tribulaciones en un alma caritativa provocan una reacción de confiada paciencia [27]; de tal forma, que un amor verdadero, de origen divino, se manifestará sobre todo en esta paciencia perseverante.

Lejos de descorazonarse o de amargarse ante las dificultades, ante la ingratitud, bajo las malas acogidas, el ἀγάπη ἀνυπόκριτος continúa entregándose y amando. No podríamos tener esta fortaleza de espíritu ni conservar la

---

go profano: acomodarse a las circunstancias, pagar su tributo al tiempo. En S. Pablo, al contrario, tiene una acepción técnica. El verbo δουλεύω se emplea a veces absolutamente para designar la vida cristiana (*Rom.* VII, 6; cf. *Gal* IV, 25); el complemento designa al amo a quien se sirve o las empresas que se favorece: el pecado, el vientre, las codicias (*Rom* VI, 6; XVI, 18; *Tit* III, 3; cf. Fl. JOSEFO, *Guerra*, I, 132, de Aristóbulo: μὴ φέρων δουλεύειν ταῖς χρείαις ταπεινότερον τοῦ σχήματος). Pero καιρὸς es el tiempo favorable, principalmente en el orden de la salvación, y fijado por Dios (*Jn* VII, 3; *Act.* I, 7; I *Tim* VI, 15; I *Pe* I, 11). Pidiendo a los Romanos que se pongan al servicio del *kairos*, el Apóstol les exhorta a adaptarse al desarrollo de la historia de la salvación y a favorecerla, cf. O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Paris-Neuchâtel, 1947, pp. 30,162.

25. "Facit autem spes hominem gaudentem ratione certitudinis" (Sto. TOMÁS); "guadium verum non modo est affectus et beneficium, sed etiam officium christianum" (BENGEL).

26. *Gal.* V, 22; cf. *Flm.* 7.

27. *Rom* V, 3, θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται; I *Cor* XIII, 7, ἡ ἀγάπη... πάντα ὑπομένει.

alegría sin el socorro divino (1 Tes 5,17); por esto tenemos que implorarlo continuamente. La recomendación se sigue lógicamente, pero quizás haya sido sugerida al Apóstol por el precepto del Maestro, que asocia la caridad y la oración, siendo ésta la más alta expresión de la voluntad benevolente de aquélla (Mt 5,44). Encontrando la hostilidad por parte de los cristianos, San Pablo les pide de la forma más enérgica que oren asiduamente. El verbo προσκαρτερέω "adherirse fuertemente, emplearse de modo continuo en alguna cosa"[28], sugiere que el ejercicio de la caridad fraterna debería ir siempre acompañado de una llamada a Dios[29]. También aquí la oración es una característica del verdadero ἀγάπη, todo lo contrario a una benevolencia humana o un servicio filantrópico. La reconocemos por su sentido de intercesión perseverante, nunca desanimada[30]; la προσευχή es, efectivamente, una de las

28. Se emplea de los funcionarios dedicados a su oficio (*Rom* XIII, 6; *P. Oxy.* I, 82, 4: un estrega hace el juramento de ocuparse fielmente de sus tareas: πρεσκαρτερων... ἀδιαλήπτως; *P. Lond.* 904,27), de una barca a la constante disposición del dueño (*Mc.* III, 9), de un soldado fiel a una persona (*Act.* X, 7; cf. VIII, 13); de una madre que se ocupa activamente del trabajo escolar de sus hijos (*P. Brem.* LXII, 24).

29. En la lengua de Lucas y Pablo, προσκ es un verbo de oración instante, *Act* I, 14; II, 42,46; IV, 4; *Col.* IV, 2. Santo Tomás comenta: "Per orationem enim in nobis sollicitudo excitatur, fervor accenditur, ad Dei servitium incitamus, gaudium spei in nobis augetur, et auxilium in tribulationes promeremur".

30. El sentido de "esperar, quedar", hasta que se tome una decisión, es muy frecuente en los papiros: En una promesa contemporénea (59 de nuestra era) de permanecer a la disposición de la justicia, los litigantes escriben: προκαρτερησειν μεχρι ου α εχωμεν προς αυτοῦς εγβιβασθη (*P. Oxy.* II, 260, 14; cf. 261, 12),o aún μεχρι πρισεως ινα η γεμονος βηματι (486,9); προσκαρτερησιν τῶ ιερωτατω του κρατιστου ημεμονος... βηματι μεχρι ου εκβιβασω α εχει προς με (*P. Hamb.* I, 4, 7; del 87 de nuestra era, y la nota de P. M. Meyer, pp. 16-17). En el 125, Isidora se compromete, bajo la fe de un juramento, a comparecer en Alejandría para arreglar la diferencia que le opone a Deios: "Yo estaré a la disposición de su Excelencia el Arquidicasto" (*P. Fouad.* XXII, 2,13; cf. *P. Brem.* XVI, 15; XLVIII, 17; *P. Lund,* IV, 1,29; *P. Lond.* V, 1680, 19), etc. Así προσκ es un término técnico que expresa la disposición en que se encuentran los demandantes frente a la autoridad, en la espera del juicio, hasta que sus derechos sean reconocidos. Así, en Rom XII, 12 προσκ es una excelente respuesta a la ὑπομονη y a la ἐλπις: paciente en las dificultades, el caritativo se consagra sin desfallecer a la oración, conservando una firme esperanza. Estamos aún tentados en

formas privilegiadas —por ser la más eficaz— para expresar la pasión por el bien y el horror del mal del ἀγάπη ἀνυπόκριτος.

La Iglesia, reunión de "santos", es decir, de pecadores justificados por el don de Dios, es una κοινωνία; y puesto que es, por la voluntad de su fundador, el "lugar" de la caridad, cada creyente se asocia a sus hermanos (κοινωνέω, v. 13) en sus necesidades; lo que significa primeramente que toma parte en ellas, las compadece, de ellas se acuerda [31]. El ἀγάπη —lo sabemos por la parábola del buen samaritano— es manantial de compasión, de misericordia y de beneficencia. La acogida a los hermanos de paso (φιλοξενία) es una ocasión frecuente y significativa para mostrar la sinceridad de la caridad [32]. El ἀγαπᾶν en efecto, es primeramente un amor acogedor, el que manifiesta hacia los huéspedes, a quienes honra y trata como mejor puede [33]. Así, los mismos romanos tenían que manifestarse

glosar, en función de los paralelos jurídicos: la actividad generosa del cristiano se despliega bajo la mirada de Dios quien sancionará finalmente su abnegación.

31. Cf. *Rom* XV, 26, κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίον II *Cor* IX 13; *Flp* IV, 14; *Heb.* XIII, 16 τῆς δὲ εὐποιίας καὶ κοινωνίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε.

32. *Heb* XIII, 2, φιλοξενίας μή ἐπιλανθάνεσθε, I *Tim* III, 2; *Tit* I, 8; I *Pe* IV, 9, φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ; cf. *Job*, XXX, 25; los Esenios: "En cada ciudad, alguno es especialmente designado entre los de la corporación para recibir a los huéspedes y proporcionarles el vestido y lo necesario" (Fl. JOSEFO, *Guerra*, II, 124-125). Tenemos que acordarnos que la industria hostelera es una invención moderna. Los viajeros de la antigüedad, que no tenían amigos u hospederos para recibirlos, debían pasar la noche al raso o en fondas regentadas por cabareteros "brivones" —el epíteto es clásico—, frecuentadas por carreteros, borrachos, mujeres fáciles, sin ningún confort. Acoger un viajero cristiano no era pues solamente una señal de adhesión fraterna, sino también el evitarle peligrosas promiscuidades y asegurarle un albergue conveniente.

33. Cf. *Prolégomènes* (pp. 38,52,66,82,120) y LISIAS XVIII, 10 que unen διὰ τὴν φιλίαν καὶ διὰ τὴν ξενίαν. En la época helenística, el extranjero —recibido como huésped— a menudo es llamado y tratado como amigo, ξένος καὶ φίλος (cf. esta fórmula en la inscripción de un ciudadano de Cos sobre una estatua erigida en honor de Herodes Agripa, DITTENBERGER, *Or.* I, 416, 5; y otros textos citados por L. ROBERT, *Études Epigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, p. 142); la φιλοξενία es un acto de la φιλανθρωπία (*Polibio.* IV, 20,1; DIODORO DE SICILIA, XIII, 83; HERÁCLITO DE PONT, *Frag.* III, 6, φιλανθρωπία τοῖς ξένοις). El ξένος, indicado por S. Pablo, no es tanto el

no solamente diligentes frente a sus hermanos extranjeros, sino incluso buscarlos para recogerlos entre ellos [34] (διώκοντες, cf. 1 Cor 14,1).

Sin duda, este último verbo, que tiene un sentido favorable, pero también una acepción peyorativa, evoca, en el pensamiento de San Pablo, a los perseguidores, que tienen que ser objeto de nuestras oraciones según Mt 5,44; Lc 6,28. También el Apóstol recomienda encarecidamente la manifestación en obras de caridad evangélica para con los enemigos [35]: Bendecirlos es lo propia del auténtico discípulo de Jesucristo (1 Cor 4,12). La evocación de este prójimo tan concreto conduce al Apóstol a considerar las reacciones del ἀγάπη hacia los hermanos felices o desgraciados (v. 15). Tenemos que estar tan unidos a ellos, que hagamos propios sus sentimientos. Es una eminetne aplicación del κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ (v. 9). Una caridad sin fingimiento, cuando nuestro hermano es feliz, también lo es —como Jesús en Caná y San Pablo con sus hijos [36]—, e igualmente se aflige sinceramente por su pena [37]; ya

---

extranjero de nacionalidad (cf. H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939, pp. 87,215, 341) como el viajero, el παρεπίδημος (cf. *Heb*. XI, 13).

34. Podemos evocar el ejemplo de Gelias, ciudadano de Agrigento, en el siglo cuarto antes de nuestra era, recibiendo numerosos ξενῶνες en su casa. Era de tal forma φιλάνθρωπος y φιλόξενος que colocaba sus esclavos a las puertas de la ciudad para recoger a los extranjeros en el momento en que se presentaban, para rogarles que fueran a su casa (DIODORO DE SICILIA, XIII, 83; *Ateneo*, I, 4; VALERIO MÁXIMO, IV, 8).

35. v. 14 (Cf. nuestro comentario sobre *Lc* VI, 28; *Análisis*, I, p. 98ss.). "El precepto negativo (no maldigáis) no es de ningún modo ocioso, cuando pensamos que los judíos no iban a tardar en introducir en sus oraciones oficiales la maldación de los Nazarenos o cristianos" (M. J. LAGRANGE, *in h.v.*). Cf. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, pp. 341ss.

36. I *Cor* XII, 26; II *Cor* II, 3; *Flp* II, 17; cf. *Lc* XV, 6,9,32; EPICTETO, II, 5, 23.

37. Cf. *Sir*. VII, 34; *Testamento de Isacar*, VII, 5. "Ex hoc ipso quod amicus condolet, videtur se offerre ad simul portandum onus adversatis, quod tristiam causat, et quidem levitus portatur a pluribus, quam ab uno solo" (Santo TOMÁS). Comparar la "Carta de consuelo" de Irene a su amiga Taonofris, en el siglo segundo, a la vez tan sincera y tan estéril: "Verdaderamente en tales conjeturas, no se puede hacer nada" (*P. Oxy*. I, 115), ¡y cuántos otros "escritos de consuelo" de tipo literario! —La reacción pagana es de llorar con sus amigos afligidos, pero también de alegrarse de la des-

que lo propio de una verdadero amor es el olvidarse de sí mismo para inclinarse totalmente a su objeto y uniformar su alma con la del amado.

Esta concordancia, exigida por la caridad, esta uniformidad con el prójimo es tan profunda, que requiere cierta armonía de pensamientos, de formas de ver y de sentir. El ἀγάπη ἀνυπόκριτος es un poder de asimilación y de imitación tal, que se llega a una concordancia perfecta entre los miembros de una comunidad, *idem nolle et velle*[38]. San Pablo lo expresa por el verbo φρονέω repetido cuatro veces, y se emplea en la facultad de pensar y sentir, en la voluntad y sus intenciones, en la opinión y en un estilo de vida, en una disposición de alma y en simples proyectos; por consiguiente, en todas las reacciones psicológicas de cada uno en el seno de una vida común[39]. El principio es el de ajustarse de alguna manera al del prójimo: τὸ αὐτὸ φρονεῖν[40]. Literalmente, pensar lo mismo frente a otro; es decir, ponerse de acuerdo y como en ar-

---

gracia de los enemigos (DION CASSIUS, I, 322). Sin embargo, un gobernador de Lidia —glosando, es cierto JUSTINIANO, Nov. 17— proclama: "Es un ejemplo de gran justicia el no preferir la injuria contra cualquiera que sea, y todavía más el desear la conversión de los malhechores. Es encomendado por Dios, prescrito por las leyes y admitido por el emperador" (*Inscripciones de Sardes*, XX, 1ss.).

38. v. 16. Cf. DION CASSIUS, I, 114: "Es imposible que los que no han sido formados bajo las mismas costumbres, o que no tienen las mismas ideas sobre lo que es vergonzoso y lo que es bello, estén unidos en amistad, φίλους ποτὲ ἀλλήλοις γενέσθαι". Fl. JOSEFO, *C. Ap.* II, 179: "Tal es ante todo la causa de nuestra admirable concordia (ὁμονοιαν): La unidad y la identidad de creencia religiosa, la semejanza absoluta de vida y de costumbres producen una bellísima conformidad (συμφωνιαν) en los caracteres de los hombres"; 294: "¿Qué más útil que concordar los unos con los otros (τοῦ πρὸς ἀλλήλους ὁμονεῖν), no desunirse en la desgracia, y en la prosperidad no provocar disensiones por exceso de orgullo... creer que Dios extiende sobre todo y por todas partes su mirada y su autoridad?"

39. Cf. *Mt* XVI, 23; *Act.* XXVIII, 22; *Rom* VIII, 5; XII, 3; *Gal* V, 10; *Flp* I, 7; II, 5; III, 15,19; IV, 10; *Col* III, 2; PLUTARCO, *Cons. Apoll.* 4; *Max. cum princ. phil. esse diss.* I; EURÍPIDES, *Héc* 228: "Es prudente, aún en la desgracia, en tener los sentimientos requeridos, ἃ δεῖ φρονεῖν.

40. Misma fórmula, *Rom* XV, 5; II *Cor* XIII, 11; *Flp* II, 2; IV, 2; Cf. I *Cor* I, 10. MENANDROI, *Epitrepontes*, 640, κἀγώ σε ταύτ' ἐμοὶ φρονεῖν ἀναγκάσω καὶ μὴ στασιάζειν.

monía con su prójimo en las cosas secundarios de la vida[41], ya que la unión religiosa ya está asegurada por la común profesión de fe. Sería, en resumidas cuentas, una misma *mentalidad*, y sólo un verdadero amor puede redondear las aristas demasiados vivas de personalidades acusadas, y permite a cada uno el ponerse de acuerdo con el conjunto[42].

Pero nada daña tanto para un buen entendimiento como la ambición, la vanidad, las manifestaciones del orgullo; de aquí la precisión, μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦηντες[43]. Sabemos que la caridad sincera no se hincha por el orgullo (1 Cor 13,4); aquí rehúsa todo lo que podría exaltarla por encima del prójimo y, por tanto, distinguirla y separarla. Este sentido de la unión es de tal forma inherente al ἀγάπη, que San Pablo precisa todavía: ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι[44]. La caridad se deja fácilmente ganar, arrastrar[45] hacia lo que es pequeño, modesto, humilde[46].

---

41. Aunque el N.T. ignora el término, podríamos comprender esta ἁρμονία en su sentido técnico de acorde y de orden perfecto. Estando limitada la gama a una sola octava —los griegos ignoraban la polifonía— la armonía regulaba los intervalos musicales en el interior de este intervalo. Es sugerir, metafóricamente, el poco valor que le queda a cada cristiano en relación con sus propios pensamientos e iniciativas individuales en el seno de la comunidad. No dispone más que de una octava, podríamos decir, y aún tiene que estar en consonancia con sus hermanos... Sobre la armonía, "cosa noble y divina", cf. Ps. PLUTARCO, *De la Musique,* y el comentario de Fr. LASSERRE, Lausanne, 1955.

42. Comparar el empleo helenístico de φιλοφρόνησις.

44. Cf. *Rom* XI, 20. "Excludit impedimenta concordiae" (Santo TOMÁS).

44. El participio presente medio expresa una voluntaria συγκατάβασις.

45. Cf. los otros dos únicos empleos neotestamentarios de συναπαγεσθαι, *Gal* II, 13 y II *Pe* III, 17 (en mal lugar).

46. K. THIERME, (*Die* ΤΑΠΕΙΝΟΦΡΟΣΥΝΗ, *Philipper 2 und Römer* 12, en ZNTW, 1907, pp. 23-33) y M. J. LAGRANGE toman τὰ ταπεινά por un masculino; se trataría entonces de los humildes desde el punto de vista social, principalmente de los esclavos; el sentido casi no cambia al considerar este plural como un neutro; pero éste responde mejor a τὰ ὑψηλά (cf. *Ps.* CXXXVIII, 6) y sobre todo a τὸ αὐτό; las tres fórmulas son rigurosamente paralelas. Tal es la interpretación de O. MICHEL (*op. c.,* p. 275) que opone las más altas revelaciones de los "pneumáticos" a los viles trabajos de la vida común, y de A. FRIDRICHSEN (*Humilibus consentientes. Note sur Rom* XII, 16, en *Horae Soederblomianae,* 1944, p. 32), que tradu-

Propiamente hablando, no es una reacción normal del amor, sino auténticamente un propio del *agape* cristiano, el del Salvador; tanto que la caridad "sincera" se manifestará en este sentido innato de la modestia y de la desaparición, de la oscuridad y de la discreción; no es tanto la condescendencia como el tacto, la reserva. El cristiano caritativo estará en su propio terreno con los pobres, a sus anchas con los pequeños[47]. Además del mismo Evangelio, el mejor comentario de este versículo sería 1 Pe 3,8: Τό δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδεφοι, εὔσπλαγχνοι, ταπεινόφρονες. En otras palabras, para mantener la unión en una comunidad, es necesario un mínimo de semejanza en pensamientos, gustos y sentimientos. El orgullo rompe esta armonía, y es por lo que el Apóstol insiste en la humildad, precisamente porque produce la desconfianza en sí mismo, el sentido de lo relativo impidiendo la obstinación en su propio juicio, lo que haría imposible la convivencia con sus hermanos. No estimarse temeriamente tranquilo, esclarecido o perfectamente prudente. Esta última recomendación es la de Prov 3,7, que el Apóstol sin duda ha escogido a causa de φρόνιμοι, pero, sobre todo, por el final del versículo que omite: "teme a Dios y evitar el mal". La negativa a fiarse de su propia sabiduría es un efecto de la verdadera caridad, "acogedora" ante el parecer del prójimo y que "tiene horror al mal". Es una nueva manifestación de los lazos entre el ἀγάπη y la virtud de la prudencia (1 Cor 13,4, οὐ πεπρερεύεται).

Que tal sea el pensamiento de San Pablo es lo que prueba el v. 17, que insiste sobre la obra discriminatoria del ἀγάπη, definida en el v. 9. Por una parte, el caritativo, olvidando los malos tratos de que ha sido víctima, no podría vengarse; no devuelve mal por mal, κακὸν ἀντὶ κα-

ce: "contentaos con las condiciones humildes". El caritativo es abnegado en las tareas humildes, acepta los empleos modestos, no se siente nunca extraño cuando tiene que consagrarse a pequeños servicios.

47. Lo que supone una profunda renuncia y el olvido de sí mismo. Comparar a Dion Cassius, XLI, 53: "Ciertos hombres no pueden resignarse a estar por debajo de sus iguales y de sus vecinos"; y sobre todo Calímaco: "Todo lo que es popular me es odioso; σικχαίνω πάντα τὰ δημόσια" (*Epigr.* XXX, 4).

κοῦ[48]; por otra parte, "estrechamente unido al bien", sólo tiene gusto por las acciones bellas y honestas[49]; toda su conducta está marcada con el sello de la rectitud y del honor, de forma que pueda resistir el esplendor del gran día, inatacable a los ojos de los críticos más exigentes[50]. Es así como el Apóstol se presenta como ministro de Dios "por una caridad sincera" (2 Cor 6,4). La misma caridad exige a todo cristiano el vivir conforme a las exigencias de la fe, embellecer su vida, "abrillantar" la doctrina de Dios (Tit 2,10). El verbo προνοέω no tiene el sentido especulativo de "prever, presentir", sino de realización: "poder, tomar medidas", que es el de otros empleos paulinos, el de Filón, el de los papiros[51] y que el contexto exige, principalmente en oposición a μὴ ἀποδιδόντες. Sin embargo, hay que conceder a este verbo el matiz de reflexión: "pensar de antemano". El que anda en caridad es un prudente que conduce sabiamente su vida y no escoge, en función de su amor por el bien, más que las acciones honestas.

---

48. Es el mismo precepto del Señor que ha abolido la ley del talión (*Mt* V, 38-39) y la enseñanza constante de los Apóstoles (I *Tes* V, 15; I *Pe* III, 9); por el mismo motivo de la caridad que "no tiene en cuenta el mal" (I *Cor* XIII, 5).

49. Citación libre de *Prov.* III, 4; igualmente citado por los Rabinos; Cf. W. D. Davies, *op. c.*, p. 329.

50. Diversos comentaristas restringen equivocadamente la exhortación a hacer el bien al prójimo; lo que de ningún modo indica el ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων. En realidad, καλόν hay que comprenderlo en su acepción de bien moral y de belleza que se extiende, como, sobre todo, se colige de las Pastorales (cr. C. Spicq, *Vie Chrétienne et Beauté*, en *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, Paris, 1947, pp. 290-297). S. Pablo, siguiendo a Jesús, tiene horror del escándalo (I *Cor* X, 32; II *Cor* VI, 3), y se preocupa particularmente de la buena fama de los cristianos entre los de fuera (I *Tes* IV, 12; *Col* IV, 5; cf. I *Pe III*, 16). En cuanto a él: "desechando los tapujos vergonzosos, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios, manifestamos la verdad y nos recomendamos nosotros mismos a toda humana conciencia ante Dios" (II *Cor* IV, 2), y sobre todo: "Procuramos hacer el bien no sólo ante Dios, sino también ante los hombres (ἐνώπιον ἀνθρώπων)" (II *Cor* VIII, 21).

51. II *Cor* VIII, 21; I *Tim* V, 8; cf. *Sab* XIII, 16; Filón, *De virt.* 216; *P. Bour.* XX, 12: "Mis agentes vigilarán en hacer ejecutar esta decisión"; *P. Fouad*, XVI, 12; *P. Ryl.* II, 77,51; *P. Fay.* 130,7; *P. Tebt.* I, 40,12; *P. Oxy.* XII, 1491,14, etc. En una inscripción votiva de Derkoz, προνοητής es el equivalente de ἐπιμελητής: el ejecutor de una decisión, cf. L. Robert, *Hellenica*, Paris, 1955; X, p. 39.

En este plan es posible soñar con unas relaciones pacíficas entre los hombres; incluso constituye uno de los más fundamentales deseos de la caridad [52], pero esto no depende solamente de sí: también es necesario que los demás estén deseosos de un buen entendimiento, aspiren a la unanimidad; así surge la fórmula excepcionalmente discreta de Pablo: En la medida de lo posible favorece la paz [53]; τὸ ἐξ ὑμῶν hay que interpretarlo sobre todo en función de los v. 16-17, y aun de todas las manifestaciones de la verdadera caridad, que suprimen las causas de la discordia, en particular la venganza (v. 19).

Seguramente, el ἀγάπη detesta el mal (v. 9), pero el sermón de la montaña mandaba padecer la injusticia antes que hacer uso de la violencia [54]. No es que la auténtica caridad apruebe la iniquidad o tome parte en ella; pero es un principio absoluto que la retribución sólo corresponde a Dios [55]; su cólera se reserva el castigo del pecador, y sólo ella puede hacerlo con completa justicia [56]; vengarse sería, por tanto, atentar a una prerrogativa divina. Así, el *agape* cristiano no pierde nunca su carácter de "autenticidad", es decir, de paciencia y de dulzura, que le viene de Cristo (1 Pe 2,21-23).

---

52. I *Tes* V, 13, ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσῶν ἐν ἀγήπη... εἰρηνεύσετε ἐν ἑαυτοῖς; II *Cor* XIII, 11, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε, καὶ ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν; cf. *Rom* XIV, 17,19.

53. v. 18, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες. Podemos consultar *Mc* IX, 50, εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις; pero sobre todo la felicidad de los pacíficos, *Mt* V, 9; cf. EPICTETO, IV, 5,24, εἰρήνην ἄγεις πρὸς πάντας ἀνθρώπους.

54. ἐκδικεῖν no significa solamente la venganza, sino: exigir el derecho; y el amor fraterno sugiere a menudo el reconocerlo (cf. I *Cor* VI, 6-7; *Rom* XIII, 10). *Testamento Gad,* 6, ἄφες αὐτοῦ καὶ δὸς τῷ θεῷ ἐκδίκησιν.

55. Citación de *Dt* XXXII, 35 (cf. *Heb* X, 30) según el Targum de Onqelos (cf. E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament,* Edimburgo-Londres, 1957, pp. 14,25,88,107,140,144; K. STANDAHL, *The Echool of St. Mathew,* Upsala, 1954, pp. 157ss.); igualmente citado en Qumrân, I Q S, X, 18. Ninguno tiene el derecho de tomarse la justicia por sí mismo, cf. B. COHEN, *Self-Help in Jewish and Roman Law,* en *Revue internationale des Droits de l'Antiquité,* III, 2; 1955, páginas 107-133.

56. διδόναι τόπον, "dar ocasión o asidero; ceder el sitio", cf. *Sir* IV, 5; XIX, 17; XXXVIII, 12; *Ef* IV, 27.

Para un cristiano que vive sinceramente de este amor, la prescripción de alimentar y dar de beber a un enemigo (v. 20) no constituirá ninguna dificultad. El Señor había enseñado bajo esta forma, la primera vez, la universalidad de la caridad fraterna, evocando el mismo ejemplo del Padre celestial, bienhechor y liberal para con los impíos (Mt 44-48). Los creyentes obrarán de modo semejante: Probarán que su caridad es sincera haciendo el bien al enemigo que la hecho el mal.

Pero ¿cómo comprederemos el final τοῦτ ογὰρ ποιῶν ἄνθαρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ κεφαλὴν αὐτοῦ? Para los modernos, los carbones ardientes son el símbolo de agudos remordimiento, de ardiente vergüenza que inundarán la conciencia del malvado ante tanta bondad, y luego le esclarecerán y convertirán. Su alma, vencida en generosidad, se transformará como un metal fundido en un fuego ardiente.

El pensamiento es hermoso[57] y es posible que sea de San Pablo, pero no tiene ningún paralelo en el Nuevo Testamento, y traduce más la sensibilidad y las preocupaciones modernas que las concepciones bíblicas. En realidad, todo el versículo es una cita de Prov 25,21-22, que señala dos efectos de la generosidad, aparentemente estéril, hacia el enemigo: Por una parte, "Dios te recompensará"; y por otra, "amontonas carbones sobre su cabeza", es decir, aumentas su culpabilidad. En el Antiguo Testamento, en efecto, los carbones ardientes son siempre un símbolo de la cólera divina[58], de castigo de los malvados[59], de pasión maligna[60]. Sería muy raro que el ανθροξ (hap. N.T.) tenga

57. Cf. San Agustín: "Nulla est major provocatio ad amandum, quam praevenire amando. Nimis enim durus amicus qui dilectionem, etsi nolebar impendere, nolit rependere" (*De catechiz. rudibus,* 4).

58. II *Sam XXII,* 9,13 = *Ps.* XVIII, 9,13.

59. *Ps.* CXL, 11: Que lluevan sobre los calumniadores carbones ardientes; cf. *Sag. d'Ahikar,* III, 2.

60. *Sir* VIIII, 10; XI, 32; *Prov* VI, 27-29; cf. *Job,* XXXI, 12; *Pirké Abot,* II, 14: "R. Eliézer decía... Caliéntate al fuego de los Sabios, pero ten atención a sus carbones, a no consumirte: pues la mordedura del chacal es su mordedura; picadura de escorpión es su picadura, y silbido de serpiente su silbido; y todas sus palbras son como carbones encendidos".

aquí un sentido favorable. También todos los padres griegos[61] —incluso Estius[62]—, según el uso, el contexto de ἐκδίκησις del v. 19, comprenden que los beneficios con que se llena al enemigo son carbones que se acumulan sobre él, es decir, títulos para los castigos divinos[63]. El ἀγάπη, en efecto, es aversión del mal tanto como amor del bien (v. 9). Si se le prohíbe el vengarse y aun se prescribe la manifestación de respeto y de beneficencia para el malvado obstinado —ya que la caridad no tiene en cuenta el mal (1 Cor 13,5)— su adhesión a la justicia, que es semejante a la del mismo Dios, rechaza la absolución del mal[64]. No seremos sorprendidos cuando meditemos el axioma: εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς (2 Tes 1,6; cf. 1 Tes 2,15-16) cuando vemos al Apóstol afirmar en la víspera de su muerte que su delator, Alejandro el herrero, será castigado (2 Tim 4,14), cuando se oiga a las "almas de los degollados" gritar bajo el altar de Dios: "¿Hasta cuándo, Señor mío, Verdadero, no juzgarás y vengarás nuestra sangre en los que moran sobre la tierra?"[65].

En la tierra, los cristianos no tienen esta impaciencia. Soportan la adversidad en la ὑπομονή y la ἐλπίς, y así es como el mal no tiene nada que ver con ellos[66]. La caridad

---

61. "Si tú no te vengas, es Dios quien te vengará" (CRISÓSTOMO, P.G. LX, 611-614).

62. "Neque haec adversantur charitati et Christi praecepto, quo jubemur orare pro persequentibus nos. Sancti enim quorum ordinata est charitas, utrumque faciunt: dum et orant Deum pro conversione impiorum, et nihilominus vindicari eorum peccata desiderant, nisi poenitentiam agant... Animus bene ordinatus vult fieri vindictam injuriarum tam suarum quam alinearum, ubi non est poenitentia. Est enim hoc legis aeternae, ut omne malum culpae per malum poenae redigatur ad ordinem justitiae".

63. Los modernos se contradicen al traducir γάρ como si hubiera ἵνα, y se indignan que el caritativo obre para hacer condenar al malvado, o saboree ya la alegría de la venganza (*Ps* LVIII, 11). Recordaremos que la "retribución sobre la cabeza de..." es una locución corriente, *Joel*, III, 4-7; Abd. I. 5; *Guerra de los Hijos de la luz*, I, 13-14.

64. La naturaleza del castigo no está aquí tratada más ampliamente que en los *Prov.*

65. *Ap* VI, 10; cf. XVIII, 20; XIX, 2; *Lc* XVIII, 1-8; *Ps.* XXXI, 18-19.

66. v. 21. De Darío, HERÓDOTO (III, 129) escribe ὑπὸ τοῦ παρεόντος κακοῦ... ἀγρυπνίῃσι εἴχετο; *Testamento Benjamin*, IV, 3, οὕτως

no cede ante el miedo, la cólera, el odio, la venganza, el rencor, ante todas las tentaciones de violencia. Tal derrota sería un desastre, ya que no solamente sería la muerte del *agape,* sin la cual no se es nada (1 Cor 13,1-3), sino el aniquilamiento de todas las virtudes, y sobre todo de las múltiples formas de beneficencia que inspira. Al contrario, San Pablo señala enfáticamente el aspecto positivo de esta victoria: La caridad fraterna triunfa con motivo del mal y por el mal mismo, que le permite manifestar toda su medida, sus más bellos frutos de perdón, de paz, de dulzura, de misericordia. Este acento de triunfo conviene sobre todo al término de las diversas fases de la estrategia del ἀγάπη ἀνυπόκριτος. Su último carácter es la fortaleza; permanece victoriosa en las más ingratas coyunturas. Esta victoria es tan profundamente milagrosa [67], que nos obliga a evocar (Rom 8,37, εν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς [68]. Gracias a la caridad de Cristo, que nos constriñe (2 Cor 5,14), venceremos to-

---

ὁ αγαθοποιῶν νικᾷ τὸ κακὸν σκεπαζόμενος ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ. Aquí todavía, algunos ven en τοῦ κακοῦ un masculino en lugar de un neutro (cf. S. ROBERTON, *A Note on Rom* XII, 31, μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, en *The Expository Times,* LX, 1949, p. 322). Comentaríamos entonces con Santo Tomás: "Naturale est enim homini, ut velit adversarium vincere, et non vinci ab eo. Illud autem ab aliquio vincitur, quod ad illud trahitur, sicut aqua vincitur ab igne, quando trahitur ad calorem ignis. Si ergo bonus aliquis homo, propter malum quod sibi ab aliquod infertur, trahatur ad hoc quod ei male faciat, bonus a malo vincitur. Si autem e contrario propter beneficium quod bonus persecutori exhibet, eum ad suum amorem trahat, bonus malum vincit". Cf. Regla de la Comunidad de Qumrân, a propósito de la confesión de los pecados: "No vuelvo a nadie mal por mal; es con el bien como gano a un hombre" (X, 17ss.).

67. Comparar I *Mac* II, 67-68 y el proverbio griego κακοῖς κακὰ ἰᾶσθαι (ESQUILO, *Frag.* 106; HERÓDOTO, III, 53; cf. R. STROMBERG, *Greek Proverbs,* Göteborg, 1954, p. 15). Se notarán los neutros tan discretos τοῦ κακοῦ, τῷ ἀγαθῷ: El cristiano no intenta triunfar sobre otra persona, aunque fuera por su bien; es la virtud o el vicio los que están en causa, y la victoria del caritativo nunca es una victoria personal, non quaerit quae sua sunt (cf. II. *Cor* I, 24, οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνερκοὶ ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν). Si el ἀγαθόν es fecundo por sí mismo, es que posee una eficacia divina (*Rom* VIII, 28).

68. Como en el ministerio de la salvación, el ἀγάπη de Dios triunfa del mal por excelencia que es el pecado, el creyente —por el mismo ἀγάπη— sale victorioso de las malas pasiones y de los hombres malvados.

dos los obstáculos. Nuestra caridad es la suya, y por esto San Pablo concluye, de una forma tan directa y concreta, con dos imperativos en segunda persona del singular: νικῶ, νίκα!

En definitiva, calificando el ἀγάπη como γνήσιος o ἀνυπόκριτος, decimos, por una parte, su origen divino: Viene de Dios, comunicada por el Espíritu Santo, e imita el ejemplo de Cristo; en esto consiste la especificidad del amor cristiano. Por otra parte, es esencialmente activa y se prueba con actos; sus manifestaciones exteriores deben corresponder a su fervor interior. De tal forma, que todo cuanto realiza (προνοεῖν, 13) se verifica por doble motivo: Amor al bien y odio del mal. El *agape* fraterno dirige toda la moral, la de los hijos de Dios (v. 2). Lo mismo que el hombre viejo se caracterizaba por la mentira [69], la caridad de la nueva criatura es toda integridad, ἀνυπόκριτος; sobre todo al expresar la ofrenda de sí mismo, por la que la vida del cristiano es un culto de acción de gracias para con Dios [70].

XVIII. *La caridad generosa para con el prójimo.* 2 Cor 8,7: "Ἀλλ' ὥσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε, πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ καὶ τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ, ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε. Y asi como abundáis en todo, en fe, en palabra, en ciencia, en toda obra de celo y en amor hacia nosotros, así abundéis también en esta obra de caridad".

San Pablo señala diversas razones por las que los corintios deben mostrarse generosos en favor de los hermanos pobres de Judea. La primera es porque, habiendo recibido mucho, están obligados a dar más. La comunidad de Corinto, efectivamente, se caracteriza por una prodi-

69. Cf. *Rom* I, 25; *Col* III, 9.

70. v. 1. Vemos cómo la "sinceridad" cristiana está lejos de la franqueza pagana, aunque asuma sus exigencias. Cf. MARCO-AURELIO, VI, 39, τούτους (ἀνθρώπους) φίλει, ἀλλ' ἀληθινῶς; IX, 15 y 18: "La benevolencia es invencible, si es franca, sin sonrisa taimada, sin hipocresía, τὸ εὐμενές ἀνίκητον, ἐὰν γνύσιον... μηδὲ ὑπόκρισις"."

galidad en la efusión de dones carismáticos (1 Cor 1,4-7; c. 12), que constituye como un tesoro de gracias; el presente de indicativo περισσεύσετε, con valor de superlativo absoluto, corresponde a ἐπλουτίσθητε del exordio de la primera epístola (1 Cor 1,5). El Apóstol no puede enumerar todos los elementos de esta riqueza cristiana (ἐν παντί), y señala cinco: primeramente, la fe, que podría ser la virtud por la que nos adherimos a la divina revelación, pero que en este contexto está unida a λόγῳ y γνώσει por καί, y, por tanto, designa más bien la confianza en Dios para emprender las obras difíciles[1]; los carismas de palabra y de ciencia son como una especialidad corintia que no podemos relegar. La solicitud o el celo (σπουδή) prepara inmediatamente la alusión a la colecta; está reforzada aquí por πάσῃ, que evoca los más diversos modos de actividad: la prontitud para ofrecerse a toda clase de obras buenas[2]. Se trata del carisma de asistencia (ἀντίλημψις, 1 Cor 12,28; cf. Rom 12,8). Finalmente y conforme a su costumbre (1 Cor, c. 12-14; Rom 12,3-21), San Pablo añade a los carismas el ἀγαπη. Con toda evidencia nos encontramos ante la virtud teologal; pero la insólita determinación que la acompaña y las virtudes de los manuscritos no nos permiten dar una significación exacta.

La mayoría de los estimonios: ℵ,C,D,E,F,G,K, *Vul.*, *Syr. hex.*, *Etiop.*, *Goth* (seguidos por Bengel, Estius, Godet, Loisy, Bousset, Goguel) leen ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν. Se trataría del solícito afecto que los corintios acaban de manifestar a su apóstol a continuación de la visita de Tito[3]. Pero apenas compredemos cómo esta evocación puede motivar la generosidad de los fieles hacia los pobres de Jerusalén.

Es preferible retener ἐξ ὑμῶν εν ὑμῖν, que es el texto de P⁴⁶,B, 69,1739, *Pschitta*, *Arm*, *Boh.*, Orígenes (seguidos por la mayor parte de los modernos). Mientras que los caris-

1. Cf. I *Cor* XII, 8-8; XIII, 2.
2. Cf. *Rom* XII, 11, τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί; *Heb* VI, 11; II *Pe* I, 5.
3. Es probable que esta lección haya sido inspirada por reminiscencias de II *Cor* VII, 11... κατειργάσατο ὑμῖν σπουδήν.

mas son concedidos gratuitamente y fuera de toda previsión y mérito por el Espíritu Santo, καθὼς βοῦλεται (1 Cor 12,11), la caridad, que define al cristiano, se ha comunicado a los convertidos de Corinto por el Apóstol, quien les ha engendrado a Cristo (1 Cor 4,15; cf. Gál 4,19): Como un padre transmite su naturaleza a los hijos, San Pablo ha hecho pasar, de alguna forma, su amor a Dios y al prójimo, al alma de sus hijos. Hay por tanto, una diferencia muy marcada entre χάρισμα y ἀγάπη[4]. Por otra parte, el artículo ante el ἀγάπη equivale a un demostrativo: Se trata de esta "primera caridad" (Ap 2,4), concomitante con la fe, recibida junto a la conversión a Cristo. Si el Apóstol hace referencia a ella, es menos para sugerir los lazos que unen a los hijos con el Padre, teniendo que obrar aquéllos a semejanza de éste, que para afirmar la certeza de su capacidad de donación. Mejor que nadie sabe San Pablo que los corintios pueden mostrarse caritativos y generosos, ya que fue él quien les transmitió esta caridad divina por la que se quiere y se realiza el bien de su prójimo. Es posible, además, que el Apóstol haga alusión al amor particular para los santos de Jerusalén, que siempre ha recomendado a sus neófitos[5].

Este ἀγάπη siempre se caracteriza por su dinamismo, siendo una plenitud desbordante[6]. Llamar la atención sobre esta clase de amor, ávido de dar pruebas y de sacrificarse por los seres queridos, es lo mismo que mostrar a los corintios que no pueden permanecer inertes ni manifestarse mezquinos; sólo pueden ser muy generosos. Por esto se dice al final: ἵνα καὶ ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε. Equivale a un imperativo[7], al corresponder ἵνα a ὥσπερ: Lo mismo que vosotros estáis llenos de los dones de Dios, debéis llenar a vuestros hermanos pobres. Es la aplicación del axioma del Salvador: *Gratis accepistis, gratis*

4. Diferencia acentuada por la Vulgata que inserta *insuper* delante de *et charitate*.
5. Cf. *supra*, p. 140ss. sobre γνήσιος, II *Cor* VIII, 8.
6. Cf. el comentario sobre I *Cor* XIII; *supra*, p. 113.
7. Compara I *Cor* VII, 29; *Gal* II, 10; *Ef* V, 33; *Epicteto*, IV, 1,41; y frecuentemente en los papiros, cf. E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin-Leipzig, 1926.

date. La repetición del verbo περισσούσιν, subraya la urgencia de esta generosidad; se sigue por sí mismo: de la misma forma que vosotros sois ricos, no podéis dejar de enriquecer a los demás [8]. Así comprendemos como esta colecta de dinero está tan delicadamente expresada por χάρις, tan estrechamente ligada con ἀγάπη. La palabra acentúa el carácter desinteresado del amor, tanto benevolente como bienhechor. Manifestad abundantemente la prueba de este amor que os he transmitido tan liberalmente. A vosotros corresponde la iniciativa, permaneciendo dueños de esta "gracia" [9], pero no podéis negaros.

XIX. *La realización de la caridad fraterna*. 2 Cor 8,24: "Τὴν οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν καὶ ἡμῶν καυχήσεως ὑπὲρ ὑμῶν εἰς αὐτοὺς ἐνδεικνύμενοι εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν. Haced demostración de vuestra caridad y probad ante todas las iglesias que tenemos motivo para gloriarnos de vosotros ante ellos".

Aunque la frase puede ser pesada, el pensamiento es claro. Todavía nos encontramos ante la colecta, y San Pablo invita a los corintios a aportar generosamente sus contribuciones. Haciéndolo así, probarán la autenticidad de su caridad y, al mismo tiempo, justificarán el orgullo que el Apóstol siente por sus conversos.

El interés de este texto reside en la formulación τὴν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης... ἐνδεικνύμενοι [1]. Se puede considerar

---

8. Sobre la unión περισσεύειν y ἀγάπη, cf. *Flp* I, 9 y sobre todo I *Tes* III, 12; *supra*, p. 17.

9. En lugar de tomar χάρις con el sentido de obra de amor, podríamos tomarlo en el sentido de carisma; la colecta, obra de asistencia fraterna, habiendo sido puesta sobre el mismo plan que la fe, palabra, gnosis, celo; de aquí la precisión ἐν ταύτῃ τῇ χ; pero en particular, esta beneficencia debe estar inspirada y realizada por el auténtico amor de caridad.

1. Este participio aislado, que tiene valor de imperativo (cf. *Rom* XII, 9ss.; *supra* p. 144, n. 4) está confirmado por B,D*,E*,G, *Ital.*, Goth., seguidos de Tischendorf, Godet, Leitzmann, Bachmann, Windlisch, Nestlé. Consideraremos el imperativo ἐνδείξασθε como una corrección de ℵ, C,K,L,P, *Vulg.*, *Copt.*, *Pschitta*, *Arm*. *Eth.*, Crisóstomo, Bengel, Westcott-Hort, Plummer, Allo.

esta locución como un semitismo, del tipo χαίρειν χαράν (Bengel, Estius), una negligencia de estilo (Allo), una locución corriente (Windisch), de la que Platón nos da un primer ejemplo [2], o, por fin, como la asociación de dos términos de la misma raíz, pero tomados cada uno en una acepción ligeramente diferente. Están, en efecto, ampliamente separados el uno del otro. El verbo ἐνδείκνυμι, usado doce veces en los Setenta, se emplea principalmente respecto al poder divino [3]. San Pablo y la epístola a los Hebreos son los únicos que la emplean —once veces en el Nuevo Testamento—. A veces es Dios o Cristo quienes manifiestan su cólera, su poder, su longanimidad o las riquezas de la gracia [4]; otras son los hombres quienes manifiestan los sentimientos secretos de su corazón [5]. De todas formas, son los hechos los que muestran lo que está escondido, sea en el misterio de Dios, sea en la conciencia del hombre; hasta el punto que ἐνδείκνυμι se convierte en un término técnico de moral social, designando la conducta del cristiano en armonía con sus sentimientos interiores: Se invita a los fieles a "mostrar" su fidelidad, su mansedumbre o su celo [6]; es decir, a hacer conocer o a hacer valer su virtud. Es así como los destinatarios de la epístola a los Hebreos han señalado por medio de obras indudables la caridad que tenian en el corazón, τῆς ἀγάπης ῃς ἐνεδείξασθε (Heb 6,10). Este matiz de publicidad es esencial, aunque hay que unir estrechamente ἐνδεικνύμενοι y εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν [7]. Los corintios tienen que mostrar, "exponer" en el gran día el ἔνδειξις de su caridad. Para ellos es como hacer una demostración de la verdad. Sus realizaciones caritativas, es decir, la contri-

2 Platón, *Lois*, XII, 966*b*, ἔνδειξιν τῷ λόγῳ ἐνδείκνυσθαι.

3. *Ex* IX, 16 (hif' il de רָאָה); II *Mac* IX, 8; *Sab* XII, 17. Con κακά como complemento, significa maltratar, hacer mal, *Gen* L, 15,17; *Dan* III, 44; cf. II *Mac* XIII, 9.

4. *Rom* IX, 17,22; *Ef* II,7; I *Tim* I, 16.

5. *Rom* II, 15 (paralelo a συμμαρτυρεῖν); II *Tim* IV, 14.

6. *Tit.* II, 10; III, 2; *Heb* VI, 11.

7. Comparar I *Par* XXVIII, 8, καὶ νῦν κατὰ πρόσωπον πάσης ἐκκλησίας Κυρίου; cf. *Num* XX, 6. C. Cl. Oke, *Paul's Method, not a Demonstration but an Exhibition of the Spirit*, en The *Expository Times*, LXVIII, 2; 1955, pp. 35-36.

bución generosa a la colecta, señalarán o, mejor, probarán su ἀγάπη. Toda la significación de la frase cae sobre esta divulgación.

Tal es el sentido constante de ἐνδείκνυμι en los papiros. Se trata de manifestar la fidelidad y el afecto[8], de dar a conocer un plan o un método[9], o —mucho más frecuentemente— de una declaración verídica[10], de "probar" una sentencia ante los tribunales. En el siglo III antes de Cristo, numerosos papiros contienen la cláusula: "Si yo doy prueba de que los daños expuestos en mi queja son verídicos"[11], u otra cosa semejante[12]. El pleiteante manifiesta su derecho, establece las razones de su reivindicación; expone su causa de manera convincente, apoyado en la ley y en los hechos.

Igualmente, por los hechos los corintios manifestarán su caridad, más exactamente, τὴν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης. El sustantivo ἔνδειξις, ignorado por los Setenta, excepcional en los papiros[13], empleado por Filón con el sentido de

---

8. Así, Acusilaus, en el 156 de nuestra era, legando sus bienes a su mujer y a su primo que le han demostrado una fiel adhesión, εὐνούσῃ μοι καὶ πᾶσαν πίστιν μοι ἐνδεικνυμένῃ (*P. Oxy.* III, 494,9); cf. πίστις καὶ φιλία ἣν ἐνεδείξαντο (*ibid.* IV, 705,32; petición al emperador en el 200-2 de nuestra era); οὕτως τοτὲ ἐνέδείξαν πρὸς ἐμὲ πᾶσαν εὔν ἔΐαν (*P. Princeton,* II, 74-5; carta del 300 de nuestra era); ἐνέδειξων μοι εὔνοιαν καὶ φιλοστοργείαν (*P. Oxy.* IV, p. 202, 16; del 354).

9. *P. Masp.* 158,15, ἐνδείξασθαι ἀλλήλοις πρόθεσιν; *P. Oxy.* I, 136,24, ἐνδείκνυμι μεθοδίαν περὶ τὴν εἴσπραξιν (los dos del VI° s.).

10. GRENFELL, *Revenue-Laws of Ptolemy Philadelphys,* Oxford, 1896; LIV, 10 (III° s. a.d.C.), declaración de propiedad a las autoridades fiscales. Así convencer a alguno, τοὺς ἐνδειχθέντας συκοφάντας (DITTENBERGER, *Or.* II, 669, 45; siglo primero de nuestra era).

11. P. Zenón Colombia, LXXXII, 14, ἐὰν ἐνδείξωμαι ἀληθῆ ὄντα τὰ διὰ τῆς ἐντεύθεως (245-4 a.d.C.); cf. *P. Magd.* III, 10; XXIV, 11; XLI, 16; *P. Ent.* XXXVIII, 9; *P. Zenón Cairo,* III, 59350,5; 59491,16; IV, 59620,25 y 31; 59621,13.

12. "Si yo doy pruebas de que Nicostratos ha recibido de mí los paños para los que los pastores me han proporcionado la lana (*P. Ent.* I, 13; cf. c. 2, ἐὰν ἐνδείξωμαι ταῦτα); "si prueba que han inundado mi campo sembrado (*P. Madg.* XXVIII, 8); "si doy la prueba que ha recibido de mí el manto y la túnica encerrados en la cartera" (*ibid.* XL, 5 y 8); daremos o indicaremos el detalle de esos objetos (*ibid.* XIII, 5,12).

13. Nosotros solamente conocemos una tardía afirmación (IV s.) y jurídica: "los que reivindican la propiedad de los otros y levantan una queja, καὶ ἔνδιζιν ἐπιχιροῦντας" (*P. Princeton,* III, 119, 4).

prueba y manifestación [14], es un término propiamente paulino en el Nuevo Testamento, donde sólo se encuentra tres veces: Dios, que muestra su justicia (Rom 13,25-26), y los oponentes (ἀντικείμενοι), cuya maldad es un signo de perdición (ἔνδειξις ἀπωλείας, Flp 1,28), y, en nuestro texto, los corintios, que deben manifestar por sus obras la caridad que tienen en su corazón. El ἔνδειξις es la acción de manifestar, la "exhibición" o la prueba. Dado que el amor del *agape* es un amor excepcionalmente activo, hecho para manifestarse a la luz del día, esta caridad equivale a la caridad "auténtica" y "sincera" de 2 Cor 8,8 y Rom 12,9. Así, ἔνδειξιν y ἐνδεικνύμενοι no son totalmente sinónimos. Los cristianos obran abiertamente ante todas las Iglesias; su acción caritativa se despliega ante la vista y conocimiento de todos los fieles, dando pruebas de su caridad. Pero el mismo ἔνδειξις consiste en la manifestación de sus sentimientos interiores [15]. En otros términos, ἐνδεικνύμενοι intentaría primeramente la manifestación y divulgación del gesto caritativo de los corintios, mientras que el sustantivo ἔνδειξις indica más bien la demostración activa de la virtud interior de la caridad. En un caso, se trata de la demostración propiamente dicha, por medio de una prueba; en el otro, de su manifestación y de hacerlo constar en el conocimiento del prójimo [16].

Si el *agape* significa ante todo estima del prójimo, el honor que se le tributa al prestarle un servicio, comprendemos mejor su relación con la καύχησις, el orgullo de San Pablo debido a su estima y adhesión por los corintios.

Cf. el decreto de Mytileno, en dialecto lesbiano, κατ' αὔτων καὶ ἐνδείξιος καττὰ διατεταγμένα (R. Cagnat, G. Lafaye, *Inscriptions graecae ad res romanas pertinentes*, Paris, 1927, IV, 40,14).

14. *De opif. mundi,* 45, εἰς ἔνδειξιν ἀναργεστάτην κράτους ἀρχῆς; 87, εἰς ἔνδειξιν. En los retóricos esta palabra designa la denuncia o la "persecución" de un adversario ante el tribunal: Esquino, *C. Ctésiphon,* III, 219; Andócido, *Sobre los Misterios,* I, 10; *Aristóteles, Const. de Atenas,* LII, 1.

15. Cf. Gregorio Magno *"Probatio dilectionis exhibitio est operis"* (*Homél. in Ev.* II; hom. 30, P.L. LXXVI, 1220).

16. ἐνδείκνυσθαι será aquí el equivalente de γνωρίζειν (cf. *Rom* IX, 22), y podríamos traducirlo: Haced conocer la realización de vuestra caridad.

XX. *Dios posee la caridad y la comunica.* 2 Cor 13, 11-13: "Εἰρηνεύετε, καὶ ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν... Ἡ χάρις τοῦ κυρίον Ἰησοῦ Χριστοῦ[1] καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ Ἁγίου[2] Πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. Vivid en paz, y el Dios de la caridad y de la paz sea con vosotros... La gracia del Señor Jesucristo, y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros".

En la conclusión de su epístola, San Pablo expresa brevemente algunos deseos (v. 11) y da una bendición (v. 13). Los corintios, rechazando todo espíritu de sutileza y de partidismo, con un solo corazón y un alma[3] serán aptos para vivir en paz, como conviene a los hijos de Dios (Mt 5,9; Rom 14,17-19). Más exactamente, no se trata de conservar la paz interior (εἰρηνέω), sino de establecer relaciones pacíficar y cordiales con su prójimo (εἰρηνεύω πρός τινα); es una regla evangélica y apostólica mayor[4] y supone, no solamente una ausencia de agresividad, de venganza, de disputas, etc., sino de iniciativas, de esfuerzos para mantener la concordia o restablecer la paz[5]. Como consecuencia, el Dios de los pacíficos habitará en medio de los suyos y los bendecirá[6].

Dios es frecuentemente designado como θεὸς εἰρήνης, primeramente en el sentido de que restablece con los

1. Χριστοῦ omitido por B y algunos minúsculos.
2. Ἁγίου omitido por P⁴⁶.
3. Τὸ αὐτὸ φρονεῖν; cf. *Rom* XII, 16; *supra*, p. 151.
4. *Mc* IX, 50, εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις; *Rom* XII, 18, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες; I*Tes* V, 13; εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.
5. Cf. *Sir* VI, 6; I *Mac* VI, 60: ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς εἰρηνεῦσαι ARISTÓTELES, *Rhet*, I, 4, 1359*b*, 39; la inscripción de Halicarnaso, en el tiempo de Augusto, εἰρηνεύουσι μὲν γὰρ γῆ καὶ θάλαττα (*The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, Oxford, n. 894,8); y la del Hauran, en el 392 de nuestra era: τοὺς διοδεύοντας καὶ τὸ ἔθνος διὰ παντὸς εἰρηνεύεσθαι ἠσφαλίσατο (DITTENBERGER, *Or.* II, 613,4). Los Esenios son εἰρήνης ὑπουργοί (Fl. JOSEFO, *Guerra*, II, 135); cf. *Sant.* III, 18, εἰρήνην ποιεῖν.
6. Cf. *Flp* IV, 9. La paz, donde Dios (*Num* VI, 26), es un signo de su bendición (*Ps.* XXIX, 11; *Rom* XV, 33; II *Tes* III, 16). Según *Berakot*, 4*d*: "Se termina la oración por la palabra "paz", pues todas las bendiciones tienen por conclusión la paz".

hombres, por Cristo, relaciones de amor (Heb 13,20), destruyendo la tiranía de Satán (Rom 16,20) y manteniéndonos irreprochables hasta el día de la parusía (1 Tes 5,23). También la fe se adhiere al evangelio de la paz (Act 10,36; Ef 6,15), y ésta es un calificativo, si no un sinónimo de la vida eterna[7]. No es, pues, sorprendente que εἰρήνη y ἀγάπη estén asociados[8], principalmente como fruto del Espíritu Santo (Gál 5,22). Pero en la fórmula ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης de 2 Cor 13,11, la paz es manifiestamente, según el contexto, la de las relaciones cordiales y confiadas enter los miembros de la Iglesia, como en 1 Cor 14,33, οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεός, ἀλλὰ εἰρηνης. En lo sucesivo, el ἀγάπη debe entenderse igualmente de la caridad fraterna, y el Apóstol quiere resaltar la magnífica recompensa reservada a los que aman tan eficazmente a su prójimo, que llegan a vivir en tranquila unión con éllos. Dios, que es amor y quiere por encima de todo la mutua caridad de sus hijos, reconoce a los suyos (2 Tim 2,19), y El mismo se dará más plenamente a sus hijos auténticos y fieles (Lc 14,55). Podríamos ver en ἔσται μεθ' ὑμῶν[9] la felicidad del ἀγάπη pacífico y pacificador. Es ya el pensamiento de San Juan: ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει (1 Jn 4,12); ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει (v. 16).

7. *Rom* VIII, 6; I *Cor* VII, 15; *Col* 15; *Flp* IV, 7.

8. II *Tim* II, 22; *Judas*, 2. En *Heb* XII, 14, εἰρήνη está asociado a ἁγιασμος. La Vulgata ha invertido el orden del griego, *Deus pacis et dilectionis* en II *Cor* XIII, 13.

9. La fórmula εἶναι μετά τινων puede que sólo evoque una simple compañía, una sociedad pasajera (*Mc* VIII, 38; XI, 11; XIV, 17); pero entendemos que se da sobre todo en un medio (*Lc* XXIV, 5), que se trata de una presencia y de una vida con otros (*Mc* I, 13; XIV, 1; *Lc* XXIII, 43; *Jn* XV, 27; XVII, 24). Es, en S. Pablo, una fórmula sagrada de bendición (cf. Emmanuel, μεθ' ἡμῶν ὁ θεός, *Mt* I, 23; *Lc* I, 28), pues la presencia divina implica la asistencia y el socorro (*Act* VII, 7; X, 38; XVIII, 10; *Jn* III, 2). Si queremos beneficiarnos del amor y de la paz de Dios, tenemos que vivir en paz con los hermanos. Todavía mejor, Dios no está presente en una Iglesia, no la bendice, a no ser que sus miembros estén unidos entre ellos. Según Eleazar ben R. José, "la limosna y las obras de caridad constituyen un gran consuelo y una gran paz entre Israel y su Padre que está en los cielos" (*Péa*, 21).

En cuanto a la bendición del v. 13, constituye la fórmula trinitaria más explícita de toda la obra paulina [10]. Establece claramente la distinción de las tres personas tanto como su igualdad (cf. Num 6,24), en el sentido, por lo menos, que cada uno contribuye, en su esfera, a la obra común de la salvación (cf. Gál 4,4-7). Si Cristo ocupa el primer lugar, posiblemente es porque la fórmula trinitaria en el Apóstol —"que la gracia de Nuestro Señor Jesucristo sea con todos vosotros" (1 Cor 16,23)— ha servido de base a esta conclusión desarrollada; pero también es debido a que el misterio trinitario sólo nos es conocido por la relación de Cristo y la encarnación.

Se puede interpretar de muchas formas esta fórmula solemne [11]. La más verosímil es la de tomar Ἰησοῦ, Θεοῦ, Πνεύματος como tres genitivos subjetivos. Así, la gracia del Señor Jesucristo "es el don de la salvación, en particular de la justificación y del perdón de los pecados, que el Salvador nos ha conseguido y que sigue dispensándonos (Rom 16,20). Este don gratuito del que Cristo es el agente o instrumento, nos es concedido por el Padre, con motivo de su generosa caridad. Es porque El ama a los hombres por lo que les entrega a su Hijo (Rom 8,28-29), en quien encontramos la salvación (1 Cor 1,30). Este ἀγάπη τοῦ θεοῦ es el amor activo de Dios, que ha concebido todo el plan providencial y da, en particular a los elegidos, el participar de su propia caridad (Rom 5,5), tanto que éstos llegan a ser capaces de una verdadera *redamatio* (2 Tes 3,5; Ef 6,24).

La personalidad del Espíritu Santo no es menos acusada que la del Padre y del Hijo; pero ¿cómo comprender su κοινωνία? Esta podría ser la comunión *con* el Espíritu

---

10. Cf. I *Cor* XII 4-6; II *Cor* I, 21-22; *Ef* IV, 4-6. Es dudoso que traduzca un uso litúrgico como supone Lietzmann.

11. Cf. R. Müllensiefen, *Wie sind* II *Cor* XIII, 13 *die drei Teile des Segenswunsches inhaltlich auseinanderzuhalten und miteinander zu verbinden?* en *Theologische Studien und Kritiken*, 1899, pp. 254-266; J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, Paris, 1928, I, pp. 337-341. Sobre la exégesis medieval, leeremos Z. Alszeghy, *Nova Creatura. La nozione della Grazia nei commentarii medievali di S. Paolo*, Roma, 1956, pp. 80-96.

Santo; pero, según las proposiciones precedentes [12], hay que pensar más bien en una comunicación de la que el Espíritu Santo es autor. La mayor parte de los exegetas protestantes [13], en función del conjunto de la epístola y de diversos lugares paulinos [14], entienden por κοινωνία la comunión fraterna, la unión de los espíritus y corazones: Que el Espíritu Santo os inspire el amor del prójimo, la conciencia de vuestra solidaridad, esta concordia que debe reinar entre los miembros de una Iglesia de Dios.

No es imposible que el Apóstol haya tenido en cuenta este punto de vista, pero, sin embargo, es poco probable que termine su carta de una forma polémica; y, sobre todo, la amplitud de la fórmula trinitaria sugiere una acepción más amplia: El don del Espíritu Santo es análogo al del Padre y del Hijo; su κοινωνία es paralela a la χάρις y al ἀγάπη, e incluso se identifica con su contenido. A partir de ahora, debemos tratar de la "participación" del Espíritu Santo [15] conforme a la teología común de San Pablo [16]: El Πνεῦμα Ἅγιον es recibido y habita en el cristiano [17]. Es Él quien, engendrando a los hijos de Dios a su nueva vida (Tit 3,5), les da la "mentalidad" que conviene a este estado. Es una fuerza permanente y activa que les mueve y

---

12. La opinión contraria de H. SEESEMANN (*Der Begrift* ΚΟΙΝΩΝΙΑ *im Neuen Testament*, Giessen, 1933, pp. 68-73) y de HAUCK (art. κοινωνός, en G. KITTEL, *Th. Wört.* III, 807) casi no puede justificarse. El primero acude a la exégesis de los padres griegos, pero es ambigua.

13. Bengel, Plummer Bousset, Goguel, Wendland.

14. *Rom* XV, 26; II *Cor* VIII, 4; *Gal* II, 9; *Flp* II, 21; cf. *Heb* XIII, 16.

15. Comparar I *Cor* I, 9, ἐκλύθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ; X, 16, κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; *Flp* II, 1, εἴ τις κοινωνία πνεύματος; III, 10, κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ.

16. Cf. en último lugar R. B. HOYLE, *The Holy Spirit in St. Paul*, Londres, 1927; N. H .SNAITH, *The Doctrine of the Holy Spirit*, Londres, 1937; C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, 1950, pp. 57ss.; E. F. KEVAN, *The Saving Work of the Holy Spirit*, Londres, 1953; A. R. GEORGE, *Communion with God in the New Testament*, Londres, 1953; A. R. GEORGE, *Communion with God in the New Nestament*, Londres, 1953, pp. 169-195.

17. I *Cor* II, 12, ἐλάβομεν τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ; cf. VI, 19; XII, 13; *Act.* II, 38; *Gal* III, 2,5; IV, 6; I *Tes* IV, 8; *Rom* VIII, 9, Πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ἡμῖν.

les orienta en todas sus acciones [18]; les infunde la justicia (Rom 8,1-5), la fe (1 Cor 12,3), la caridad (Rom 5,5), la oración (Ef 6,18), todas las virtudes. Si San Pablo desea para los corintios la κοινωνία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, entiende que ésta se da libremente y les anuncia todos los bienes de la salvación [19]. En una palabra: la caridad divina nos concede, por la muerte de Cristo, todas las gracias, las cuales están efectivamente en posesión del cristiano, utilizadas y apreciadas por él gracias a la acción del Espíritu Santo.

XXI. *La fe obra por la caridad.* Gál 5,6: "Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβοστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη [1]. Pues en Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe, que actúa por la caridad".

Esta proposición, en donde ninguno de los substantivos está precedido del artículo, tiene un valor de un axioma, y puede ser considerada como el canon de la moral paulina [2]. El Apóstol, una vez expuesta la parte doctrinal de su carta, opone la fe judaizante [3] y el Evangelio de Jesucristo: Ninguna condición física de ahora en adelante es requerida en la obtención de la salvación; circuncisión o

---

18. *Rom* VIII, 14; *Gal* V, 25; *Ef* III, 16. Comparar κοινωνια con el sentido de "contribución", *Rom* XV, 26; II *Cor* IX, 13.

19. Es así como lo ha comprendido Santo Tomás: "Gratia Christi, qua justificamur et salvamur; charitas Dei Patris, qua sibi unimur, et communicatio Spiritus Sancti divina nobis dona distribuentis".

1. γάρ, om. P,G*, 326-462; 'Ἰησοῦ om. B, Clemente de Alejandría. El genitivo ενεργουμένης (P[46], Ψ 462) se refiere, no a la fe, sino a la caridad.

2. "Para la interpretación de la idea fundamental del Apóstol sobre la naturaleza de la religión, no hay sentencia más importante en toda la Epístola, ni quizás en ninguna otra epístola de Pablo... Cada término y la construcción de la frase son significativos" (E. de Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, [2]Edimburgo, 1948, p. 279).

3. "Los que buscáis la justicia en la Ley" (v. 4).

incircuncisión son vanas y sin valor. Sólo cuenta la fe, inseparable de la caridad. Es lo mismo que expresar el carácter espiritual y moral de la religión neotestamentaria.

La mayor parte de los exegetas modernos reconocen que ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ no es exactamente sinónimo de τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, y designa primeramente la economía cristiana, el nuevo orden de la salvación instaurado por Jesús; poco más o menos equivale a la locución moderna: en cristiano[4]. Pero como la persona y la obra del Salvador están en la base de esta institución y continúa comunicando su virtud santificadora y salvadora en cada cristiano, tenemos que dar a ἐν una significación ligeramente instrumental[5].

Mientras que el judaísmo distinguía a los hombres en función de la περιτομή y de la ἀκροβυστία —solamente la marca carnal de la circuncisión da derecho a pertenecer al pueblo de Dios y a beneficiarse de las bendiciones de la alianza—, de ahora en adelante esos signos materiales son anulados y valorados en nada (Gál 6,15) o mejor: no tienen ninguna fuerza ni ningún valor, οὔτε... τι ἰσχύει. Desde Esquilo, el verbo ἰσχύω es a menudo empleado en la acepción moral de "ser capaz" o "ser admisible", en función de una regla o según una finalidad[6]; pero su sentido aquí parece revestir un matiz jurídico —que no es sorpren-

---

4. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Epître aux Galates*, Paris, 1926, p. 138; E. DE WITT BURTON, *op. l.*; H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, [12]Göttingen, 1951, p. 168.

5. "¿Quieren estas palabras decir: en la Iglesia de Jesucristo (Bousset), en la comunión espiritual de Cristo-Espíritu (Lagrange)? Ciertamente, pero ante todo: a causa de Cristo, a causa de su obra de salvación gratuita y por todos los que ya no cuentan con la ley (εν νόμῳ), sino con Cristo (ἐν Χριστῷ). En esta perspectiva del Cristo "muerto y resucitado", el hecho de estar o no circuncidado no tiene ninguna importancia" (P. BONNARD, *L'Epître de Saint Paul aux Galatas*, Neuchâtel, 1953, p. 104).

6. Comparar *Mt* V, 13: la sal insípida ya no sirve para nada; *Lc* XIII, 24: muchos intentarán entrar y serán incapaces; *Act* XV, 10; y sobre todo *Sant* V, 16: πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη, la oración del justo tiene una gran "capacidad" de intercesión, un "potencial", una virtud prodigiosa.

dente en esta epístola[7]—, conforme al uso profano[8], e introducido por la δικαιοσύνη del versículo precedente. El mejor paralelo sería el de una inscripción de Cibura, en Frigia, a propósito de una moneda que está en curso, ἡ Ῥοδία δραχμὴ τούτου τοῦ δηναρίου ἰσχύει ἐν κιβύρα ἀσσάρια δέκα[9]. Así la circuncisión no tiene ya ningún valor para obtener la salvación. Podemos suplir, en efecto, εἰς σωτηρίαν[10] o εἰς δικαιοσύνην[11] como complemento: Habiéndose verificado la muerte de Cristo, ninguna señal carnal será del agrado de Dios ni capaz de justificar. La circuncisión no es ya admitida; el prepucio nada vale.

Como vía o medio de salvación, desde ahora, sólo prevalece la πιστις. Se debe entender más por la pertenencia a Cristo, es decir, el don de sí mismo al Señor, lo que le permite el comunicarnos su vida y desplegar su fuerza en nosotros (Gál 2,20), que como la adhesión a la palabra de Dios[12]. Es así como se obtiene la δικαιοσύνη ἡ ἐν θεοῦ, y eliminada ἐμὴ δικαιοσύνη (Flp 3,9). Pero desde ahora so-

---

7. Cf. *Gal* III, 15-18; IV, 1-5; M. CONRAT, *Das Erbrecht in Galaterbrief* III, 15, IV, 7, en ZNTW, 1904, p. 204; O. EGER, *Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen, ibid.*, 1917-1918, páginas 84ss.; L. WENGER, *Die Quellen der römischen Rechts*, Viena, 1953, pp. 295ss.

8. *Heb* IX, 17: Una disposición testamentaria no entra en vigor (ἰσχύει)en tanto que vive el testador; DIODORO DE SICILIA, II, 33,1; *P. Oxy*, I, 67,14, παρὰ τὴν τῶν νόμων ἰσχύν; XXII, 2384,41: τοῦτο ἰσχύειν θέλω, "Deseo que este testamento sea válido"; *P. Tebt.* II, 286,7, νομὸ ἄδικος οὐδὲν εἰσχύει; *P. Ent.* XVIII, 3, Horas, habiendo muerto "capaz" (ἰσχύων), deja una casa, un palmar; LXXIV, 15: "No soy capaz de hacer un proceso, οὐκ ἰσχύῳ δίκην αὐτῷ λέγειν"; XCI, 7, παρὰ τὸ μὴ ἰσχύειν με τὰς νομάς; *P. Lond.* V, 1727, 54: 1731,30. DITTENBERGER, *Syl.* II, 888,59, ἴσχυσεν τὰ προστάγματα τῶν ἡγουμένων, y 151; Fl. JOSEFO, *Antiq.* III, 28.

9. R. GAGNAT, G. LAFAYE, *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*, Paris, 1927, IV, 915*a* 12 (siglo I° de nuestra era): el denario romano valía 16 as, y el curso de la dracma de Rodas en Cibura era de diez as. El *Gnomon del Ideólogo*, hacia el 150 de nuestra era, impedía cambiar una pieza grande en una cantidad de piezas pequeñas superior a su valor legal, νόμισμα πλέον οὗ ἰσχύει οὐκ ἐξὸν κερματίζειν (§ 106). Fl. JOSEFO, *Antiq.* XIV, 106.

10. Cf. *Rom* I, 16; X, 1,10; II *Cor* VII, 10; I *Tes* V, 9; II *Tim* II, 10; III, 15.

11. *Rom* IV, 3,5; VI, 16; X, 4,10; *Gal* III, 6.

12. "Fides est cognitio verbi Dei" (Sto. TOMÁS, *in h.l.*); "Fe en la verdad de la palabra de Dios... que no fallará nunca" (Chr. MAURER, *Brief an die Galater*, Zurich, 1943, p. 153).

mos invitados a traducir πίστις por "régimen" o "economía de la fe". Se trata seguramente de la virtud teologal —como la precisión siguiente lo probará—, pero insertada en el nuevo orden providencial, que ha determinado su eficacia salvadora; es lo que sugiere la ausencia del artículo y el paralelismo con περιτομή y ἀκροβυστία; el acento está puesto en la cualidad, la fuerza salvadora de la fe, como elemento característico de la nueva alianza. "En Cristo Jesús, lo que cuenta es el papel y el valor de la fe".

El Apóstol no la define por su objeto, sino por uno de sus elementos integrantes o por su modo de obrar, δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. La asociación πίστις-ἀγάπη no es sorprendente[13], pero es la única vez en que San Pablo precisa la cohesión o la acción mutua de estas dos virtudes, desgraciadamente, de una forma enigmática. ἐνεργέω "obrar, producir"[14] o "ejecutar, ser eficaz"[15], significa, en forma pasiva, "ser objeto de una acción"[16]; y en la voz media, "mostrarse activo, desplegar sus fuerzas"[17]. La exégesis primitiva, patrística y medieval, hasta Estius[18], con-

---

13. Cf. APPENDICE I: *L'origine de la Triade; infra*, pp. 365ss.

14. Sobre todo hablando de la actividad del espíritu; cf. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* I, 1, 1101*a* 15; *Rhét.* III, 1411*b* 26. El término es raro en los papiros, cf. *P. Giess.* LXXVIII, 4, καλῶς δὲ ποιήσεις καὶ περὶ τὰ λοιπὰ ἐνεργήσασα; XII, 1567,2.

15. Principalmente dirigir de modo activo una guerra, POLIBIO, I, 13,5. En *Flp* II, 13, τὸ ἐνεργεῖν se opone a τὸ θέλειν; cf. *Is* XLI, 4, τίς ἐνήργησε καὶ ἐποίησε ταῦτα; el verbo ἐνεργέω deriva de ἐνεργός, es decir de ἐν ἔργῳ εἶναι (BERTRAN, *in h.v.*, en G. KITTEL, *Th. Wört*, II, p. 649; Cf. K. W. CLARK, *The Meaning of* ἐνεργέω *in the New Testament*, en *Journal of Biblical Literature*, 1935, páginas 93-101).

16. ARISTÓTELES, *De anim.* 427*a*; POLIBIO, IX, 12,17, τὰ κατὰ πρόθεσιν ἐνεργούμενα; PLOTINO, *Enn.* III, 7,11, "ὅτι αὖθ' ἡ διάνοια ἐνεργηθεῖσα ἦν οὔθ' ἡ νῦν ζωὴ ὁμοία τῇ πρὸ αὐτῆς, es que su pensamiento no está actualizado, si su vida presente no es parecida a la precedente"; ὁ ἐνεργούμενος es el paciente (GALENO, XVIII, 2, 626, 683); cf. I.G. VII, 3037, 108, ὁ ἐνεργούμενος λίθος. En el griego de la Iglesia, οι ενεργουμενοι serán los "poseídos" del demonio.

17. El esquema de esta interpretación es rechazado por A. OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig, 1937; pero el testimonio de los Padres griegos no es claro. Cf. TERTULIANO, *Adv. Marc.* V. 4: "Illius fidei, quam dicendo per dilectionem perfici"; AMBROSIASTER: "Fides charitate fraterna debet muniri, ut perfectio sit credentis".

18. A decir verdad, J. Ross (ΕΝΕΡΓΕΙΣΘΑΙ *in the New Testament en The Expositor*, 1909, VII, 7, pp. 75-77) y J. B. MAYOR (*Note*

siderando ἐνεργουμένη, como un pasivo, ha comprendido que la fe era activida, animada por la caridad [19], de forma que no podía ser eficaz para la salvación sin ser penetrada por el amor de Dios. El pensamiento es exacto, conforme a toda la teología neotestamentaria de la fe. Esta no es solamente la adhesión intelectual, obediente a la palabra divina, sino un don personal de sí mismo a la persona de Cristo. Precisamente por ser una oblación sin reserva del alma y de toda la vida, nos introduce de un golpe en el reino de Dios. Si la voz pasiva expresa que el sujeto recibe la acción expresada por el verbo (cf. ἐκλήθητε, Gál 5,13), se comprenderá que la fe es actualizada o puesta en actividad por la caridad, y sólo por la presión del amor da su consentimiento a la revelación, ἡ ἀγάπη πάντα πιστεύει (1 Cor 13,7).

Pero la mayoría de los autores modernos estima que, en todos sus empleos en el Nuevo Teseamento, ἐνεργεῖσθαι se emplea en la voz media, por medio de la cual el griego indica que la acción permanece en la esfera del sujeto, sale de él "para volver sobre él mismo, o para ejercerse en un objeto de su esfera" [20]; así, el acento recae sobre πίστις, y el Apóstol quiere solamente precisar cómo esta fe que salva se muestra activa y despliega su fuerza. Lo mismo que Dios o su palabra manifiesta su eficacia en los

---

on ΕΝΕΡΓΕΙΣΘΑΙ *ibid.*, pp. 191-192) mantienen aún hoy en día la acepción pasiva como válida. Este último cita, en el mismo sentido, el juicio de E. A. ABBOTT y el del Dr. HORT, en el caso de *Gal* V, 5. Lo mismo B. RIGAUX, *Les Epîtres aux Thesaloniciens,* Paris, 1956, p. 669.

19. Cf. *Sab* XV, 11, ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν ἐνεργοῦσαν. Así la *fides caritate formata* de la teología medieval, y el CONCILIO DE TRENTO, *Ses.* VI, 7 (*Enquiridion,* 800). FR. AMIOT: "La unión de la fe y de la caridad es requerida para la justificación, para la perseverancia y el progreso en el estado de justicia... La fe no basta" (SAN PABLO, *Epître aux Galates,* Paris, 1946, p. 209); cf. F. PRAT, *La Théologie de saint Paul,* °Paris, 1923, II, pp. 537-539.

20. F. M. ABEL, *Grammaire du grec biblique,* Paris, 1927, p. 224. Sin embargo, C. F. D. MOULE (*An Idiom Book of New Testment Greek,* Cambridge, 1953, pp. 24-26) observa que en el uso del N.T., el medio pierde a veces su matiz reflexivo, y sería el equivalente del activo; tal sería el caso de *Gal* V, 6. Erasmo lo ha sentido, traduciendo: "per dilectionem operans", y notando que el activo agente sería mejor.

creyentes[21], el misterio de iniquidad entre en acción[22], la muerte hace su obra en el Apóstol[23], sí la πίστις ejerce su poder por intermedio del ἀγάπη. Es decir que la vida cristiana no se define solamente por la fe, sino por la fe y la caridad intrínsecamente ligadas[24]. La realización práctica del poder contenido en la fe se ejerce por el amor, cuyo dinamismo conocemos[35]. ¿Podemos decir que, sin el ἀγάπη, la fe sería inactiva y que por consiguiente, gracias a la caridad recibe una última perfección? No podemos deducirlo del texto. Parece que el Apóstol quiere sobre todo señalar el elemento afectivo de la πίστις, que le impulsa a obrar, porque ya ha visto la conducta práctica de los gálatas[26]. La fe tiene todo lo que necesita para dirigir la vida moral, pero, por su misma naturaleza, tiene que amar, es *redamatio* hacia Cristo crucificado (Gál 2,20), y es este ἀγάπη el que, no solamente impulsa a obrar —principalmente en favor del prójimo—, sino que da valor a la adhesión de fe. La precisión δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη tendrá por finalidad acentuar la *vitalidad* de la fe, por

---

21. I *Tes* II, 13, ὅς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν; *Ef* III, 20, κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῶν; *Col* I, 29. La δύναμις es la potencia de obrar, la ἐνέργεια es la misma actividad. Sobre ἔνεργος "eficaz", cf. *Heb* IV, 12.

22. II *Tes* II, 7, ἤδη ἐνεργεῖσθαι; comparar *Num* VIII, 24, εἰσελεύσονται ἐνεργεῖν ἐν τῇ σκηνῇ.

23. II *Cor* IV, 12; cf. *Rom* VII, 5; *Sant* V, 16. E. B. Allo traduce excelentemente II *Cor* I, 16 (τῆς ἐνεργουμένης): "vuestro reconfort se perfecciona en la resistencia de los mismos sufrimientos".

24. Cf. la asociación de I *Tes* V, 8: ἐνδουσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης, con la intención de conseguir el objetivo de la esperanza (cf. *Gal* V, 5, donde ἐλπις es igualmente objetivo).

25. I *Cor* XIII, 4-7. Casi podríamos decir que la fe se exterioriza por la caridad, como la fuente da nacimiento a un río y a toda la fecundidad que esté suscita a lo largo de su curso.

26. vv. 13ss.; Cf. *Rom* XIV, 14-15. No sería sin embargo conveniente tomar el ἀγάπη solamente como el amor del prójimo, como lo hacen A. Nygren (*op. c.*, p. 109) y P. Bonnard (*op. c.*, p. 105). El paralelo de I *Cor* VII, 17-19 prueba que se trata del amor hacia Dios que dirige el ejercicio de todas las virtudes, la τήρησις ἐντολῶν. Toda dificultad sería abolida si se tradujese δι' ἀγάπης con el sentido rabínico, por "obra de amor" (cf. *Prolégomènes*, pp. 156ss.); sería el comentario del κόπος τῆς ἀγάπης (I *Tes* I, 3): La fe salva cuando actúa con obras buenas caritativas, cuando se traduce en manifestaciones de amor fraterno; cf. W. Bauer, "*durch Liebesübung*" (*Griechich-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, 1952, *in h.v.*).

oposición al medio de salud "inerte" del judaísmo, ἀκροβυστία! No solamente una πίστις sustituye a una περιτμή, sino que San Pablo sugiere cómo la nueva economía es superior: *esta* fe es operante, tiene un dinamismo propio. La primera vez que la había evocado, San Pablo hablaba de un ἔργον τῆς πίστεως (1 Tes 1,3), a lo que añadía poco después εν δυνάμει (2 Tes 1,11). Pero atribuye siempre al ἀγάπη este poder (cf. Ef 4,15, ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ), en cuanto que es de origen divino. Siendo la fe la respuesta del hombre ante la proposición divina, representa el factor humano de la salvación; asociándolo a la caridad, el Apóstol subraya que esta respuesta no la podemos dar sin que Dios intervenga, dando valor y eficacia a la adhesión del creyente[27].

Esta interpretación, que permanece lo más literal posible, muestra que no hay que disociar las dos interpretaciones tradicionales de este versículo. Si la πίστις brota y despliega *sus* fuerzas por el ἀγάπη, esta eficacia muestra bien que la caridad es inherente a la fe paulina[28]; de otra

---

27. He aquí por qué el fiel sin ἀγάπη no vale nada y no hace nada que valga la pena, según la explícita enseñanza de I *Cor* XIII, 1-3. Cf. *Rom* V, 1, δικαιωθέντες ἐκ πίστεως... εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐπ' ἐλπίδι; E. STAUFFER escribe justamente: "Dios nos da la vida, quien, solamente entonces, nos hace realmente hombres vivientes capaces de querer y de obrar. Dios despierta en el hombre la fe por la que el hombre se dirige totalmente hacia Dios. Pero la πιστις no produce sus efectos y su plena realización más que δι' ἀγάπης (*Gal* V, 6). Dios vierte el πνευμα en sus elegidos (*Rom* V, 5; II *Tes* II, 13). De nuevo, el hombre es pasivo. Pero el πνεῦμα libera al hombre hacia una actividad más alta, en el amor" (art. ἀγαπάω, en G. KITTEL, I, 50,39ss.3; cf. lo mismo R. T. STAMM, *The Epistle to the Galatians*, New York, 1953, p. 550.

28. V. WARNACH comenta así *Gal* V, 6: "Dies ist zunächst nicht aktivistisch, sondern in einem umfassenderen Sinne, nämlich ontisch zu verstehen: durch die Agape wird das im Glauben begründete Sein des Christen erst eigentlich aktualisiert, dann aber auch aktiviert, denn ein untätiges Sein ist für die Schriftt tot (*Sant.* II, 17,26; Vgl. I *Cor.* VII, 19). Zwischen Sein und Tun besteht ein "organisches" Entsprechungsverhältnis: das Sein muss sich im Tun auswirken und entfalen, das Tun aber, da es kein Selbstand und somit auch kein Selbstzweck ist (Aktivismus), darf eigentlich nichts anderes darstellen als den naturgemässen Ausfluss des Seins, Nun ist aber... das Sein in seiner Wirklichkeit Agape und zugleich ist diese seine unmittelbarste "Ausserung". Folglich ist es durchaus berechtigt, wenn das N.T. das tätige Wesen des Agape hervorkehrt und im tatkräftigen

forma, todos los elogios que el Apóstol hace de ésta son totalmente vanos. El discípulo que lleva a la práctica la vida de Cristo, infundida en él, puede ser llamado un creyente o un caritativo[29]. Es simultánea y también esencialmente lo uno y lo otro si de verdad quiere ser un discípulo. Podemos decir también que el amor le hace creer —τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας (2 Tes 2,10)—, o que su fe le inspira el amor. Las dificultades exegéticas parecen resueltas si no reducimos la πίστις a una noción estrecha, extraña a la teología del Apóstol; es un conocimiento que brota del amor y que se despliega en caridad. En todo caso, bien sea en Dios, en Cristo o en el cristiano, es al ἀγάπη a quien se atribuye la acción y las realizaciones; es un amor eficiente.

Retendremos ante todo la denominación de "valor" dada a la fe (ἰσχύει), sin omitir la precisión ἐνεργουμένη, y el contexto que señala esta eficacia en función de la escatología, ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα (v. 5). Podemos decir pura y simplemente que la moral de la nueva alianza se define por la fe; pero, si queremos comprender por qué sólo la πιστις es "válida", hay que precisar que su (eficacia) le viene del amor. En este sentido, ἰσχύω y ἐνεργέω están estrechamente unidos: Si únicamente la fe cuenta, es porque obra, viniéndole esta eficacia del amor divino.

XXII. *La abnegación total de la caridad fraterna.* Gál 5,13: "Ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις". Cl. análisis 1 p.

Eifer (σπουδή) ein Anzeichen für ihre *Echtheit* (τὸ γνήσιον) erblickt (II *Kor.* VIII, 7f, vgl. VII, 11f; VIII, 16t; 22,24; *Rom* XIII, 8*f*" (*Agapê*, Dusserdorf, 1951, p. 309).

29. La substitución de uno u otro término está hecha por el Apóstol mismo. Lo más corriente, es la fe la que salva, pero la recompensa celeste es igualmente atribuida a la caridad (I *Cor* II, 9), principalmente en *Rom* V, 4-5, que es un verdadero comentario de nuestro versículo: La virtud de la esperanza no causa decepción, *pues* (ὅτι) la caridad de Dios nos es comunicada.

XXIII. *La caridad fraterna, fruto del Espíritu.* Gál 5,22: "Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ Πνεύματος ἐστιν ἀγάπη".

XXIV. *La caridad divina, fundamento de la esperanza.* Rom 5,5: "ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν[1] διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado".

Después de haber establecido que la justicia de Dios se ha manifestado por la fe en Cristo (3,21-26) y comentado el caso de Abraham (c. 4), San Pablo describe el estado cristiano de justicia: "Justificados, pues, por la fe" (v. 1). Entendemos: Gracias a Cristo, el cristiano es reconciliado con Dios, llegando a ser, de enemigo, su amigo. Tal cambio de situación y de relaciones recíprocas no puede menos de proporcionar una gran cantidad de ventajas objetivas, incluso de profundas modificaciones psicológicas. San Pablo muestra ante todo dos consecuencias o efectos inmediatos de esta justificación; por una parte, la paz, que no es solamente la cesación de las hostilidades con Dios, ni aun la serenidad de la conciencia lavada del pecado, sino también el profundo sentimiento de seguridad y plenitud que el justificado saborea ahora (cf. Heb 6,4), y que es el atributo de todo hijo de Dios en la tierra[2]; por otra parte, la esperanza se define por su objeto: tener participación en la gloria divina, o mejor, que la gloria de Dios se manifiesta plenamente en el cristiano[3].

Pero en cuanto tenemos en cuenta el porvenir, aparece un problema de certidumbre y de seguridad, ya que toda

---

1. υμων, ℵ, 81, 1245.

2. En el v. 3, el códice 0220 apoya la lección καυχώμενοι [*l.* καυχωμεθα] de B.C. 436, 1311, 1319, Orígenes; cf. W. P. HATCH, *A recently discovered Fragment of the Epistle to the Romans*, en *The Harvard theological Review*, 1952, pp. 81-85.

3. *Rom* VIII, 18. Cf. N. A. DAHL, *Two Notes on Romans*, 5, en *Studia theologica*, 1952, pp. 37-48.

esperanza humana puede frustrarse. Además, la vida cristiana se despliega normalmente por medio de la θλῖψις, y el justificado puede temer que tantas dificultades, pruebas y tribulaciones hagan vana su esperanza y, por consiguiente, que anulen el fruto de su justificación. San Pablo afirma: ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει. Desconocido en los papiros, el verbo καταισχύνω significa en el griego clásico "deshonrar, manchar"[4]; pero en los Setenta, que lo usa cerca de ochenta veces, expresa simultáneamente la idea de humillar y de molestar (Rut 2,15), de castigo y de escarnio[5]; de manera que la "confusión" es la suerte reservada a los enemigos, a los impíos, a los perseguidores, a los apóstatas y... a los insolentes[6]; lo que implica a la vez la idea de caída o de pérdida, y de terror (Jer 17,18). Sin embargo, el matiz propio de καταισχύνω, en el griego bíblico, es el de decepción: El malvado que piensa el mal, siente la vergüenza de no haber podido realizar sus proyectos, enrojece por sus fracasos[7]. Al contrario, el justo, el que observa la Ley, el discípulo de la Sabiduría, los hombres irreprochables, no serán confundidos[8]; lo cual no significa solamente la ausencia de decepción, sino una recompensa y una felicidad positiva, la liberación de los males y la alegría del alma. "No ser confundido" es el privilegio de los que miran e invocan a Yahvé[9], es decir, del fiel[10] y, más en concreto, del que espera en Dios. Se afirma constantemente que los que confían en Yahvé no

4. En este sentido, cf. II *Sam* XVI, 21; XIX, 6; *Prov.* XIX, 26; *Sir* XXII, 4-5; XLII, 11; I *Cor* XI, 4-5,22.

5. En *Miq* III, 7, κατ. está asociado a καταλελάω; cf. *Ps.* XLIV, 8; I *Cor* I, 27; I *Pe* III, 16. R. BULTMANN, art. αισχυνω en G. KITTEL, *Th. Wört.*, I, 189, 13-15.

6. *Ps* VI, 11; XIV, 6; *Os* IV, 19; *Is* I, 29; *Jer* VI, 15; XVII, 13; *Ez* X, 5.

7. *Ps* XXXV, 4; XL 15; *Is* XLV, 16 (*Lc* XIII, 17); cf. II *Re* XIX, 26: "Sean sus habitantes reducidos a la impotencia, aterrorizados y confusos (ἔπτηξαν και κατῃσχύνθησαν). Como la hierba de los campos, como la hierba tierna, como la hierba de los tejados, como el pasto quemado por el viento solano".

8. *Ps* XXXVII, 19; LXXIV, 21; CXIX, 31; *Joel*, II, 26-27 (mesiánico); *Is* L, 7; *Sir* XV, 4; XXIV, 22.

9. *Ps* XXXI, 17; XXXIV, 6; LXXI, 1.

10. *Is* XXVIII, 16, ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ; cf. *Rom* IX, 33; I *Pe* II, 6; II *Tim* I, 12.

tendrán ninguna confusión[11]. San Pablo emplea la fórmula οὐ καταισχύνει en su acepción religiosa técnica, significando así que la confianza puesta en Yahvé no puede ser engañada, y que ni siquiera hay que temer ningún deshonor, ninguna "confusión" en el hecho de haber puesto toda la vida en las manos de Dios. No se trataría solamente de decepción o contrariedad, sino de oprobio, si la esperanza cristiana finalizase en un fracaso. Hay demasiada publicidad, promesa oficial en la profesión de fe (Rom 1,16) para que su nulidad no signifique una vergüenza[12]; por esto, οὐ καταισχύνει se une estrechamente a καυχώμεθα[13] y a δόξης del v. 2, y conducirá a la intervención del Πνεῦμα Ἅγιον.

Así, San Pablo recurre a una de las verdades más constantemente afirmadas en la revelación: Cualquiera que confíe en Dios no será decepcionado; la esperanza teologal, por sí misma, triunfa ante toda adversidad[14], ya que compromete a Dios, a su providencia, a su omnipotencia y a su fidelidad. Pero la base de la esperanza cristiana es, si no más sólida, por lo menos más explícita y más inmediata que la de la antigua alianza: ὅτι ἡ ἀγαπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Cuando leemos a Oríge-

11. *Ps* XXII, 6; XXV, 2-3,20; XXXI, 2; CXIX, 116; *Sir* II, 19: "Considerad las generaciones antiguas y ved: ¿Quién confió en el Señor que fuese confundido, o quién persevera en su temor fue abandonado, o quién le invocó y se sintió defraudado?" Cf. *Flp* I, 20, ἐλπίδα μου... ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι.

12. Esta antinomia ἐλπίς-αἰσχύνη puede entenderse en función de los increyentes prontos a la risa frente al justo desgraciado y desengañado; pero sobre todo de la "vergüenza" de ser rechazado por Dios (*Ps.* XIV, 6), ya que resulta de un juicio infamatorio. Así hay que dar a οὐ καταισχύνει un valor escatológico: Los justificados no serán confundidos en el juicio de Dios, cf. W. Grossouw, *L'Espérance dans le Nouveau Testament*, en R.B., pp. 518-519.

13. Comparar II *Cor* VII, 14; X, 8; *Heb* II, 11 (ἐπαισχύνεται).

14. La esperanza del israelita se expresa sobre todo por las raíces *bâtan* y *hasah*, que significan tener confianza y recurrir; así: creerse en seguridad (cf. J. van der Ploeg, *L'Espérance dans l'Ancien Testament*, en R.B. 1954, pp. 481-507); es esencialmente una actitud del alma que espera todo de Dios, principalmente la liberación y la salvación (*Ps* XXV, 20; XXXI, 2; cf. II *Cor* I, 9-10; *Flp* I, 19-20; III, 20). la cual se entiende en la Nueva Alianza, de la salvación escatológica.

nes, San Agustín, Teodoreto y algunos modernos [15], tenemos que comprender en el ἀγάπη, no el amor del cristiano hacia Dios —lo que sería una base, si no incierta, por lo menos demasiado débil—, sino la caridad divina para con nosotros (cf. 5,8). Sólo ésta puede proporcionar una seguridad inquebrantable a la esperanza, y el Apóstol lo demostrará con vigor en el 3,11-39. Aún más, tenemos que dar al ἀγάπη su sentido específico de amor activo, estable y perseverante [16]. Si el amor de Dios puede asegurar al creyente que llegará a la gloria, no es solamente porque es divino, sino también porque es una "caridad", es decir, primeramente un amor que se manifiesta, luego un amor inmutable, aunque el ἀγάπη θεοῦ corresponde exactamente a las instancias del ἐλπίς del justificado. Este podría temer las pruebas, tener dudas de su perseverancia; pero la caridad divina significa en sí misma una providencia activa y eficaz, y sobre todo una inmovilidad en el obrar el bien que nada rechaza: Ἀγάπησιν αἰωνίαν ἠγαπησά σε (Jer 31,3).

Aún más. Podríamos pensar que la caridad divina es la que ha decidido el plan de la salvación y elegido a un justificado o a otro para llevarlo a la gloria. Sería, seguramente, una razón objetiva, decisiva para esperar; pero San Pablo no pretende dar una razón teológica, sino que quiere alimentar psicológicamente la esperanza del cristiano. Así añade que el ἀγάπη τοῦ θεοῦ no se encuentra lejano o fuera de nosotros. Poseemos este amor, reside en el corazón, es decir, en lo más íntimo del alma: ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν [17]; y es con este carácter de inmanencia como la caridad divina funda constante e inmediatamente nuestra esperanza.

---

15. Cf. las referencias, en O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1955, p. 117.

16. Cf. *Prolegómenos*, pp. 44, n. 7; 86, n. 5; 93, n. 5; 112-118; 136; 140; 186; 202.

17. Según M. Dibelius (*Vier Worte des Römerbriefs*, en *Symbolae biblicae Upsalienses*, 3; 1944, pp. 3-6, se trataría de la infusión del Espíritu Santo. Pero Behm (art. ἐκχέω, en G. Kittel, *Th. Wört*, II, p. 466, n. 3) rechaza con razón esta interpretación.

El verbo ἐκχχω es uno de estos términos banales que los escritores sagrados han utilizado metafóricamente para superir las realidades divinas. De suyo significa "verter, extender"[18]. Los usos religiosos en el Antiguo Testamento designan sobre todo la efusión de la cólera divina, pero también la comunicación de los dones de sabiduría, de gracia y de misericordia[19]. El más célebre es Jl 2,28 (Heb 3,1), citado por San Pedro en Pentecostés, y que San Pablo ha debido de tener presente en su espíritu, ἐκχεῶ ἀπό τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα[20]. Esta promesa mesiánica evocaba la nueva fecundidad y la abundancia de todas las cosas. Cuando se trata de una bendición divina, en efecto, la irrigación o la efusión significa restauración y vida (Is 44,3), y equivale normalmente a un don ampliamente concedido[21]. Podemos, pues, concluir que San Pablo evoca una plenitud espiritual infundida por Dios y la virtud vivificante o estimulante de este don[22]. El verbo, en el perfecto pasivo del indicativo, indica el

18. Las entrañas de Judas (*Act* I, 18) o la moneda en el templo (*Jn* II, 15); pero sobre todo un líquido: el agua (C. WESSELY, *Corpus Papyrorum Reineri*, Viena, 1895; I, 1,18; 8,9; 188,6 y 19; 189,6), el vino (*Mt* IX, 17; *Lc* V, 37) y la sangre (*Mt* XXIII, 35; XXVI, 28; *Act* XXII, 20; *Rom* III, 15; *Ap* XVI, 6); luego la voz (Fl. JOSEFO, *Ant* VI, 271), la luz (FILÓN, *De spec. leg.* I, 27; *De Abr.* 76), el fuego (*De aet. mundi*, 147), o un perfume (*Sir.* L, 15). En su acepción cultual, cf. I *Sam* VII, 6; II *Sam* XXII, 16; *Is* LVII, 6; *Jer* VII, 18; XIX, 13; BEHM, *in h.v....*, en G. KITTEL, *Th. Wört.* II, 465; J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 122,148.

19. *Is* XXXII, 15; *Ez* XXXIX, 29; *Zac* XII, 10; *Sir* I, 9; XVIII 10; cf. *Ps* XLV, 3.

20. *Act* II, 17-18,33 (el genitivo partitivo indica que Dios distribuye su espíritu una parte a uno y otra a otro); X, 45: Los creyentes de la circuncisión se extrañan de que el don del Espíritu Santo (ἡ δωρεὰ τοῦ 'Αγίου Πνεύματος) fuera también extendido a los gentiles.

21. El verbo ἐκχέειν se emplea a menudo en el griego clásico por "derrochar", y en la forma pasiva: "desbordar". Así ἐκχεῶ ὡς ὕδωρ (*Os* V, 10; cf. *Lam* II, 19) = inundar, y *Tit* III, 6... ἀνακαινώσεως Πνεύματος 'Αγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσήως; BENGEL comenta *effusus est*: "abundantísimamente". Cf. lo mismo Th. ZAHN, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 3Leipzig, 1925, p. 249.

22. ἐκχέω significa también: darse a alguno o a alguna cosa, darse o abandonarse (*Judas*, 11; POLIBIO, XXXII, 11,4; FILÓN, *De opif. mundi*, 80; *De post. C.* 181, ἀνατρέπεις γὰρ καὶ ἐκχεῖς πάντα ταῦτα); el acento cae entonces sobre el don de sí mismo (cf. *Ez* XVI, 36; *Tob* IV, 17); *Sir* XXX, 18).

resultado de una acción pasada, es decir, la primera comunicación de la caridad divina en el bautismo, que permanece en el cristiano con su energía activa como una fuente perpetuamente alimentada; sólo así ella puede garantizar la esperanza, ὅτι... ἐκκέχυται. Decir que Dios vierte o hace producir su ἀγάπη en el justificado señala las relaciones continuas entre el donador y los que se benefician; no hay solución de continuidad entre aquélla y éstos; incluso es la primera enseñanza de la metáfora de la libación. Tampoco San Pablo precisa ni el objeto ni los actos de esta caridad en nosotros. ¿Se orienta hacia Dios o al prójimo? Sabemos solamente que la suya es la nuestra, como las aguas de un río son las del manantial que lo nutre. El ἀγάπη es un lazo común de unión.

Desde ahora se asegura al justificado la posesión de Dios mismo; poseyéndolo en su amor, sabe que todos los dones de la salvación le serán comunicados (Rom 8,28.32). No se trata, según parece, de un conocimiento especulativo, sino de una experiencia religiosa. La efusión del *agape* es un lazo real y vivo entre Dios y el creyente, y, por tanto, éste puede tomar cierta conciencia de ello[23]. Puesto que se sabe objeto de la caridad divina, en virtud de esta posesión, de la que literalmente vive, su esperanza es segura y verdadera.

Al final atribuye al πνεῦμα ἅγιον la comunicación de la caridad. Como la libación sólo puede tener su principio en Dios mismo, el *pneuma* no puede ser más que el intermediario o el agente inmediato (διά). Pero ¿es la persona misma del Espíritu Santo (2 Cor 13,13), como se entiende

---

23. Cf. W. Sanday, A. C. Headiam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans,* ⁴Edimburgo, 1900, p. 125; H. C. G. Moule, *The Epistle to the Romans,* Londres, s.f., p. 131; A. Lemonnyer, *Epîtres de saint Paul,* Paris, 1905, I, p. 275; L. Cerfaux, *Une lecture de l'Epître aux Romains,* Tournai, 1947, u. 50. Es quizá lo que quiere significar Santo Tomás: "Dicitur autem charitas, qua nos diligit, in cordibus nostris diffusa esse, quia est in cordibus nostris patenter ostensa per donum Sancti nobis impressum". En todo caso, Cayetano atribuye expresamente esta experiencia íntima a los Apóstoles (*In omnes Pauli epistolas Commentarii,* Lyon, 1639, p. 24).

comunmente [24], o "un espíritu", es decir, un poder, una energía divina? El paralelo exacto en Gál 4,6: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, y —aquí— la ausencia del artículo, nos inclina por la segunda interpretación [25]; así διὰ πνεύματος ἁγίου sería equivalente a lo que la teología llama la "gracia santificante", o también la "virtud" de la caridad [26]. Es una precisión muy útil sobre el modo de "efusión" del ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ταῖς καρδίαις, designando su "infusión" en el cristiano: Dios da, el justificado recibe, y esta ἔκχυσις es posible, ya que el cristiano está dotado de una facultad apropiada para participar del don de Dios, un *pneuma* santo. De aquí que el participio aoristo pasivo δοθέντος haría un doble papel con εκκεχυται, o sería superfluo si se tratase de la tercera persona de la Trinidad; al contrario si se trata de

24. En este sentido, que puede apoyarse en *Lc* XII, 13, Santo Tomás comenta: "Spiritus enim Sanctum, qui est amor Patris et Filii, dari nobis, est non adduci ad participationem amoris, qui est Spiritus Sanctus. A qua quidem participatione efficimur Dei amatores". Si la persona del Espíritu Santo se evoca aquí, tenemos una fórmula trinitaria; Cristo siendo mencionado en el v. 16; lo mismo que se testifica la tríada: fe, esperanza, caridad (vv. 1-5).

25. Cf. *Lc* I, 35, πνεῦμα ἅγιον = δύναμις Ὑψίστου; III, 16, αὐτὸς... βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί; IV, 1: πλήρης πνεύματος ἁγίου, etc.

26. Lo que S. Basilio llama ἀγαπητικὴ δύναμις (*Reg. fus. tract.* 20; P.G. XXXI, 908) y que era poco más o menos sinónimo de ζωὴ αἰώνος para los Apóstoles, o de πνεῦμα υἱοθεσίας para S. Pablo (*Rom* VIII, 15-16). Nuestra interpretación explica mucho mejor ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν del v. 6, estrechamente unido a lo que precede. "Hay en este pasaje una identificación virtual de esta gracia, el amor de Dios y el Espíritu Santo". (J. Knox, *The Epistle to the Romans*, New York, 1954, p. 455). Comparar el fruto del Espíritu, *Gal* V, 22 (cf. v. 5), y sobre todo la εξουσία "dada" a los hijos de Dios (*Jn* I, 12; cf. XVII, 2). Ningún texto revelado es más fuerte que éste al tratar de una "virtud infusa", a la vez dada por Dios y realmente propia al hombre. Así, διὰ πν se referirá más inmediatamente a καρδίαις; es en el corazón donde se vierte la caridad, y él puede recibirla, pues es "ungido" por el Espíritu (cf. II *Cor* I ,21-22). Que se trate del Espíritu Santo personal o de su don privilegiado, este texto —además de señalar la naturaleza muy espiritual (diríamos hoy. divina) de este amor— permanece como uno de los más expresivos testimonios de la relación entre ἀγάπη y πνεῦμα. En uno u otra caso, es porque el *pneuma agion* "inspira" el corazón, por lo que el creyente puede estar seguro del amor de Dios para con él, y de que pueda tener alguna experiencia. Por medio del pneuma, gusta la παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν (II *Tes* II, 16).

explicar el modo de la libación de este "fluido pneumático" y su punto de inserción en el creyente: por una parte, la caridad es vertida por Dios; por otra, se nos da una potencia, una facultad (cf. δίδοται, 1 Cor 12,8), para que el hombre la reciba y la retenga, la haga suya, pueda sentirla y vivir de ella. El amor de Dios por nosotros se convierte en *nuestro* amor. No es solamente una nueva gracia concedida al cristiano —y que debía mencionarse en esta descripción del estado de justicia—, sino la misma renovación del hombre, cuando el pecado le hacía incapaz de recibir "la justicia de Dios" (cf. Rom 8,7-11). Verdaderamente la esperanza comienza ya a poseer su objeto —*prorsus est infallibilis* (ESTIUS)—, pues si la δόξα τοῦ θεοῦ no se ha manifestado todavía en el cristiano, por lo menos posee éste ya de la forma más inmanente y vital el ἀγάπη τοῦ θεοῦ, es decir, alguna cosa de la naturaleza de la vida misma de Dios.

XXV. *La manifestación de la caridad.* Rom 5,8: "Συνίστησιν δὲ τὴν ἀγάπην εις ἡμᾶς ὁ θεὸς[1], ὅτι ἔτι[2] ἁμαρκτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν. Pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros".

Si comparamos con este versículo Ef 2,4-5; Tit 3,3-6; Jn 3,16; 1 Jn 4,10.16, con razón podemos ver aquí la expresión de la fe esencial de los Apóstoles. Esta se resume, en efecto, en el sacrificio expiatorio de Jesús y la caridad divina que nos manifiesta. Ya en el v. 6, San Pablo había afirmado que Cristo —cuando todavía éramos impotentes— murió por los impíos (ὑπὲρ ἀσεβῶν). Ahora vuelve sobre el mismo pensamiento, sustituyendo ἁμαρτωλῶν por ἀσθενῶν, y dando sobre todo el sentido de esta muerte: es la prueba de que Dios nos ama.

---

1. ὁ θεός, *om* B. El orden es invertido por D,E,F,G,L, *lat. Syr. hex.*, MARCIÓN, Ireneo latino (ὁ θεός εἰς ἡμᾶς).
2. ει (G,*d**, Cipriano), l. ἔτι.

Para conservar su valor, el argumento supone que es Dios mismo quien ha decidido el sacrificio de Cristo, y que éste su propio Hijo (Rom 8,32); en todo caso, que le era en extremo amado[3]. La caridad divina para con nosotros y su adhesión sólo se prueba, efectivamente, teniendo en cuenta que Dios es, no solamente el autor de nuestra salvación (cf. 2 Cor 5,19), sino que la ha realizado por un acto particularmente costoso[4]. Pero el Apóstol indica que su amor ha sido superior a su justicia, o mejor a su cólera (v. 9), que exigía el castigo de los culpables. Ahí está la clave del argumento: "pecadores" e "impíos", en la lengua bíblica, no son solamente los transgresores, los culpables que violan una ley; son creaturas desobedientes a su Criador y Benefactor; de esta forma, sus "pecados" constituyen tantas injurias e impiedades, que no pueden dejar de producir un castigo riguroso. Dios no puede dejar sin castigar tal situación, puesto que tiene que velar por su honor.

Si en la nueva alianza no ocurre así, es porque el Dios verdadero, además de santo y trascendente, es amante. En Cristo ha manifestado su caridad (cf. Jn 1,18) τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην es una fórmula que lleva el germen de la reproducción. El acento está primeramente sobre la misma palabra de caridad, amor de nobleza, de belleza y de generosidad; y sobre todo en el reflexivo ἑαυτοῦ: Se trata de un amor que sólo existe en Dios. Es lo mismo que en el v. 5, pero con la característica de que es totalmente limpio y excepcional, inaudito[5]. ¡Es infinito!

Este carácter extraordinario se manifiesta en la muerte voluntaria de Jesús en favor de los pecadores. Todas las palabras llevan: Χριστός, es el ungido, el santo de Dios; su muerte es, a la vez, la donación total y el sacrificio más doloroso y más innoble; y todo eso por nosotros, en un mo-

---

3. "Comparatio haec praesupponit, tantum esse Dei amorem erga Christum, quantus est Dei amor erga esse" (BENGEL).

4. Sacrificarse por el hombre de bien no es tan excepcional (v. 7); diversas inmolaciones pueden ser inspiradas por otros motivos diferentes a un amor desinteresado, cf. I *Cor* XIII, 3; *supra*, pp. 73ss.

5. Cf. la oposición al anónimo y banal τις, dos veces repetido en el v. 7.

mento en que éramos sus enemigos (v. 10), en situación de rebelión contra Dios[6]. No sería demasiado decir que Dios nos ha amado y salvado "sin nosotros", independientemente de nuestra cooperación, y precisamente con motivo de nuestra impotencia (ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, v. 6), incluso "a pesar de nosotros", cuando poníamos freno a esta iniciativa misericordiosa.

En esta paradoja —San Pablo decía "esta locura y escándalo" (1 Cor 1,18,-25)— se muestra el ἀγάπη de Dios, su gratuidad, su poder en la intervención y amplitud de sus dones[7]. Más precisamente συνίστησιν... ἀγάπην... ὁ θεός. Los modernos aciertan al tomar en conjunto la traducción de la Vulgata: *commendat*[8], ya que es la acepción predominante de συνιστάναι en San Pablo conviniendo con nuestro pasaje. Pero el contexto nos invita a darle una significación, si no diferente, al menos más rica, que autorice los tan variados usos de este verbo en la lengua profana y que es capaz de evocar.

El verbo συνίστημι, lit, "colocar con"[9], y así "reunir, juntar", es muy frecuente en los papiros[10], pero —salvo dos excepciones— no es empleado en el Nuevo Testamento sino por San Pablo[11]. De la idea de "poner juntos, combinar"[12], se pasa a la de "constituir"[13]; y de la de existir

6. La construcción de la frase hace de la persona de Dios, ὁ θεός, el centro de la afirmación ,y de ὑπὲρ ὑμῶν ἀπέθανες el paralelo a ἀγάπην εἰς ἡμᾶς.

7. "Immensitatem quamdam divinae charitatis assignat, quae quidem ostenditur, tum ex ipso facto, quia sc. dedit Filium suum, ut moreretur por nobis, tum ex parte nostrae conditionis, quia hoc non fecit provocatus nostris meritis, cum adhuc peccatores essemus" (S. Tomás).

8. San Agustín y Santo Tomás comprenden: *ostendit*.

9. *Lc* IX, 32; cf. *P. Oxy.* XI, 912, 4; X, 1273, 49; *P. Ryl.* II, 165, 6 (todos del III s. de nuestra era).

10. Su clasificación ha sido hecha con mucho cuidado por J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament*, [2]Londres, 1949, *in. h.v.*

11. Catorce veces de dieciséis.

12. Reunir el pueblo o una armada, *Ex* XXXII, 1; *Num* XVI, 3; I *Mac* II. 44.

13. II *Pe* III, 5; y sin duda *Gal* II, 18.

o de sustituir [14], a la de "producir"[15] y "emprender". Según esta acepción, συν. se dice de los preparativos de una guerra, del principio de una riña y de la institución de una encuesta [16]. Así, el sentido jurídico constante: instituir un delegado, dar una procuración, designar para un cargo [17], principalmente un representante para defender los intereses de un demandante. En el año 48 de nuestra era, "Tesis reconocía, por el presente contrato, haber dado procuración a Tolión (συνεστακέναι αὐτὸν κατὰ τήνδε τὴν ὁμολογίαν) para recuperar o reclamar, por una parte, las sumas que se le deben..., por otra parte, las recolecciones que le pertenecen...; para ceder sus bienes a los compradores que se presenten..., de tomar las medidas que convendrá, como lo haría Tesis personalmente presente, pues élla da su beneplácito a todas las disposiciones tomadas por su marido Tolión de acuerdo con la procuración" [18]. En el 55, una mujer de nombre Demetria, a quien su "debilidad femenina" impide su presencia ante el tribunal, delega en su nieto Queremón todo poder para obrar a su favor, συνεστακέναι αὐτὴν τὸν προγεγραμμένον υἱωνὸν Χαιρήμονα ἔγδικον ἐπί τε πάσης ἐξουσίας καὶ παντὸς κριτηρίου καθὰ

14. *Col* I, 17; cf. *Ep. Aristeo*, 154; FILÓN, *Quis rer. div. her.* 58; *P. Ryl.* III, 527,28. Una petición al prefecto, en el siglo IV° de nuestra era, se termina con estas palabras: "Muéstranos la benevolencia respecto a las leyes... a fin de que podamos permanecer sobre nuestro territorio, ἵνα δυνηθῶμεν εὖ ἐν ἰδίᾳ συνεστάναι" (*P. Théad.* XX, 2,3). Cf. *P. Flor.* 369, 20 (139 ap. J-C); *P. Vindob. Boswinkel*, VIII, 22: τὰ τίχη συνεστῶτα ὡς παρέλαβον.

15. Fundar una ciudad (*Ps.* CVII, 36); erigir un trofeo (II *Mac* XV, 6); crear el mundo (FILÓN, *De leg. alleg.* III, 10; Fl. JOSEFO, *Antiq.* XII, 22); cf. *P. Lond.* VI, 1912, 71 (en el 41 de nuestra era); *P. Amh.* II, 33, 6; *P. Fam. Tebt.* XXIX, 38 (1.° de marzo del 133): βούλομαι τὴν πρᾶξιν συστήσασθαι.

16. I *Mac* I, 2, 18; III, 4; *P. Tebt.* I, 44,14 (μάχην); *P. Grenf.* I, 38,3 (ἀντιλογίαν); *P. Fay.* XII, 16; *P. Ryl.* IV, 585, 15. En 113 a.d.C., el dioceta Ireneo escribe a propósito de un funcionario: ἐπὶ τοῦ συσταθέντος πρός σε διαλογισμοῦ (*P. Tebt.* I, 27,35; III, 852, 19). Así, llevar una queja e intentar un proceso; *P. Tebt.* III, 770,4: τὴν κρίσιν ἣν συνεστησάμεν εἰς θερωῦν (210 a.d.C.); *P. Tur.* I, 4,21; *P. Lond.* 342,6 B.G.U., I, 22,5.

17. ὁ συστάτης es el delegado (*P. Oxy.* VIII, 1116,5; cf. *P. Osl.* II, 107, 8); ὁ συνεσταμένος, el candidato designado (*P. Oxy.* II, 269, 22; 320 (59 de nuestra era).

18. *P. Fouad*, I, 35,3, con el comentario y las referencias dadas por J. SCHERER, *in h.l.; ibid.* XXXVI, 8,21.

καὶ αὐτῇ τῇ συνεστακυίᾳ Δημητρίᾳ παρούσῃ ἐξῆν[19] En este mismo sentido, el jefe de la guardia "encargó" a José el servicio de los eunucos prisioneros[20].

Esta idea de obligación y de compromiso está bien confirmada[21], pero siempre que signifique un convenio libre: El año 50 después de Cristo, Piso escribía a Heraclio que Seleuco se negó a pagar "diciendo que tú habías hecho un arreglo con él"[22].

En la mayor parte de estos empleos se mantiene la idea de poner una persona en relación con otra[23]. Así,

---

19. *P. Oxy.* II, 261,12. En 115-6, dos hermanos Diógenes y Nicanor están envueltos en un proceso con Menesteo, hijo de Horo, a a propósito de un esclavo, Taisous, a quien reivindican como una parte de la herencia de su madre. El caso ha sido llevado ante Apolonio, el estratega del nomo, quien lo ha llevado ante el prefecto Rutilio Lupus. Los dos hermanos establecen un acuerdo según el cual Nicanor, el más joven, se presentará ante el tribunal del prefecto y tendrá plenos poderes para obrar en nombre de su hermano: Διογένης 'Αμμωνίον τοῦ Νικάνωρος συνέστησα τὸν ἀδελφὸν ἐμοῦ Νικάνωρα ἐπὶ πασει [l. πᾶσι] τοῖς προκειμένοις (*P. Oxy.* I, 97,21); P. Giess, I, 25, 9; *P. Hib.* LXV, 3; *P. Fam. Tebt.* XXVII, 10, τὴν 'Ηράκλειαν συνεστακέναι κατὰ τήνδε τὴν ὁμολογείαν. Uno de los mejores ejemplares de estos contratos del tipo συστατικόν es el de P. Merton XVIII, 24, del 7 de agosto del 161, según el cual tres ex gimnasiarcas de Oxyrinco delegan con plenos poderes a Sarapión para obrar como su representante en un negocio llevado ante Lolusius Maecianus, prefecto en Alejandría, συνεστακέναι αὐτους κατὰ τῆνδε τὴν ὁμολογίαν τὸν προγεγραμμένον Σαραπίωνα; *P. Oxy.* XXII, 2349,3,21,25,28,43 (del 70 de nuestra era); B.G.U., I, 300,3,20,22.

20. *Gen* XL, 4; cf. *Num* XXVII, 23.

21. En el 34 a.d.C., dos cultivadores se consideran como obligados a presentar su petición para ser indemnizados por las pérdidas que han padecido, συνέστησεν ἐπιδιδόναι τὸ ὑπόμνημα ὅπως ἐπαναγκάσῃς ἀοδοῦναι κτλ. (*P. Ryl.* II, 69, 12); cf. *P. Amh.* II, 31,7 y 17 (112 a.d.C.).

22. *P. Fay.* CIX, 9, λέγων ὅτι συνέστακας ἑαυτῷ; cf. XXXV, 4: convenir en un salario, ἀπέχομεν παρὰ σοῦ τὰς συνεσταμένας ἡμῖν ἐπερ σαλαριου... δραχμάς (150 de nuestra era); *P. Bour.* XX, 7: "Ella ha convenido en pagar el alquiler". *P. Zénon Miching.* LXI, 28, καὶ ἅς παρὰ 'Ιέρωνος συνεστήσαμεν; *P. Strasb.* XXVI, 12, ἡ γὰρ προθεσμία τῆς καταβολῆς συνέστηκεν; XXVIII, 3 (250 a.d.C.): Tolomeo declara a Andrón que está de acuerdo para el precio de los ochenta artabes, ὁ δὲ Πτολομαῖος ἔφη συνεστάσθαι 'Ανδρωνι περὶ τῆς τιμῆς τῶν πάρταβῶν.

23. En un sentido favorable, συν significará "asistir, ayudar", cf. *P. Bour.* XXVI, 13, συνεστῶτος αὐτῇ; *P. Princeton,* II, 30,5; *P. Stras.* XXIX, 3,29; XLI, 2. Cf. μετὰ συνεστῶτος τοῦ ἑαυτῆς ἀνδρός (*P. Berlin, Inv.* 11707,5,6,10,14,15; 11312,4; edit. S. Möller; *P. Oxy.* XIX, 2231,9,44).

συνιστάναι es el verbo constantemente empleado para "introducir, recomendar" un amigo ante un tercero. Esta acepción, bien conocida en el Antiguo Testamento, cuande Menelao se hace recomendar al rey[24] y Trifón introduce a Jonatán ante todos sus amigos[25], está perfectamente confirmado en los papiros, sobre todo en las "cartas de recomendación"[26]. En el año 25 de nuestra era, Teón recomienda a su hermano Heraclides —portador de la carta— al dioceta Tiranos, διὸ παρακαλῶ σε μετὰ πάσης δυνάμεως ἔχειν αὐτὸν συνεσταμένον[27]. En el siglo II, Gemellus da las gracias calurosamente a su hermano Apolinar, cuya σύστασίς ha sido eficaz: σπουδαίως συνέστακέ με ὡς συγενῆν (l. συγγενῆ) σου[28]

Es casi exclusivamente en este sentido como San Pablo emplea συνίστημι en los once usos de la epístola a los Romanos y en la segunda a los Corintios. Denuncia la mentira de sus adversarios, que se recomiendan

---

24. III *Mac* IV, 24, ὁ συσταθείς τῷ βασιλεῖ; IX, 25: "He confiado y recomendado (mi hijo Antíoco) a la mayor parte de entre vosotros"; Fl. JOSEFO, *Antiq.* XVI, 85; EPICTETO, III, 23,22.

25. I *Mac* XII, 43, συνέστησεν αὐτὸν πᾶσι τοῖς φίλοις. Según *Sab* VII, 14, los dones adquiridos por la instrucción recomiendan al prudente a la amistad de Dios; cf. *P. Ryl*, IV, 604, 17 (IIIe s. de nuestra era).

26. ἐπιστολὴ συστατική; cf. II *Cor* III, 1; EPICTETO, II, 3,1. Es así como S. Pablo recomienda Febo a los Romanos (*Rom* XVI, 1). Cf. *P. Cairo Zenón*, I, 59002,2; ἀπεστάλκαμεν πρὸς σὲ Νικόμαχον καὶ Ζωίλον· σύντησον οὖν αὐτοὺς εἰς τὸν· κέλητα ὅτως κτλ.; III, 59447, 1 y 11; *P. Hamb.* XXVII, 3; *P. Zénon Colomb.* II, 64,3 y 18; 115*h*, 4; *P. Michig.* III, 210; Cl. W. KEYES, *The Greek Letter of Introduction*, en *The American Journal of Philology*, LVI, 1935, páginas 28-44 (clasifica *Rom* XVI, 1-2 entre *P. Oxy.* II, 292 y *P. Gies*, 71), y el comentario de S. EITREM y L. AMUNDSEN sobre *P. Osl.* II, 51.

27. *P. Oxy*, II, 292, 6; cf. IV, 787, ἐρωτῶ σε ὧν ἔχειν αὐτὸν συνεσταμένον (año 16 de nuestra era).

28. P. *Karan.* 498,15. Policrato pide a su padre Cleon que venga a Arsinos "pues, si tú llegas, estoy seguro que yo sería fácilmente introducido en la presencia del rey, πέπεισμα ῥαιδίως με τῷ βασιλεῖ συσταθήσεσθαι (*P. Petr.* II, (1), 5, del III s. de nuestra era); *P. Ryl.* IV, 691,13. Un romano Faberius Mundus recomienda al estratega Apolonio un semita Ulpius Malculs, ἄνδρα ἀγαθώτατον συνείστημι (*sic*) σοι (*P. Brem.* V, 7; primer empleo, al principio del siglo II' de συνιίστυμι σοι; cf. *hominem probum commendo tibi*). El 24 de marzo del 257, Sostrato recomienda a Zenón su amigo Esquilo quien desea ser introducido en presencia de Cleónicos, ἵνα συσταθῇ κλεονίκῳ. Καλῶς ἂν Κλεονίκῳ (*P. Zénon Michig.* VI, 2-3).

ellos mismos (2 Cor 10,12). El mismo, a veces, se niega a recomendarse a sí mismo (3,1; 5,12); a veces se recomienda como ministro de Dios, precisamente por una caridad sincera (6,4; cf. 5.6), o espera que los fieles le recomienden (1,11), es decir, hagan su elogio o su apología; entendemos: consideren sus méritos o sus derechos. Encontramos aquí una de las acepciones fundamentales de συνιστάνειν "producir"; en este sentido derivado se trata de poner a la luz, como lo prueba 2 Cor 4,2, donde la "recomendación" de Pablo a toda conciencia humana es paralela a la manifestación de la verdad [29] y se opone a las simulaciones de la vergüenza [30].

Esta valoración está destinada a engendrar la certeza (cf. Dan 13,61). Pero el Apóstol precisa que no es siempre el que se valora (ὁ ἑαυτὸν συνιστόνων) el que muestra su valor, es decir, el que da realmente pruebas de él [31]. La auténtica recomendación cristiana es la que procede del Señor, el resultado de un juicio divino, ἀλλ' ὅν ὁ Κύριος συνίστησιν. Consiguientemente, el verbo συνίστημι no significa solamente "mostrar" [32], sino "verificar, probar"; es así como los corintios han dado pruebas de su inocencia, συνεστήσατε ἑαυτοὺς ἁγνοὺς εἶναι [33]. Esta acepción, que está

---

29. ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας. HÉSYCHIUS tiene pues el derecho a definir "συνιστάνειν· επαινεῖν, φανεροῦν, βαβαιοῦν, παρατιθέναι". Comparar la promulgation del edicto de censo, en el 104 de nuestra era, por G. Vibius Maximus, τῆς κατ' οἰκίαν ἀπογραφῆς συνεστώσης (o ἐνεστώσης), *P. Lond.* III, 904, 20; cf. Fr. BILABEL, *Sammelbuch*, II, 5356, 6.

30. ἀπειπάμεθα τὰ κρυπιὰ τῆς αἰσχύνες; cf. *Prov.* XXVI, 26, el rencoroso "puede ocultar bien su odio (ὁ κρύπτων); su maldad se *manifestará* en la asamblea".

31. II *Cor* X, 18, δάκιμος.

32. El P. Lagrange traduce principalmente *Rom* III, 5: "Nuestra injusticia resalta siempre la justicia de Dios, θεοῦ δικαιοσύνην συνίς τησιν (cf. συν. εὔνοιαν, *Polibio*, IV, 5,6). Esta δικαιοσύνη no es la de un Dios que juzga y condena, sino su exactitud o su fidelidad en realidad sus promesas de salvación, cf. A. FEUILLET, *Le plan salvifique de l'Epître aux Romains*, en R.B. 1950, u. 349.

33. II *Cor* VII, 11. Cf. FILÓN: No es esta simple experiencia la que prueba que Abraham fue profeta (οὐχὶ τοῦτο μόνον συνίστησιν αὐτὸν προφήτην), sino una palabra de la Escritura (*Quis rer. div. haer.* 258); JOSEFO, *Antiq.* VII, 49.

bien confirmada por los papiros[34], parece ser la de Rom 5,8, pero sin excluir muchos de los matices señalados.

Comprendemos que es por el ἀγάπη como Dios se ha reconciliado con los hombres. Su amor ha querido restablecer las relaciones que el pecado había roto. El primer sentido de συνίστημι "reunir, juntar" señala que la *iniciativa* de la acción y de la unión viene de la caridad, y se puede decir que el ἀγάπη es la fuente y el alma de la nueva alianza[35]. Pero la idea principal es la de manifestación, de puesta en evidencia: Dios muestra este amor misterioso en el hecho de Cristo encarnado y sacrificado. La muerte del Salvador es una luz para el ἀγάπη divino; hace que se le conozca. Dado que el ἀγαπᾶν es esencialmente un amor operante y que se exterioriza[36] es casi una tautología escribir συνίστησιν τὴν ἀγάπην. Sin embargo, empleando este verbo, San Pablo quiere acentuar el carácter decisivo e irrefutable de esta manifestación, que de ningún modo es una "revelación" ordinaria. Escribirá a menudo, en efecto, que el misterio, la gracia o la benignidad de Dios han sido descubiertas o puestas en plena luz[37]; pero φανεροῦν, ἐπιφαίνειν, ἀποκαλύπτειν, ἐνδείκνυσθαι no tienen la misma fuerza que συνιστάνειν. Por divina que sea una

---

34. Se trata lo más frecuentemente de cuentas o de contratos atestiguados, verificados, y por consiguiente válidos, ἐπὶ τοῖς συνεστῶσι αὐτοῦ θεμελίοις (*P. Bon.* XXIV *a,* 9; contrato de venta del 135 de nuestra era); περὶ ὧν λόγος μοι συντήσεται παρὰ τῷ μεγέθι τῆς ἡγεμονίας ι*P. Oxy.* XVIII, 2187,13; cf. XX, 2277,9; *P. Lond.* IV, 1431,12,37,40,51,69); ἔπι δὲ καὶ συστήσασθαι τοὺς ταύτης λόγους (B.G.U., IV, 1062, 17; cf. 1185.28); οἱ συστησάμενοι διὰ βρεβίου (*P. Lond.* III, 1249,7). De un contrato de matrimonio que "ha existido válidamente" en virtud de un estado notarial registrado: συνηστήκι ἀπὸ συγραφῆς ὁμολογείας τετελειωμένης διὰ τοῦ ἐν Τεπτύνι γραφείου (*P. Fam. Tebt.* XIII, 11, 36; del 113-4 de nuestra era), o de una hipoteca que se conserva válida, ἐν ὅσῳ συνίσταται τὸ ἔκτεθεν μοι παρὰ τοῦ αὐτοῦ Ἰουλιανοῦ γραμματῖον τῆς σωματικῆς ὑποθήκης (P. WARREN, III, 18); συνιστάντα τοὺς εἰσδόντας ἢ ἐκτίνοντα, ἐὰν δὲ συσταθῇ, εἰς τὸ ἀρχεῖον ἀποκατασθῆναι (*Sammelbuch,* II, 4233,13; del siglo I de nuestra era; cf. 5240,7).

35. Esta "puesta en evidencia" y esta orientación hacia el "encuentro" (cf. *P. Tebt.* III, 746,14) parece subrayada por la excepcional construcción de συνίσ. con εις, mientras que el Apóstol emplea de ordinario el simple acusativo o πρός (II *Cor* IV, 2).

36. Cf. *Prolegómenos,* pp. 38-39; 58; 69-70; 90-91; 98; 103; 145, etc.

37. *Ef* II, 7; III, 5; *Flp* III, 15; *Col* I, 26; *Tit* II, 11; III, 4; II *Tim* , 10, etc.

revelación, no es necesariamente convincente. Se cree en la autoridad de Dios; mientras que, en el hecho de Cristo crucificado, se nos proporciona la prueba de la caridad divina; el espíritu comprende en la medida de la inclinación del corazón. El *agape* no es solamente "exhibido", y no se le ve solamente en acto en el supremo de los dones; su modo de producción es el de una demostración. Podemos comprobar su autenticidad, su infinitud.

La muerte de Cristo es el medio con que probamos[38], de forma fiel, con exactitud y verdad, tal como lo hacen los papiros. Sabíamos ya que la pasión de Jesús manifestaba su amor por nosotros (Gál 2,20), y que Dios, por medio de Cristo, se reconciliaba en el mundo (2 Cor 5,19); pero es la primera vez que esta muerte está expresamente en relación con la caridad de Dios hacia nosotros; es lo que Juan afirmará explícitamente (Jn 3,16; 1 Jn 4,10). La filología debía sugerir mejor a los griegos que a los "bárbaros", que somos nosotros, cómo la cruz de Jesús probaba la caridad del Padre; los oyentes o los lectores de San Pablo, en efecto, conocían los múltiples empleos de συνιστάναι en el sentido de "dar una procuración". Ellos han comprendido, pues, que Cristo obraba "en nombre de" su Padre y que, a través de su persona, es Dios el que nos amaba y se entregaba a nosotros[39].

Tal es la fuente de donde se alimenta de forma permanente la esperanza cristiana (v. 5). Mientras que el aoristo segundo ἀπέθανεν se refiere a un acto histórico del pasado, el indicativo presente σύνίστησιν declara que la prueba de la caridad de Dios conserva su valor siempre actual (cf. el perfecto ἐκκέχυται, v. 5). El v. 9 añade un *a fortiori* (πολλῷ οὖν μᾶλλον). ¡Cuánto más, ahora que somos amigos de Dios, estamos seguros de nuestra salvación![40] El v. 10 repite la afirmación σωθησόμεθα. En resumen, la salvación de cada uno está demostrada por el ἀγάπη τοῦ θεοῦ (v. 5).

---

38. ὅτι exegético, como *Gal* I, 13.

39. Cf. *Rom* VIII, 39: ...οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ...

40. ὑπὲρ ἡμῶν (v. 8) corresponde a ὑπὲρ ἀσεβῶν del v. 6.

XXVI. Rom 8,35.39: τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ... οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Cf. *Analyses*, pp. 246-257.

XXVII. Rom 13,10: "ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγαπη". Cf. *Analyses*, 1, pp. 259-266.

XXVIII. Rom 12,9: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος. Cf. supra, p. 563.

XXIX. *La caridad fraterna inspira la moral cristiana.* Rom 14,15: "Εἰ γὰρ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς. Si por tu comida tu hermano se entristece, ya no andas en caridad. Que no se pierda por tu comida aquel por quien Cristo murió".

Este versículo se inscribe en una larga sección parenética (14,1-15,7), en la que San Pablo exhorta a los cristianos de Roma a soportarse mutuamente y a vivir en concordia: ciertos miembros de la comunidad, por fidelidad a juicios antiguos, por escrúpulo religioso y por deseo ascético, se abstienen de comer carne y de beber vino, pues los consideran como impuros[1]. Dan incluso un valor religioso particular a determinados días (v. 5). Otros fieles, convencidos de la inutilidad de estas apreciaciones y prácticas, no ocultan su desdén ante tales abstinencias y sus protagonistas, y —volviéndose, de clarividentes, provocadores— terminan por contristar y escandalizar a sus hermanos[2]. Aquellos son los fuertes (οἱ δυνατοί), y éstos son

1. Th. Zahn (*Der Brief and die Römer*, ³Leipzig, 1925, p. 571) y H. Lietzmann (*An die Römer*, ⁴Tubingen, 1933, pp. 114-115) han mostrado estas manifestaciones tradicionales de la ascesis religiosa: Los Orficos eran vegetarianos, como los místicos de Dionisio en Tracia y los Pitagóricos (cf. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935). En el judaísmo, los Terapeutas de Filón (*De Vit. cont.* 37), luego los Esenios, más tarde los Ebionitas y los Encratitas formulan prohibiciones análogas.

2. Se ha esforzado por identificar los observantes de estas espiritualidades y ascesis en el seno de las primeras comunidades (cf.

los débiles en la fe (οἱ ἀσθηνεῖς). No se trata de fieles cuya fe —virtud teologal— vacile, dude o sea errónea, sino de cristianos cuya conciencia no está perfectamente esclarecida[3]; no han asimilado plena ni psicológicamente la verdad del Evangelio, no dándose cuenta de todo lo que significa la "libertad" que nos consigue Cristo. Como consecuencia, su juicio práctico sobre las obligaciones de la vida moral es erróneo, aunque esté fuertemente asegurado; por esto su designación como πίστις[4].

Fuertes o débiles, todos se equivocan, y el Apóstol formula tres reglas. La primera, objetiva: todo se puede comer, ya que todo es puro y bueno (v. 14); las otras dos subjetivas. Por una parte, hay que seguir lo que dicte la conciencia, aunque sea errónea (v. 5); por otra parte, respetar siempre las exigencias de la caridad fraterna (v. 15). Los cristianos lúcidos tienen razón materialmente cuando comen de todo, pero carecen de espíritu cristiano cuando dañan a sus hermanos, quienes, a su vez, demuestran poco espíritu cristiano al juzgar y condenar a quienes les escandalizan.

El supremo principio de la vida moral se expresa en tres palabras: Κατὰ ἀγάπη περιπατεῖν[5]; hay que inspirar-

---

M. Rauer, *Die Schwachen in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen*, Fribourg-en-Brisgau, 1929). Orígenes y Crisóstomo oponían los judeo-cristianos a los paganos convertidos; Pelagio y Agustín pensaban que el problema corintio de los idolotitas (I *Cor* VIII.-X) se presentaba igualmente en Roma. El P. Lagrange ha mostrado que los abstinentes podían venir también de la gentilidad lo mismo que del judaísmo y que su ascesis debía corresponder a una preocupación de perfección (Saint Paul, *Epître aux Romains*, Paris, 1931, pp. 355-360).

3. "Potest autem hic fides dupliciter accipi. Uno modo de fide quae est virtus; alio modo secundum quod fides dicitur consciencia. Et hae duae acceptiones non differunt nisi secundum differentiam particularis et universalis. Id enim quod universaliter fide tenemus, puta ussum ciborum esse licitum vel illicitum, conscientia applicat ad opus quod est factum vel faciendum" (S. Tomás, in v. 23).

4. Cf. vv. 1,22. Esta convicción (cf. πιστεύω, v. 2; πέπεισμαι, v. 14) está en la base de la consideración y del juicio (φρονέω, v. 6) y finaliza en una determinación, una decisión (κρίνω, v. 13); cf. *Act* XX, 16).

5. Περιπατεῖν κατά es una locución clásica para designar la vida cotidiana conforme a una regla o a exigencias fundamentales: la carne o el espíritu (I *Cor* III, 3; II *Cor* X, 2-3; *Rom* VIII, 4), la tradición (*Mc* VII, 5; II *Tes* III, 16) y principalmente la caridad,

se siempre y en todas partes por las exigencias de la caridad. Esta hay que considerarla no solamente como un absoluto, es decir, como regla suprema e indiscutible, siendo sus acciones particulares capaces de presentarse ante la justicia[6], sino también como una realidad tan bien conocida por los cristianos, que basta el mencionarla para que sepan lo que hay que hacer. Además, el contexto indica suficientemente lo que prescribe el *agape* en la presente coyuntura:

A los que se abstienen, les impide el juicio, es decir, criticar y condenar a su prójimo[7], lo que constituye la exigencia del mismo Señor en el sermón de la montaña (Mt 7,1-5); la caridad, amor de benevolencia, inspira la comprensión, la indulgencia, la necesidad del perdón frente a un hermano cuya conducta nos sorprende y aun nos perjudica. Pero el Apóstol, ante todo, toma la defensa de los "débiles", y el conjunto de su exhortación se inclina a inculcar la práctica de la caridad a los "fuertes"; a éstos se dirige el reproche del v. 15, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς.

Ante todo, los cristianos que ven las cosas claras deben mostrarse acogedores frente a los débiles τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε[8]. El compuesto προσλαμβάνω significa primeramente "tratar a uno como compañero" (Act 14,5; 18,26), o "acoger a un recién llegado como un

---

II *Jn* 6: αὔτην ἐστὶν ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ (cf. *Ef* V, 2, περιπατεῖτε ἐν ἀγάῃ).

6. Cf. nuestra exégesis de κρέμασθαι en *Mt* XXII, 40, (*Análisis*, I, pp. 43ss.).

7. v. 3, ὁ μὴ ἐσθήων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρίνέτω; v. 4, σὺ τίς τῖ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; v. 10, σὺ δὲ τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου. Es un pecado característico del asceta, severo para los que viven ampliamente. La razón de no condenar a su hermano, es que el juicio de los valores morales sólo pertenece a Dios (XIII, 19-21; XIV, 10-12).

8. v. 1. La formulación es delicada. En lugar del adjetivo ἀσθενές que podría tener alguna cosa hiriente, designando así la persona misma del cristiano —es una calificación de la συνείδησις, I *Cor* VIII, 7—, S. Pablo emplea el participio presente que expresa un estado, y sugiere incluso una enfermedad que se padece (*Mt* 8; Jn VI, 2; XI, 1-3); quizá podríamos traducir el matiz: el que sufre la debilidad.

amigo"[9]. No es solamente la recepción de un extraño[10], sino la intervención positiva de "acercar hacia sí"[11] y de atraerse aquellos que están más alejados[12]. Es la forma escogida por Dios respecto a Israel para hacerse un pueblo o acoger al justo abandonado[13]. San Pablo recuerda bien esta conducta divina, justificando la acogida del débil por el justo, en el ejemplo de Dios mismo, ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο[14], concluyendo de forma más explícita: Διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσε λάβετοἡμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ (15,7). Además de afirmar que los hijos de Dios tienen que obrar imitando al Padre y a Cristo, incluso en la forma de hacerlo tiene que inspirarse en este ejemplo divino. Ya que Dios toma la iniciativa, escoge a los que quiere recibir para introducirlos en su gloria. Así, los romanos no se contentarán con soportar a sus hermanos, con tolerar su presencia, sino que darán los pasos y esfuerzos necesarios para acercarlos hacia ellos e insertarlos en su sociedad. No es cuestión solamente de mantener la paz y de constituir una posible vida común, sino de una acogida íntima y tierna, ya que

---

9. *Act.* XXVIII, 2; *Flm,* 17. Se deduce, enrolar un recluta en la armada: *P. Lond.* I, 23,21 (Ed. U. Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit, Berlin, 1927, p. 153), προσλαβέσθαι τὸν προωνομασμένον μου ἀδελφὸν 'Απολλώνιον εἰς σὴν Δεξειλάου σηνέαν (158 de nuestra era): El recluso Tolomeo ha obtenido que su hermano Apollonio haga su servicio militar cerca de él en un destacamento (σημέα) mandado por Desilaos. Se queja precisamente que su hermano sea separado de él por los hyperetas que lo emplean para la liturgia. Con un complemento de persona, προσλ significa recibirla, incorporarla a una sociedad (*P. Tebt.* I, 16,2; 62,8; 69,19), tomar un asociado (III, 780,6; *P. Fay.* XII, 10; *P. Amh.* II, 100,4; B.G.U., IV, 1141,37, δὶς προσελαβόμεν αὐτὸν εἰς οἶκον παρ' ἐμέ).

10. Cf. Judas y sus compañeros asimilándose a los que vivían firmes en el judaísmo, τοὺς μεμενηκότας... προσλαβόμενοι (II *Mac* VIII, 1).

11. Cf. *Ps.* LXV, 5: "Bienaventurado aquel a quien eliges para estar cerca de ti (קָרַב); *Mt* XVI, 22: "Pedro, tomándole aparte, προσλαβόμενος αὐτόν".

12. II *Mac* X, 15, τοὺς φυλαδεύσαντος... προσλαβόμενοι.

13. I *Sam* VII, 22: "Yahvé ha decidido hacer de vosotros su pueblo (עָשָׂה)"; *Ps.* XXVII, 10: "Si mi padre y mi madre me abandonasen, Yahvé me recogería (אָסַף); LXXIII, 24: "Tú me llevarás para la gloria (לָקַח)".

14. v. 3. "Primo ostendit hanc charitatem Deo competere" (Santo Tomás).

el amor divino recoge al abandonado mejor que un padre y una madre; en fin, Dios llena de bienes al pueblo que admite a su alianza; así, los cristianos, desde ahora, buscarán la imitación de esta generosidad divina hacia los "enfermos", sus hermanos inquietos, timoratos y hasta despreciados, incluso perseguidos.

Esta acogida va mucho más lejos que la simple condescendencia, como corrientemente es entiende. Hay que ser indulgente y pasivo ante los juicios erróneos del prójimo [15], pero, además, hay que atraerse a los hermanos con cordialidad, rodearlos de atenciones y abrumarlos de favores. De esta forma, como finalidad de la caridad, se establecerá la unión en la comunidad. El verbo προσλαμβάνω, repetido tres veces en esta sección, es el comentario más inmediato de κατὰ ἀγάπην περιπατεῖν. Lo comprendemos todavía mejor si si tenemos en cuenta que el primer sentido de ἀγαπᾶν es "acoger a un huésped con cordialidad", mostrarse solícito con él, prodigarle favores" y, sobre todo, recordando el uso de ἀγαπᾶν, como los honores tributados por un "poderoso" a sus inferiores, las manifestaciones de respeto ye de compromiso que suscitan la adhesión y la gratitud. Lo que la teología añade a la filología es la actitud del cristiano de imitar de caridad divina acogiendo a los pecadores y a los pequeños y a los pequeños, tal como nos lo manifestó Cristo (15,7). Así, la acogida de los fuertes para con los débiles será la "admisión" de un hermano εν Χριστῷ, en su comunidad. El tiempo presente (15,7; 14,1) no indica la primera recepción en el seno de la Iglesia de un neoconvertido más o menos distante, sino esta apertura constante de espíritu y de corazón que un amor ferviente sabe siempre demostrar a su prójimo para atraerle a él y permanecer unidos.

Asegurada fundamentalmente esta actitud, San Pablo precisa que "conducirse según la caridad" implica soportar los defectos del prójimo: ὀφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ

15. Si tal es la primera acepción de προσλ en el v. 1, dada la segunda parte del versículo (μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν), esta significación se ensancha por referencia a los textos de la LXX (v. 3) y sobre todo por la *inclusio* de XV, 7.

τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν (15,1). Sabíamos, por 1 Cor 13,4-7, que la primera y última reacción del ἀγάπη fraterno era la paciencia (ὑπομονή); pero San Pablo emplea aquí el verbo (βαστάζω), que sugiere una carga soportada [16], principalmente un yugo (Act 15,10) y una cruz (Lc 14,27); es lo mismo que decir que el soportar a su hermano puede ser muy pesada; hay hombres que son pesados (Act 3,2). Pero San Pablo, que reconoce que "cada uno tiene que llevar su propia carga" (Gál 6,5), ya había prescrito a los gálatas: "Ayudáos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo" (6,2), evidentemente, la de la caridad. Aquí, la urgencia del deber (ὀφείλομεν) está subrayada por la referencia a la fortaleza de los que soportan, "nosotros que somos fuertes". Los que se estiman, además con razón, cristianos preclaros, perfectamente al corriente de las exigencias de la gracia, deben ser los primeros en conocer los deberes de la caridad y obedecerlos.

En lo sucesivo, los "fuertes" no solamente dejarán de juzgar y condenar a sus débiles hermanos (14,13), sino que se abstendrán de todo desprecio o desdén, pecado propio de los gnósticos [17] y de los δυνατοί: ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενείτω (v. 3); καὶ σὺ τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου (v. 10). En el lenguaje del Nuevo Testamento, el verbo ἐξουθενέω es muy enérgico, más fuerte que καταφρονέω; cuando hay una manifestación de desprecio, va asociada a la burla (ἐμπαίζω, Lc 23,11), y al hastío (ἐκπτύω, Gál 4,14); pero San Pablo lo emplea casi siempre en su sentido etimológico: "igualar a nada, tener como nulo" [18], y designa por τὰ ἐξουθενημένα a cristianos muy concretos, poco más o menos sinónimos de τὰ μὴ ὄντα [19]. Los

---

16. El peso del día y el calor (*Mt* XX, 12), un ataúd (*Lc* VII, 14), piedras (*Jn* X, 31). Solamente a los malvados estamos dispensados de soportar (*Ap* II, 2-3).

17. I *Cor* VIII, 1; *supra*, pp. 46ss.; cf. *Lc* XVIII, 9: "Dijo también esta parábola a algunos que confiaban mucho en sí mismos, enién-dose por justos, y despreciaban a los demás".

18. Cf. I *Cor* XVI, 11; II *Cor* X, 10: No hacer caso de Timoteo o de una palabra del Apóstol.

19. I *Cor* I, 28; cf. VI, 4. Ser tenido por nada, significa ser excluido, rechazado (*Act.* IV, 11).

escrupulosos son juzgados como inexistentes para los fuertes, y, como consecuencia, éstos no los tienen en cuenta en la vida común. No podemos imaginar condenación más desdeñosa, ni colocar a los hermanos en un ostracismo más oficial. Pero ante todo es olvidar que todo cristiano, por la gracia, "existe" en Cristo: εστε εν Χριστῷ [20], y sobre todo contradice radicalmente el amor de caridad, que ante todo es estima y respeto al prójimo [21].

El desprecio rápidamente conduce al escándalo (cf. Mt 18,6.10); pero la última exigencia negativa del ἀγάπη está expresada bajo esta forma, τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον [22]. Producir una ocasión de escándalo o de caída sería, de parte del fuerte, preocuparse solamente de su conciencia, sin ningún cuidado de la debilidad del prójimo; por ejemplo, hacerle soportar una presión moral al incitarle, por las palabras o el ejemplo, a comer un alimento que su conciencia errónea juzga impuro. El débil debería obedecer a esta apreciación (1 Cor 8,9). Si cede, a pesar de su repugnancia a la seducción que padece, se mancha (v. 14). De esta forma, el fuerte ha causado realmente la pérdida del débil [23]. Obrando así, el fuerte ha pecado directamente contra el ἀγάπη, de la que

---

20. I *Cor* I, 30. Cuando S. Pablo prescribe προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε (I *Tes* V, 20), se refiere a la vez al respeto religioso que hay que tener hacia una realidad sagrada, y al caso que hay que hacer en la vida práctica de esta misma realidad.

21. *Prolégomenos,* pp. 44-45. Cf. la oposición ἀγαπᾶν-καταφρονεῖν, *Mt* VI, 24, *Análisis* I p. 31.

22. v. 13. Cf. v. 20; μὴ ἕκεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργου τοῦ θεοῦ· πάντα μέν καθαρά, ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκέμματος ἐσθίοντι κτλ... Santo Tomás comenta exactamente: "*Scandalum* est factum vel dictum rectum praebens alicui occasionem ruinae, ad similitudinem lapidis ad quem in via positum homo impingit, et cadit. Majus autem videtur esse scandalum quam offendiculum. Nam *offendiculum* potest esse quidquid retinet aut retardat motum procedentis; scandalum autem, id est impactio, videtur esse cum aliquis disponitur ad casum" (in v. 14).

23. A. Viard ha expuesto lúcidamenté el caso, *Epître aux Romains,* Paris, 1948, p. 147. La conciencia errónea obliga; es nuestra actual vista del bien y del mal, y sólo una luz mejor puede modificarla; pero si el ejemplo desdeñoso de los justos puede arrastrar al débil a obrar contra su conciencia, no le ilustra. Su acción materialmente buena es moralmente mala.

dijimos que era adhesión al bien y detestación del mal (12,9).

A este propósito, San Pablo escribe: "Si por tu comida tu hermano se entristece, ya no andas en caridad" (v. 15). λυπεῖται es un eufemismo[24] en lugar de προσκόπτει (v. 21), escogido en función de la vida cristiana concebida como una alegría (v. 17), y de la noción misma de *agape*, que implica felicidad[25]. Aquí tenemos cómo, por la falta de caridad entre los hermanos, la conciencia del cristiano se turba y se mancha; debido a los remordimientos, pierde esta paz y esta alegría que son los primeros dones recibidos por la justificación. El Apóstol puede afirmar: οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς. Esta caridad, que cumple y resume la Ley (13,8-10), viene señalada como inspirando a todo cristiano la forma en que debe conducirse, la elección y la medida de cada una de sus acciones. ¿No es apreciación y juicio de estima?[26] En las relaciones fraternas particularmente, no tiene en cuenta el mal (1 Cor 13,5), y aun solamente por esto, los fuertes deberían acoger a los débiles y no despreciarles.

Según su costumbre, el Apóstol, a propósito de un caso concreto, evoca las más altas realidades divinas. Acaba de hablar de alimento, escándalo, críticas, impureza..., a nivel de la situación concreta de la Iglesia de Roma, pero, resumiendo la moral cristiana en el ejercicio de la caridad (v. 15), no deja de señalar que este ἀγάπη es la carta del reino de Dios (v. 17) y el único medio por el que participamos de todos sus bienes[27]. Recuerda así el carácter

---

24. Entenderemos de los remordimientos de conciencia (cf. *Mt* XIV, 1; XIX, 22), pero más justamente en el sentido de la ofensa (*Ef* IV, 30). Según II *Cor* VII, 10: "La tristeza según el mundo produce la muerte".

25. Cf. *Prolegómenos*, pp. 37, n. 3; 42; 50; 66; 77-80; 92, etc. O. Michel (*op. c.*, p. 307), después de haber citado el paralelo: ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ... οὐ λυπεῖ τὸν πλησίον (*Testament Benjamin*, VI, 3), observa que para Pablo, λυπεῖν es lo opuesto de ἀγαπᾶν.

26. Cf. *Prolégomènes*, pp. 44-45, etc.

27. No se trata del Reino escatológico, sino del reino de Dios sobre el hombre rescatado, revelado por el Evangelio y realizado por la fe; principalmente de la dignidad y de los privilegios de los "sujetos". Es el reino de Dios establecido en la vida de los cristianos, por la sumisión reposada y amante al gobierno divino, y sin duda no

totalmente espiritual de éstos[28] y la libertad interior (τὸ ἀγαθόν, v. 16), que constituye el atributo de los caritativos: no se trata tanto del alimento y bebida, y aun menos de someterse a un yugo, cuanto de amar a modo divino. Somos miembros de un "reino de Dios" donde todo se aprecia según la disposición interior; lo que cuenta es el ser agradable a Dios y servir a Cristo, es decir, obedecer "su ley", que es amar en caridad. Esta es como la expresión de la naturaleza misma del justitficado (Rom 5,1-5).

De aquí las dos últimas características de la caridad fraterna: ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκομεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους (v. 19). Justificado, en paz con Dios, el cristiano es un ser pacífico nato, y sólo puede buscar lo que contribuye a la concordia y a la paz con sus hermanos. Esta concordancia de las voluntades y esta armonía con la conducta sólo se pueden establecer por la virtud. Por esto la principal intención de la caridad fraterna es la de edificar al prójimo, es decir, promover su bien[29].

Evitar los disentimientos, consentir las concesiones, mostrarse tolerante y paciente, supone rechazar todo egoísmo. También el Apóstol insiste en la obligación de no buscar su propia satisfacción, ὀφείλομεν... μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν (15,1). La caridad impone este sacrificio con el fin de realizar, al contrario, la satisfacción del prójimo, ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω[30], y cimentar así la unión: se

---

es bastante decir; es así el reino de Dios tal como es en el cielo, que se introduce en el alma para establecer las virtudes, frutos del Espíritu; las riquezas celestes son como reproducidas en cada una de las almas, pero de forma reducida, con una intensidad disminuida. El Espíritu establece la unión entre el cielo y la tierra" (L. CERFAUX, *L'Eglise et le Règne de Dieu d'après saint Paul,* en *Recueil L. Cerfaux,* Gembloux, 1954, II, p. 379.

28. Cf. *Rom* V, 1-2. δικαιωθέντες... εἰρήνην ἔχωμεν... καυχώμεθα.

29. Cf. XV, 2; I *Tes* V, 11; I *Cor* XIV, 26: πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω. La edificación es la función propia de la caridad, según I *Cor* VIII, 1; cf. supra, pp. 44ss. Debemos entender el οἰκοδομή de *Rom* XIV, 19, en oposición con πίπτει del v. 4, σκάνδαλον (vv. 13, 21), ἀπόλλυε (v. 15).

30. v. 2, ἀρέσκω puede tener un sentido peyorativo (*Mt* XIV, 6; Gal I, 10); pero en su acepción religiosa, designa todo esfuerzo por agradar a Dios (I *Tes* IV, 1; *Rom* VIII, 8; *Col* I, 10). El cristiano está llamado a escoger entre agradar a los hombres o al Señor (I *Tes* II, 4; I *Cor* VII, 32-34). El modelo de la caridad es S. Pablo: "Como

inspira en el ejemplo de Cristo, καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν (v. 3). Para salvar a sus hermanos ha rehusado la alegría y ha preferido la cruz (Heb 12,2). Alcanzamos así la noción específica del ἀγάπη neotestamentario: no solamente la unión del amor fraterno y del sacrificio personal, sino la imitación de la caridad del Salvador. El Apóstol la ha evocado con energía, después de haber prescrito el conducirse κατὰ ἀγάπην: "Que no se pierda aquel por quien Cristo murió"[31]. Si ha habido tal manifestación del amor divino hacia este hermano, ¿cómo no hemos de hacer todo lo posible para edificarlo y evitar su escándalo?

Es insinuar, de rechazo, que el *agape* hacia el prójimo es indisociable del *agape* hacia Dios. No podríamos amar a uno y despreciar al otro. Finalmente, si hay que ser activamente acogedores para con los hermanos débiles y edificarlos, es por la moción del primer principio de la moral evangélica: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου. Pero este precepto se integra en el primer mandamiento (Mt 22, 39-40). La originalidad de San Pablo no consiste en haber mantenido o explotado esta unión, sino en haberla señalado en el ejercicio externo que Cristo nos dio, dándole así una fuerza nueva. De esto resulta que, cuando pecamos contra la caridad fraterna, pecamos también contra Cristo en persona. Comprendemos así Rom 14,7-9: "Porque ninguno de vosotros para sí mismo vive y ninguno para sí mismo muere; pues si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor. En fin, sea que vivamos, sea que muramos, del Señor somos. Que por esto murió Cristo y resucitó, para dominar sobre muertos y vivos". El contexto exige unir κατὰ ἀγάπη περιπατεῖς

---

procuro yo agradar a todos en todo no buscando mi conveniencia, sino la de todos para que se salven" (I *Cor* X, 33).

31. XIV, 15 (cf. I *Cor* VIII, 10-11; *Ef* V, 25). El imperativo ἀπόλλυε es muy fuerte: Prohibición de matar (espiritualmente) al creyente que ha recibido la vida por la inmolación del Señor. Esta muerte alcanza a Cristo en persona (cf. I *Cor* VIII, 12). Cf. *Sanhedr*. IV, 5: "Adán fue creado únicamente para enseñarte que cualquiera que destruye la vida de un hombre de entre los hombres, se ve imputado por la Escritura como si hubiera destruido el mundo entero".

y τῷ Κυρίῳ ζῶμεν... τοῦ Κυρίου ἐσμέν. El reino de Dios no consiste en bebida o alimento, sino en ser "de Cristo", en vivir para Cristo, sacrificándolo todo. Por consiguiente, las manifestaciones de amor para con el prójimo son profundamente la expresión de una consagración religiosa. El ἀγάπη es una adoración, un amor cultual. Por esto, en sus menores manifestaciones, se refiere al sacrificio del Calvario (2 Cor 5,14-15), pudiendo edificar a los hermanos, es decir, contribuir a su salvación. La aplicación se sigue: El Señor ha muerto por su amor para con los débiles, y por esto los miembros de su reino deben renunciar a sí mismos para acogerlos y y ayudarlos, manifestando así su pertenencia, su *agape* con el mismo Señor.

XXX. *El apoyo de la caridad fraterna.* Rom 15,30: "Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησου Χριστοῦ καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν. Os, exhorto, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por la caridad del Espíritu, a que me ayudéis en esta lucha mediante vuestras oraciones a Dios por mí"[1].

Después de haber evocado las grandes etapas de su carrera apostólica, San Pablo emprende la última tarea que le queda por cumplir: Llevar a Jerusalén los frutos de la colecta que quiere presentar como el fruto de su apostolado entre los paganos. Pero duda de la acogida que le está reservada en la Iglesia madre, de las intrigas y calumnias de sus encarnizados enemigos (v. 1). La aprensión y aun los presentimientos que experimenta (cf. Act 21,17ss), le impulsan a pedir a los fieles de Roma los sufragios de sus oraciones[2].

---

1. ἀδελφοί (D,H,K, *Vulg.*, O. Michel) después de ὑμᾶς y ὀνόματος τοῦ (L; cf. I *Cor* I, 10) antes de Κυρίον, muy mal atestiguados, deben ser rechazados como glosas.

2. El ejemplo de Cristo (*Mt* XXVI, 38), S. Pablo pedía frecuentemente a sus discípulos que rezasen por él, I *Tes* V, 25; II *Tes* III, 1-2; II *Cor* I, 11; *Ef* VI, 19; *Col* IV, 3-4. Santo Tomás observa la

Hay algo de patetismo en la llamada de este hombre fuerte, fundador de Iglesia, extático, taumaturgo, apóstol de Cristo, que acaba de redactar una carta de tan elevada luz espiritual, llena de optimismo y paz. El mismo modo de su súplica demuestra la angustia. Παρακαλῶ, en efecto, no puede tener este significado banal: "yo os animo, os exhorto"[3], sino el significado etimológico: "os llamo junto a mí para que me asistáis, para que me prestéis vuestra ayuda"[4].

El motivo de esta llamada es doble; por una parte, "en nombre de Cristo", como salvador de todas las angustias (cf. Flp 2,1.5), pero primeramente como Señor de toda la Iglesia. El acento recae sobre Κύριος ὑμῶν: Todos nosotros estamos unidos en su reino, en la común profesión de fe en su divinidad y consagrados a su servicio. Somos, pues, solidarios "en él", y yo os pido que me ayudéis en esta obra, que es la suya, y, por consiguiente, es "nuestra". Por otra parte, recurro a este amor fraterno que el Espíritu Santo ha infundido en nuestros corazones. Es una referencia a Rom 5,5; Gál 5,22. El paralelo con Χριστός muestra que el Πνεῦμα designa la persona misma del Espíritu Santo; pero el ἀγάπη en sí mismo es la virtud de la caridad, considerada como compenetración y unión entre "los santos". En el ἀγάπη el que nos hace llevar el peso de nuestros hermanos (Gál 6,2), afligirnos con los que lloran (Rom 12,15), subvenir a sus necesidades (v. 13), hasta el extremo de ser como un esclavo para proporcionarles toda la ayuda posible (Gál 5,13). De forma que, al recurrir a este amor fraterno infundido, queremos significar que ningún cristiano puede desinteresarse de la cau-

---

eficacia de la oración colectiva: "Multi minimi dum congregantur unanimes, magis merentur" (cf. *Mt* XVIII, 20) y cita II *Cor* I, 11: Cuanto más numerosos son los que oran, más amplia es la acción de gracias de Dios por la oración que invoca.

3. Sobre παρακαλεῖν son διὰ y el genitivo, cf. I *Cor* I, 10; II *Cor* X, 1; *Rom* XII, 1. Comparar *Flm* 9, διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ.

4. Comparar II *Tim* IV, 16, ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ οὐδείς μοι παρεγένετο... ὁ δὲ Κύριος μοι παρέστη.

sa de Pablo [5]; cada fiel la hará suya, puesto que está "unido" a él de la forma más íntima y vital que puede darse [6].

El objeto de la súplica del Apóstol es tomar con él parte en un combate. συναγωνίζεσθαι es un *hapax* bíblico. Ningún otro verbo podría ser más expresivo respecto a la intensidad, a la energía de la oración [7]. Esta es un ἀγών, una lucha espiritual contra las potencias adversas, satánicas o humanas [8]. San Pablo se siente amenazado por los eenmigos, temiendo caer en sus manos, y pide socorro, ἵνα ῥυσθῶ ἀπό... (v. 31). Este verbo, en su forma de subjuntivo pasivo, expresa bien la idea de que el Apóstol no puede por sí mismo evitar el peligro. Solamente Dios puede "salvarle", y por esto pide a todos sus hermanos que se unan a él en la oración e intercedan ante Dios, πρὸς τὸν θεόν [9]. Con el artículo ὁ θεός sólo puede designar al Padre celeste. ¿Cómo dejará de tener en cuenta una ardiente súplica presentada en nombre de su Hijo, bajo la moción del Espíritu Santo, y formulada en nombre del amor fraterno? San Pablo no duda en alcanzar la victoria en esta lucha en común, como nos lo sugiere la perspectiva de alegría del v. 32 y la designación de ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης del v. 33: Esta paz es la de la victoria.

---

5. "Ad te refert etiam quae aliena viderentur" (BENGEL).

6. SANTO TOMÁS observa finalmente que el don del Espíritu Santo (Πνεύματος es un genitivo de autor) al que el Apóstol se refiere, ha sido precisamente concedido a los fieles por el ministerio del Apóstol.

7. Cf. *Col* IV, 12, Ἐπαφρᾶς... πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς. O. Michel estima que el origen de la metáfora viene de *Gen* XXXII, 24-32.

8. Cf. *Lc* XXII, 44, καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο.

9. Aunque ἀγών (*Flp* I, 30; *Col* II, 1; I *Tim* VI, 12; II *Tim* IV, 7; *Heb* XII, 1) y ἀγωνίζεσθαι (*Col* I, 29; I *Tim* IV, 10,12; VI, 12; II *Tim* IV, 7) hayan llegado a ser términos técnicos de la lengua religiosa del N.T. para designar la vida cristiana y el ministerio apostólico que se despliega en medio de las dificultades, estamos tentados de ver en la locución συναγωνίσασθαι... πρὸς τὸν θεόν una referencia al ἀγών ante los tribunales, claramente testificado en la literatura griega (cf. J. DUCHEMIN, *L'ΑΓΩΝ dans la Tragédie grecque*, Paris, 1045, pp. 12-14): Los discípulos de Pablo deben unir sus voces a la suya para hacerse oír y defender su causa ante el Soberano Juez; cf. Lc XVIII, 2-8.

La expresión externa, por la caridad, de la oración colectiva de la Iglesia no es más que una expresión de la λογικὴ λατρεία (Rom 12,1) o de la religión inspirada por el Espíritu Santo (Flp 3,3), que caracteriza al hombre renovado por el don divino. Ferviente de espíritu, el justificado —que posee el ἀγάπη ἀνυπόκριτος— persevera en la oración (Rom 12,11.12; cf. 1 Tes 5,17). Esta se hace más asidua en caso de dificultades y de luchas. Es normal que sea propio de la caridad el suscitar o intensificar su ardor, ya que el ἀγάπη es un amor esencialmente activo, poderoso como una armada dispuesta a la batalla (Cant 6,3). La προσευχή es su κόπος más eficaz (1 Tes 1,3).

XXXI. *La manifestación de la caridad fraterna.* Col 1,4: "Ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, διὰ ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ἡμῖν τοῖς οὐρανοῖς[1]. Incesantemente damos gracias a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, en nuestras oraciones por vosotros, pues hemos sabido de vuestra fe en Cristo Jesús y de la caridad que tenéis hacia todos los santos por vuestra esperanza, depositada en los cielos"[2].

En la acción de gracias tradicional, con la que inicia sus cartas y que le presta una ocasión para elogiar a sus lectores, San Pablo alaba la vida cristiana de los colosenses, y su tríada de virtudes teologales es análoga a la de 1 Tes 1,3. Son, efectivamente, dones de Dios. Es, pues, normal que Dios sea por esto glorificado. Por medio de Epafras (v. 8), el Apóstol ha recibido las buenas noticias de la comunidad frigia; el participio aoristo ἀκούσαντες expresa, a la vez, el motivo y la ocasión o la época de la acción de gracias: "después de haber oído hablar"...[3].

---

1. ἣν ἔχετε, perfectamente atestiguado (cf. *Flm* 5) está omitido por B. La lección τὴν εἰς (cf. *Ef.* I, 15) es la de D',K,L, *Pesch.*, CRIS.

2. Ef I, 15 es exactamente paralelo: Διὰ τοῦτ κἀγώ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ Κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν.

3. El plural (lo mismo εὐχαριστοῦμεν) no indica más que a S. Pablo, y traduce no solamente el fervor intenso, sino la intensidad

La fe viene determinada por su referencia a Cristo. Según el uso de los Setenta, podemos comprender ἐν Χριστῷ como semejante a εἰς Χριστόν[4]; la fe en Cristo; pero, sin excluir esta acepción, la locución evoca todos los bienes de la salvación obtenidos por esta fe y gracias a la mediación permanente de Jesús, τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτήν[5]. Se trata de la fe específicamente "cristiana", adhesión al Señor, y con todos sus frutos de justificación y de vida nueva[6], principalmente de caridad.

Precisamente, la πίστις se exterioriza, produce sus frutos gracias al dinamismo del ἀγάπη (Gál 4,6). Así, la caridad fraterna de los colosenses se caracteriza por dos notas, que son la garantía de su autenticidad divina: es activa y universal. Se ejerce, en efecto, hacia todos (εἰς πάντας), en el seno mismo de la comunidad, pero también, sin duda, para con los cristianos que le rodean, para con los hermanos que viajan..., etc.[7]. Sin embargo, no se trata del amor para con los enemigos, sino de este amor recíproco que une entre sí a los discípulos de Cristo; el objeto privilegiado del *agape*, son los "santos", los que comparten la misma fe, los justificados y purificados, los consagrados al Señor (cf. Gál 6,10).

Esta caridad —es su misma naturaleza— se traduce en obras, en acogida, en paciente sostén, en servicio de todas clases, siendo así como se la conoce y brilla. El giro τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς expresa, a la vez, que el ἀγάπη se manifiesta en "obras" de caridad (1 Tes 1,3), y que, sin embargo, los cristianos poseen en ellos mismos esta virtud[8]; en todo caso se reconoce el árbol por sus frutos, y el Apóstol no concibe un ἀγάπη estéril.

Ya que la tríada "fe, esperanza, caridad" es tradicional (cf. 1 Cor 13,13), San Pablo añade διὰ τὴν ἐλπίδα; pero

---

religiosa; el Apóstol entona un himno a la alabanza de Dios, cf. E. LOHMEYER, *Der Brief an die Koloser*, Göttingen, 1953, p. 21.

4. *Col* II, 5; cf. *Jer* XII, 6; *Ps.* LXXVIII, 22; *Mc* I, 15.
5. *Heb* XII, 2; cf. *Rom* III, 25, διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.
6. "Principium spiritualis vitae" (S. TOMÁS).
7. "*Omnes*: praesentes et absentes" (BENGEL).
8. ἔχειν ἀγάπην, cf. I *Cor* I, 1-3; *Flp* II, 2; I *Pe* IV, 8; *Jn* V, 42; XIII, 35; I *Jn* IV, 16.

esta esperanza, podemos decir que se cita para hacer número, ya que se toma en sentido objetivo y escatológico (cf. Rom 8,24-25) y no en el sentido subjetivo de las virtudes precedentes. Los Padres griegos la unen inmediatamente al ἀγάπη, como si la caritativa abnegación de los colosenses estuviera inspirada por la esperanza de la recompensa celeste[9]. Muchos modernos, desde Cayetano, entienden "a causa de la esperanza", como el complemento del verbo principal: "damos gracias", lo cual, sin embargo, está muy alejado de la realidad[10]. J. B. Lighfoot veía en la esperanza el motivo de la fe[11], y tiene, por lo menos, la ventaja de no romper la unidad de la trilogía. Pero, precisamente según la significación común de ésta y el lugar paralelo exacto en 1 Tes 1,3, es preferible entender "con miras a la esperanza", tanto en las obras de caridad como en la adhesión de la fe. ἐλπίς expresa la tensión escatológica de la vida cristiana esencial: Se cree en una promesa, y se ama a los hermanos sabiéndose todos unidos en una misma comunidad de destino. La esperanza matiza y anima las relaciones fraternas tanto como la fe suscita la caridad y ésta transmite su "energía" a aquélla. La futura comunidad de gloria, reuniendo a todos los elegidos, es la única que manifestará un amor fraterno perfecto y feliz (Heb 12,23). En la tierra, la caridad anticipa esta unión y, bajo esta luz de fe, funda su compenetración en la común participación (κοινωνία) a la misma esperanza. En otros términos, el *agape* en la Iglesia ama a "los santos" en tanto son elegidos y, por consiguiente, ciudadanos de la eternidad[12]. No es que se viva "en Cristo" estimulado por motivos interesados[13], sino que quere-

9. Cf. T. K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Ephesians and to Colossians*, Edimbour, s.d., p. 196.

10. Ch. Masson, *L'Epître de saint Paul aux Colossiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 90.

11. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1875, p. 200.

12. διὰ τὴν ἐλπίδα precisa la *iluminación* bajo qué luz el cristiano ama a sus hermanos, y por lo tanto la calidad de su adhesión; es la demostración de lo invisible que da la fe (*Heb* XI, 1).

13. Cf. el análisis documentado de G. Didier, *Désintéressement du Chrétien*, Paris, 1955, pp. 186-191.

mos significar el carácter efímero de la vida terrestre y, sobre todo, la forma neotestamentaria de significar el lazo de unión entre el cielo y la tierra, la participación presente en las fuerzas "del mundo por venir" [14].

Retendremos de este versículo que en 62 como en 51, en Colosas, en Efeso (Ef 1,15) y en Tesalónica, la caridad fraterna se manifestaba como la virtud característica de los cristianos. En las Iglesias europeas fundadas por Pablo, así como en las de Jerusalén presididas por Santiago (Act 2,42-47), el ἀγάπη aparecía a los ojos de todos como el signo del discípulo, ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ ἐστε... ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις (Jn 13,35).

XXXII. *La caridad fraterna de los colosenses.* Col 1,8: "Ἐπαφρᾶς... ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπη ἐν πνεύματι. Epafras... el cual nos ha dado a conocer vuestra caridad en el Espíritu".

Este versículo es solamente una precisión sobre el v. 4, del cual no podemos separarlo: Es por Eprafas como San Pablo ha sido informado de la caridad fraterna que se manifiesta en la Iglesia de Colosas [1]. A decir verdad, el *Ambrosiaster* entendía este *agape* como la fidelidad a Dios o a Cristo; Meyer, como la adhesión de los colosenses a Epafras; la mayoría de los modernos ven el amor de los fieles al Apóstol [2]; lo que vendría sugerido por el acercamiento ἡμῖν τὴν ὑμῶν y justificaría la oración personal del

14. Leeremos sobre ἀπόκειται τινι, la excelente nota de M. Dibelius, *An die Kolosser*, [3]Tübingen, 1927, p. 3.

1. Damos a δηλάω el sentido de "notificar, indicar" que tiene en I *Cor* I, 11; *Heb* IX, 3; XII, 27; I *Pe* I, 11; II *Pe* I, 14, y que es constante en los papiros, principalmente a propósito de una información por correspondencia, *P. Oxy*, II, 237; VI, 11; X, 1293, 7; *P. Flor* I, 86,28; *P. Ryl* II, 248, 2, etc.

2. T. K. Abbott, (*op. c.*, p. 201); P. Ewald (*Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser*, [2]Leipzig, 1910, p. 299). C. Toussaint (*L'Epître de saint Paul aux Colossiens*, Paris, 1921, p. 58); A. Medebielle (*Epîtres de la Captivité*, Paris, 1938, p. 108); P. Benoit (*La Sainte Bible de Jérusalem*, Paris, 1949, p. 54); Ch. Masson (*op. c.*, p. 92).

Apóstol [3]. Pero, con Ellicott, M. Dibelius y E. Lohmeyer, nos parece preferible dar a esta caridad su mayor extensión. El v. 9 funda, en efecto, la intercesión del Apóstol sobre la notificación de esta caridad exactamente en la misma relación que la expresada en los v. 3 y 4.

Sin embargo, a la caridad activa y universal de los colosenses, San Pablo añade una tercera cualidad: Este ἀγάπη es totalmente espiritual. εν πνεύματι puede entenderse en sentido causal: el amor que el Espíritu Santo ha hecho nacer en vosotros, que es su obra (Gál 5,22); pero el acento parece más bien que recae sobre la misma naturaleza de este amor: no es una simpatía natural, una filantropía innata (ἐν σαρκί), sino la auténtica caridad que posee el hombre interior en el que habita el Espíritu Santo [4].

XXXIII. *Cristo, objeto de la caridad del Padre.* Col 1,13: "ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴ βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor".

Después de la acción de gracias inicial, San Pablo expone el misterio de Cristo, su persona y su obra (1,13-20). Nosotros debemos nuestra salvación al Pedre, que nos ha confiado a su Hijo y lo ha recobrado entre sus manos, lit., "en su reino", donde nos beneficiamos de todos los dones de la gracia. Queriendo señalar la excelencia de esta βασιλεία —opuesta a la tenebrosa ἐξουσία (cf. 2,2)—, el Apóstol nombra a su jefe con un título que marca su íntima relación al Padre [1], lo que nos hace comprender que Cris-

3. v. 9. Pero la férmula διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς se encuentra ya en I *Tes* II, 3.

4. Cf. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser -und Epheserbriefe*, Lund, 1946, pp. 60,122; D. Tabachovitz, *Die Septuaginta und das Neue Testament*, Lund, 1956, p. 59.

1. Cf. *Ef* v. 5, κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ.

to dispondrá en favor de los suyos de todas las riquezas divinas. El es ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

Orígenes[2] y San Agustín[3], seguidos por Lightfoot, traducen τῖς ἀγάπης como un genitivo de autor o de origen: Cristo ha salido de la naturaleza de Dios, que es amor. Pero Santo Tomás ha mostrado el equívoco de esta interpretación[4], que no tiene paralelo en el Nuevo Testamento. Así hay que ver en casi todos los modernos, siguiendo a Cayetano[5], en este genitivo posesivo un hebraísmo que remedia con este giro la carencia de adjetivo. Por tanto, αὐτοῦ no se refiere tanto a ἀγάπης cuanto a υἱοῦ, y la traducción exacta es: el reino de su Hijo amado. Cristo glorificado es el objeto del amor del Padre.

En el Antiguo Testamento, el justo[6] —principalmente Abraham[7]— e Israel[8] son designados como amados o amigos de Dios; lo que constituye una característica de honor, a la vez que de "elección", y de la predilección de que son objeto por parte de Yahvé. En los Setenta, "amado" es una denominación del hijo único o del primogénito, de tal forma que υἱὸς y ἠγαπημένος son intercambia-

---

2. *C. Cels.* V, 11. Teodoro de Mopsuestia interpretará la fórmula de la naturaleza de la filiación: υἱὸν ἀγάπης αὐτὸν ἐκάλεσεν ὡς οὐ φύσει τοῦ Πατρὸς ὄντα υἱόν, ἀλλ' ἀγάπῃ τῆς υἱοθεσίας ἀξιωθέντα τούτων.

3. "Caritas quippe Patris... nihil est quam ejus ipsa natura atque substancia... ac per hoc Filius caritatis ejus nullus est alius quam qui de ejus substantia est genitus" (*De Trinit.* XV, 19; P.L. XII, 1907).

4. "Dilectio, ut dicit Augustinus in Glossam, quandoque dicitur Spiritus Sanctus, qui est amor Patris et Filii. Sed si dilectio sic semper tenetur personaliter, tunc Filius esset Filius Spiritus Sancti; quod quandoque dicitur essentaliter, ut dicitur in Glossa. *Filii* ergo *dilectionis suae* dicitur, id est, Filius sui dilecti, vel Filii essentiae suae. Sed numquid est vera? Filius est filius essentiae Patris. Dicendum est quod si genitivus designat habitudinem causae efficientis, est falsum, quia essentia non generat, nec generatur. Si autem designat formam ,id est habens essentiam suam quasi materialiter, sicut dicitur aliquid egregias formae, id est, habens egregiam formam, sic est vera (*in h.v.*).

5. "Hebraico more; hoc est, Filii pleni dilectione sua, Patris scilicet".

6. *Sab.* IV, 10, γενόμενος ἠγαπήθη.

7. II *Par* XX, 1, τῷ ἠγαπημένῳ σου; *Is* XLI, 8, ὃν ἠγάπησα.

8. *Is* XLIII ,4, κἀγώ σε ἠγάτησα; XLIV, 2, παῖς μου Ἰακὼβ καὶ ὁ ἠγαπημένος; *Sab* XVI, 26, οἱ υἱοί σου, οὓς ἠγάπησας Κύριε; cf. *Dt* XXXIII, 12; ἠγαπημένος ὑπὸ Κυρίου.

bles[3]. En función de estos usos, debemos leer τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ como una insinuación de la filiación divina y eterna de Cristo. Tal es el sentido cierto del lugar paralelo en Ef 1,6, donde Dios predestina a sus elegidos a la filiación adoptiva (εις υἱοθεσίαν) ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, por su Hijo único (μονογενύς). Pero para designar este amor divino todos los textos anteriores empleaban el verbo ἀγαπᾶν; Col 1,13 es el único en expresarlo por el sustantivo ἀγάπη, que manifiesta con mucha más fuerza la realidad de este amor[10]. Hay que entender, por tanto, que si Cristo no es el único objeto de la caridad divina, por lo menos es su primer objeto, el principal y con un título excepcional, precisamente como Hijo único. Los demás hijos serán amados a través de El y en función de El. Así comprendemos por qué, insertos en el reino de Dios, también ellos están seguros de ser objeto de la caridad del Padre.

La concepción paulina de la predilección de Dios por Cristo es la de los Sinópticos: En el bautismo y transfiguración, la voz celestial declaraba, en efecto, οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα[11]. Que el Apóstol se se refiere a esta declaración, es lo que suponemos por el v. 19: ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. En todo caso, este "Hijo" es conformado con la imagen de Dios invisible y πρωτότοκος (v. 15). Sin dudarlo, San Pablo quiere mostrar que el Jefe del reino posee la naturaleza divina, que es el mismo Hijo de Dios. Designándolo como υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ quiere añadir, a la relación de filiación, la del lazo, de la proximidad y de la intimidad que comporta el *agape*. Para ser francos, esta caridad divina es un misterio, y hay que esperar a San Juan para entender algo.

XXXIV. *Caridad y conocimiento de Cristo*. Col 2,2: "θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω... ἵνα παρακλη-

9. *Prolegómenos*, pp. 86-87. Cf. *Gen* XXII, 2; *Zac* XII, 10; *Ps Salomon* XIII, 8; XVIII, 4; *Ps* XXIX, 6.

10. Cf. *Jn* XVII, 26, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ.

11. *Mt* III, 17; cf. *Análisis*, I, pp. 53ss.

θῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συμβιβασθέντες[1] ἐν ἀγάπῃ καὶ[2] εἰς πᾶν πλοῦτος[3] τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ[4] Pues quiero que sepáis qué lucha sostengo por vosotros, y por los de Laodicea, y por cuantos no han visto mi rostro en carne, para que se consuelen vuestros corazones, a fin de que, unidos en la caridad, alcancéis todas las riquezas de la plena inteligencia y conozcáis el misterio de Dios, esto es a Cristo".

San Pablo define su ministerio en función de la revelación del misterio de Cristo. Entabla un combate en todo instante[5] para defender a las Iglesias del valle de Lycus amenazadas por las quimeras judaizantes. Este ἀγών es primeramente el de la oración (4,12; cf. Rom 15,30); luego el peso de las responsabilidades y sobre todo la ansiedad por la fidelidad de los cristianos (2 Cor 11,28); por fin, la lucha contra todos los obstáculos que se oponen a la difusión y a la victoria del Evangelio (2 Cor 4,7-12).

El Apóstol desea que los cristianos sean advertidos de su abnegación y de sus esfuerzos, y no no sientan fatigados. Gracias a esta información y al conjunto de la carta, se sentirán reconfortados[6]. Seguramente esta *paráclesis,* fin inmediato del celo del Apóstol, debe entenderse como

---

1. El genitivo συμβιβασθέντων (א,D',K,L) es una corrección gramatical evidente del nominativo, refiriéndose al sujeto lógico de la proposición precedente.

2. *Om.* D*, Ambrosiaster.

3. Παν το πλουτος (A,C), παντα (τον, D*), πλουτον (D,K).

4. Esta lección de P,B, Hilario de Poitiers (*De Trinit.* IX, 62), retenida por la mayoría de los críticos, es difícil. Los copistas se las han ingeniado para corregirla: D,P, minus. (Griesbach, Tischendorf², Olshausen, De Wette, Alford, Lohmeyer) suprimen Χριστοῦ. א³, ψ, *Syr. Hex.* añaden el artículo τοῦ delante de Χριστοῦ. Las lecciones de los Padres no tienen autoridad: τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ (Cirilo, Cipriano); τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ (Clemente de Alejandría); τοῦ θεοῦ ὅ ἐστιν Χριστός (D*, Agustín). Las diferentes menciones de la paternidad divina son glosas ciertas: τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ (א*, om. τοῦ Χριστοῦ (A.C); τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ X. (א'); τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ X. (Peschitta), etc. Cf. la exposición complet de J. B. Lighfoot, *op. c.,* pp. 318-319.

5. ἔχω es un presente de continuidad, que se refiere a κοπιῶ ἀγωνιζόμενος de I, 29.

6. παρακληθῶσιν es un subjuntivo aoristo pasivo.

la confirmación en la verdadera fe y la firmeza de la vida cristiana (2 Tes 2,17; 1 Cor 14,31). Pero ésta se caracteriza por la paz y la alegría (Gál 5,22), y la *paráclesis*, don de Dios, es también comunicada por los hombres (Col 4,8; Ef 6,22) que consuelan los corazones y los animan por testimonios de adhesión tanto como por sus exhortaciones (cf. Flp 2,1-2). El Apóstol no separa esta doble fuente humana y divina de consuelo. Este, en el Nuevo Testamento, se refiere a la serenidad y alegría del alma, así como a un aumento de la fortaleza divina, que consolida la primera gracia. Como la *paráclesis* tiene su eficacia cuando se trata de mantener la fe contra los ataques de la herejía [7], relacionaremos estrechamente παρακληθωσιν a ἀγῶνα ὑπὲρ ὑμῶν.

La fórmula συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ es mucho más difícil de comprender. La mayor parte de los comentadores modernos [8], fundándose en el primer sentido del verbo: "unir, ajustar", y, sobre todo, en otros dos usos en las epístolas "de la cautividad" [9], traducen: Unidos, estrechamente aproximados en la caridad. Acepción verdadera, ya que el ἀγάπῃ significa un lazo (σύνδεσμος, 3,14). Sin embargo, en sus diez empleos en los Setenta, el causal συμβιβάζω (de συνβαίνω) traduce el *hif'il* de *iâda* o de *iârâh*, y significa invariablemente "hacer conocer, enseñar" [10]. Se trata casi siempre de ser instruido por la voluntad divina, por su ley o su providencia [11]. Es la acepción constante de los Hechos de los Apóstoles [12] y del único empleo ante-

7. Cf. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux*, Paris, 1952, I, pp. 8-12.

8. Cf. W. BAUER, *Wörterbuch, in h.v.*

9. *Col* II, 19; *Ef* IV, 16; en los dos casos, se trata de ligamentos que aseguran la cohesión del cuerpo; no son pues paralelos exactos a nuestro texto.

10. Compuesto de συν-βιβάζω, el verbo significa etimológicamente "hacer oír o hacer subir juntos"; pero, en sentido figurado, se emplea en el griego clásico como: reunir argumentos o elementos para demostrar o conseguir la convicción; por ésto: "concluir por un razonamiento".

11. *Ex* IV; 12,15; XVIII, 16; *Lev* X, 11; *Dt* IV, 9; *Ps* XXXII, 8.

12. *Act* IX, 22: Pablo enseñaba y demostraba que Jesús era Cristo; XVI, 10: Pasamos a Macedonia, concluyendo que tal era la voluntad del Señor: XIX, 33 (perfectamente testificado): Los Asiarcas instruyeron a Alejandro sobre lo que debía decir.

rior por San Pablo (1 Cor 2,16), en una citación —es cierto— de Is 40,13-14: "¿Qué puede hacer la lección a Yahvé? ¿Advertirle?" Si optamos por este último sentido, no es tanto por la autoridad de la Vulgata [13] como en función del contexto inmediato, que pone el acento sobre la σύνεσις y la επίγνωσις. El participio aoristo pasivo συμβιβασθέντες aparece así como un término técnico de la didascalia [14], paralelo a παρακληθῶσιν y en estrecha dependencia con θέλω ὑμᾶς εἰδέναι, que es una locución preferida por el Apóstol, o mejor del pastor que instruye su rebaño [15]. Pondremos juntos, pues, los textos de Col 2,2 y Jue 13,8, en donde el hombre de Dios debe enseñar a los fieles lo que tienen que hacer; y en Dan 9,22, Gabriel, llegado para instruir a Daniel, le abre la inteligencia, ἐξῆλθον σημβιβάσαι σε σύνεσιν. Si el Apóstol añade: ἐν ἀγάπῃ, es menos como un correctivo, o una precisión del modo de la instrucción "en un clima de caridad" —aunque se pueda evocar Mt 11,25—, que una referencia a la esencia misma de la vida cristiana. Según la revelación de la nueva alianza, toda la moral se resume, se recapitula en el *agape;* ya se trate de conocimiento o de virtud moral, todo depende del amor de Dios y del prójimo (Mt 22,40). Por lo tanto, la *paráclesis* salida de la caridad del Apóstol, y que tiene que terminar en una mayor profundización en el misterio de Dios, se realiza por intermedio de una "instrucción" que tiene su fundamento y su norma en el amor [16]. Ser cordialmente reconfortado y conocer mejor no son más que una manifestación del ἀγάπη, la potencia activa por excelencia que ordena toda la vida cristiana [17]. Una vez más, ἐν ἀγάπῃ es casi sinónimo de ἐν Χριστῷ.

---

13. Instructi in charitate. Misma interpretación de las versiones copta y armenia. Es también la de C. Toussaint (*op. c., p.* 108) y la de M. Dibelius (*in h.l.*) quien estima este sentido más conforme con el conjunto del pensamiento (I, 25 - II, 5).

14. Cf. Filón, *Quis rer. div. her.* 25: σύ μοι γλῶσσαν παιδεήας ἔδωκας τοῦ γνῶναι ἡνίκα δεῖ φθέγξασθαι... σὺ τὰ λεκτέα συνεβίβασας εἰπεῖν.

15. I *Cor* XI, 3; *Flp* I, 12; cf. *Rom* XI, 25.

16. Comparar συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ y el paralelo ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι (*Ef* III, 17).

17. Esta exégesis, que nos parece que tiene más en cuenta tanto el contexto como el conjunto de la teología del ἀγάπη, tiene el méri-

En adelante, καὶ εἰς marca el movimiento hacia el fin a conseguir, es decir, el objeto de συμβιβάζειν, verbo que contiene la idea de moción[18]. La instrucción ἐν ἀγάπῃ es la condición del conocimiento religioso, de una más profunda inteligencia del misterio divino[19]. La idea de progreso, de aumento, de enriquecimiento se valoriza por una acumulación redundante de términos que conducen a la σύνεσις. Esta designa primeramente la facultad intelectual en su más elevada actividad, la "penetración" de lo que es difícil de comprender[20], principalmente del misterio de Cristo. (Ef 3,4). Así es el Señor quien la concede (2 Tim 2,7) y se obtiene por la oración. El Apóstol se refiere, pues, a Col 1,9, donde pedía esta gracia para ellos: τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ[21]. También recordamos Mc 12,22: τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν... ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως. Si el primer mandamiento es el de amar a Dios con toda su inteligencia, el progreso en el ἀγάπῃ es necesariamente un progreso en la σύνεσις, por lo menos en el conocimiento del objeto de la caridad: amar a Dios mejor es comprenderlo más.

San Pablo define este progreso como una riqueza y una plenitud, o mejor como todo el enriquecimiento posible de una inteligencia plena. Los términos no son solamente redundantes, sino hiperbólicos. Πλοῦτος, en efecto, es, para San Pablo, el atributo constante de la perfección de Dios

---

to de incluir la primera interpretación: la unión fraterna en la caridad como requisito para el conocimiento de Cristo, tanto como el amor de Dios.

18. Cf. *Jn* XX, 7, ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον.

19. Ch. MASSON traduce exactamente: "...en el mayor y [aquello] para alcanzar a".

20. En este sentido los Doctores estaban estupefactos de la σύνεσις del niño Jesús (*Lc* II, 47); la inteligencia de los inteligentes está asociada a su sabiduría (I *Cor* I, 19· cf. *Is* XXIX, 14).

21. En este texto, el objeto del conocimiento es la voluntad de Dios, lo que ésta exige para la conducta de la vida; lo que es el objeto constante de συμβιβάζειν en la Setenta. Pues esólo la σύνεσις puede penetrar este objeto. Fuera del conocimiento material, hay una inteligencia, una profundización que marca un progreso en la vida cristiana.

22. *Rom* II, 4; IX, 23; XI, 33; *Ef* I, 7,18; II, 7; III, 16; *Flp* IV, 19; *Col* I, 27. Cf. *Ef* II, 4, y sobre todo "la riqueza de Cristo" (*Ef* III, 8); recordar la imagen del θησαυρός (*Gal* II, 3).

y de sus dones: su gloria, su gracia, su sabiduría, su benignidad [22]. Evoca, por consiguiente, el infinito, y, sin embargo, todavía se refuerza por el adjetivo πᾶν. El Apóstol se inclina menos por la facultad humana cada vez más enriquecida por el objeto sin límites de este conocimiento. Nunca una criatura podrá hacer un inventario de todo este tesoro verdaderamente insondable, τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ (Ef 3,8). A primera vista sería, pues, paradójico invitar a los cristianos a esta investigación imposible. Pero explicamos todo, al hacer recaer el acento de la frase sobre συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ. La caridad, que procede de Dios es la única facultad que permite penetrar en el misterio de Dios. No podríamos conceder ningún límite a su capacidad de inteligencia. Es lo que aclarará Ef 3,17-19: "Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundador en la caridad, podáis comprender, en común con todos los santos, cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia —γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ— para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios".

A este πλήρωμα τοῦ θεοῦ corresponde, en Col 2,2, la πληροφορία τῆς συνέσεως. La idea de seguridad y certidumbre domina en los otros empleos neotestamentarios de πληροφορειν, πληροφορία [23], pero la plenitud se impone aquí, en razón de la palabra πλοῦτος que precede [24]. La inteligencia debe estar como totalmente colmada de este objeto único, Cristo (1 Cor 2,2); y ya que πληροφορέω tiene igualmente el sentido de cumplir, realizar [25], podríamos legítimamente comprender "la riqueza de la plenitud" como la perfección de la inteligencia "actuada" por el conocimiento de Cristo. Aquí se encuentra el punto cul-

23. Es una cualidad de la predicación (I *Tes* I, 5); de la fe y de la esperanza (*Heb* VI, 11; X, 22), de una convicción plena y entera del νοῦς (*Rom* IV, 21; XIV, 5). Πληροφορία no está testificado más que una vez en los papiros, *P. Giess*. LXXXVII, 25 (sigle I de nuestra era), pero en un contexto ininteligible.

24. Bien visto por P. EWALD, *Die Briefe des Paulus and die Epheser, Kolosser*, ²Leipzig, 1910, p. 353, y Ch. MASSON, *op. c.*

25. *Lc* I, 1; *Col* IV, 12; II *Tim* IV, 5,17.

minante de la enseñanza ἐν ἀγάπῃ. El cristiano que ama, sólo conoce a su Señor, piensa sólo en El, aprecia todas las cosas en función de El. Su inteligencia se define por la caridad [26].

Después de haber subrayado el carácter pleno y casi exclusivo de este saber, San Pablo precisa su objeto, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ. Se puede unir εἰς ἐπίγνωσιν al verbo παρακληθῶσιν, pero el paralelismo pide que consideremos esta proposición como dependiente de la primera, dependiendo ambas de συμβ. ἐν ἀγάπῃ. Así se encuentra enfáticamente subrayado el objeto particular sobre el quedebe ejercerse la σῦνεσις. El compuesto ἐπίγνωσις, en efecto, no pretende tanto un conocimiento más seguro, más profundo, como la determinación del objeto conocido [27]; de forma que hay una ligera coordinación entre la πληροφορία της συνέσεως y εἰς ἐπίγνωσιν: Bajo la presión de la caridad, los cristianos alcanzan primeramente el pleno desarrollo de la inteligencia; mediante lo cual pueden penetrar en el misterio de Dios. El μυστύριον es seguramente el del 1,27: el plan del amor concebido por Dios y que Cristo ha revelado y realizado. Esta referencia determina su exégesis. No comprendemos Χριστοῦ como una oposición a θεοῦ —de forma que identiquemos Cristo con Dios— ni en dependencia de θεοῦ: Cristo, que pertenece a Dios [28]; sino que lo uniremos a μυστηρίου (cf. 1 Tim 3,16), o mejor a ἐπίγνωσιν. Es Cristo quien es el misterio de Dios, en cuanto que contiene "todos los tesoros

---

26. Santo Tomás comenta excelentemente: "Numquid per cognitionem Christi impletur intellectus? Respondeo sic, quia in eo sunt omnes thesauri... Sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum".

27. Sobre 'Επίγνωσις ἀληθείας, cf. M. DIBELIUS, en *Neutestamentliche Studien, G. Heinrici*, Leipzig, 1914, pp. 176-189; H. SCHLIER, *Zum Begrift der Kirche im Epheserbrief*, en *Theologische Blätter*, 1927, col. 12-17; C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, Paris, 1947, pp. 362-365.

28. El "Dios de Cristo" es el "Padre de Cristo", cf. *Ef* I, 17, ὁ θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ; *Rom* XV, 6, τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν 'I. X.; II *Cor.* I, 3; XI, 31; *Ef* I, 3; *Col.* I, 3.

de la sabiduría y de la ciencia"[29]. Por consiguiente, la inteligencia agudizada por el amor puede alcanzar en Cristo, no solamente el plan de la salvación y del gobierno del mundo, la gracia y todos los dones divinos, sino a Dios mismo, en su vida íntima y trinitaria.

En 1 Cor 13,8-12, San Pablo había asociado ἐπίγνωσις celeste y ἀγάπη presente, siendo aquélla el fruto de ésta. Expresa la misma relación en Col 2,2, pero este conocimiento divino está considerado como capaz de realización desde aquí abajo, susceptible de progreso indefinido. Bien entendido, esta relación entre caridad e inteligencia no está explicada, sino sólo insinuada. Sin embargo, Flp 1,9 precisa: καὶ τοῦτο προσεύχομαι ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει. No es que el conocimiento sea considerado como un valor espiritual superior al amor —no hay nada más allá ni incluso fuera del ἀγάπη (1 Cor 13,2)—; sino que éste, en su dinamismo y extensión universal, no se limita a fomentar las virtudes morales, abriendo la inteligencia a los misterios de la fe y dando agudeza a la percepción sobrenatural. Cuanto más progresamos en la caridad, mejor conoceremos a Cristo (cf. 1 Cor 1,5). Tal es, según parece, la enseñanza de Col 2,2. Concluiremos con que el ἀγάπη que "hace conocer" a Dios no es la caridad fraterna, ni la fidelidad para con Dios, sino un amor de adhesión y complacencia que se asimila su objeto, de forma que poco a poco la inteligencia del creyente se llena y alimenta de él[30]. Hablando así, la ἐπίγνῶσις es el fruto supremo de la caridad. Relacionando nuestro texto con Col 3,14, podríamos decir, que, una vez revestido de todas las virtudes morales, el cristiano de corazón ferviente está movido por la caridad para subir y progresar, συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ; su inteligencia se fija en Dios, y su contemplación amorosa es el coronamiento, si no el término, de la perfección: ἀγάπη· ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος.

---

29. v. 3; cf. J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul*, Paris-Louvain, 1949, pp. 16ss.

30. Comparar *Jn* XVII, 3: La vida eterna es un conocimiento de Dios y de Cristo; ἵνα designa el fin a alcanzar; el presente γινώσκωσιν marca el continuo desarrollo de este conocimiento.

XXXV. Col 3,14: Ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. Cf. *Analyses*, I, pp. 258ss.

XXXVI. *La caridad cristiana y escatológica, fin de la elección divina.* Ef 1,4: "καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν. Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos, por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante El en caridad, y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad".

A la acción de gracias habitual, San Pablo sustituye una eulogía, alabando a Dios por todas las bendiciones con que nos ha favorecido. En y por Cristo, Dios Padre nos ha predestinado a la salvación y a la filiación, para que seamos inmaculados y vivamos en caridad. Este tema, extremadamente denso, es expuesto en una larga serie de proposiciones, aglutinadas unas a otras al modo semítico, y que quizá reflejan una formulación litúrgica [1].

Lo que está claro es que el himno no es más que un comentario de ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ, del v. 3. La "bendición" esencial, de la que derivan las restantes, es la "elección" divina. Cuando el verbo ἐκλέγομαι tienen a Dios por sujeto, es siempre un verbo de gloria y

1. Esta doxología de *Ef* I, 3-14 ha sido analizada muchas veces. Sobre su carácter literario y su estrictura, leeremos a Th. INNITZER, *Der Hymnus im Epheserbriefe*, I, 3-14, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1904, pp. 612-621; H. COPPIETERS, *La Doxologie de la Lettre aux Ephésiens*, en R.B., 1909, pp. 74-88; E. LOHMEYER, *Das Proöemium des Epheserbriefes*, en *Theologische Blätter*, 1926, col. 120-125 A. DEBRUNNER, *Grundsätzliches über Kolometrie im Neuen Testament*, *ibid.*, 1926, col. 231-233 (con réplica de Lohmeyer, col. 120-234); FR. BLASS, *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa*, Leipzig, 1905, pp. 40-91; N. A. DAHL, *Adresse und Proömium des Epheserbriefes*, en *Theologische Xeitschrift*, 1951, pp. 241-264; J. COUTTS, *Ephesians*, I, 3-14 *and I Peter*, I, 3-12, en *New Testament Studies*, III, 2; 1957, pp. 115-127.

de gracia. Lógicamente posterior a la πρόθεσις[2], designa un acto gratuito y amado de Dios en favor de los hombres y puede contener tres elementos: la predilección divina[3], los beneficios concedidos a los elegidos, la selección de la cual éstos son objeto, con exclusión de otros hombres que no son elegidos[4]. Aquí el acento está sobre la amplitud y la gratuidad de los dones. Eterna[5], la elección divina se hace siempre en función de Cristo —pues es en El en el que el Padre ama y colma a los que escoge (2 Tim 1,9)—, pero permanece siempre un acto soberano, una iniciativa espontánea que nada solicita ni determina, sino más bien la caridad divina absolutamente primera; lo que se expresa aquí por κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ[6]. Esta elección divina es eficaz; también implica una "predestinación[7], que añade a la idea de propósito y de elección la de determinación de los medios.

El objeto concreto e inmediato del προοριζειν es el engendrar hijos de Dios, más exactamente, el de adoptarlos como nuevos hijos[8]; lo que supone una generación y la infusión de una nueva naturaleza (2 Pe 1,4); pero el acento recae aquí sobre los privilegios y las gracias resultantes

---

2. v. 11; Cf. *Rom* VIII, 28ss; *Análisis,* I, pp. 246ss.

3. Decir que Dios (eligió), es significar que ama de una manera privilegiada y eficaz. En el A.T. Israel era el pueblo de Dios, su "elegido" (*Is* 43,10); en el N.T. los elegidos son el nuevo pueblo de Dios (*Gal* 6,16), y sobre todo Cristo (*Lc* 9,35; 23,35).

4. La idea de segregación, que aparece claramente en *Hech* 6,5; 15,22-25, es apenas sugerido aquí; pero el verzo en voz media indicará que para sí mismo Dios se reserva a los hombres amados; cf. εἰς αὐτὸν, v. 5.

5. πρὸ καταβολῆς κόσμου, *Jn* 17,24; I *Ped* 1,20; cf. ἀπὸ καταβολῆς; *Mt* 13,35; 25,34; *Lc* 11,50; *Hebr* 4,3; 9,26; *Apoc* 13,8; 17,8.

6. v. 5; cf. v. 11, κατὰ τὴ" βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.

7. Numerosos exegetas consideran la predestinación como lógicamente anterior a la elección; pero el participio aoristo προορίσας depende del verbo principal ἐξέλεξατο y quiere precisar a la vez el modo y el fin de la elección. El prefijo προ- se refiere solamente a la realización futura del plan divino, a su acogida por parte de los hombres, gracias a la fe; por eso el cristiano que recibe la κλῆσις conforme al προορίζειν de Dios es εκλεκτός, es decir objeto concreto e históricamente realizado del ἐκλογή del Padre (*II Tim* 2,10; cr. *Rom* 8,30; I *Cor* 2,7).

8. San Pablo es el único autor del N.T. que empela el término υἱοθεσία, *Rom* 8,15.23; 9,4; *Gal* 4,5.

de este cambio de carácter. Es necesario unir estrechamente εἰς υἱοθεσίαν y διὰ 'Ιησου Χριστοῦ: "Dios no tiene más que un Hijo por naturaleza "el Bienamado" (v. 6), pero éste, en función de su mediación (2 Tim 1,9) y de su potencia creadora (Col 1,16; Jn 1,3), tiene el poder de introducir nuevos hijos cerca de su Padre (εἰς αὐτόν; cf. Jn 1,12).

Tomando el texto materialmente, se podría decir que la predestinación tiene por objeto la filiación divina, y la elección el volvernos santos e irreprochables. En realidad, ἐκλέγεσθαι y προορίζειν tiene el mismo objeto y no se distinguen más que en función del orden de intención y del orden de ejecución, o del plan general y de sus modos de realización: La elección divina recae sobre todo el plan de la redención, la salvación por Cristo, cuya primera realización es el conferir la filiación divina a los elegidos, de donde resulta *ipso facto* un estado de purificación y de santificación, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ. Los términos "santos y sin mancha" son redundantes. Expresan el aspecto positivo y negativo de la consagración a Dios; son dos términos cultuales que expresan en el Antiguo Testamento la perfección requerida de las víctimas "sin defecto"; derivadamente, la perfección "sin mancha" e irreprochable del justo[9]. Sin esta integridad moral no se podría agradar al Dios de la santidad.

Pero es muy difícil determinar el sentido de la final ἐν ἀγάπῃ. Como la fórmula εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμῶμους κατενώπιον αὐτοῦ parece completa y tiene buenos paralelos (Ef 5,27; Col 1,22), como el amor de Dios supera al nuestro (2,14) y como todo el Nuevo Testamento vincula la salvación de los pecadores a la caridad divina, buen número de exegetas leen ἐν ἀγάπῃ προορίσας[10], lo que coloca un nuevo énfasis sobre la iniciativa y la gratuidad del

9. *Lev* 22,20-21; cf. *Ef* 5,27; *Col* 1,22; *Flp* 2,15; *Heb* 9,14; I *Ped* 1,19.

10. Peschitta, Orígenes, Crisóstomo, San Jerónimo, Bengel, Meyer, Copieters, Ellicott, Soden, Loisy, Lemonnyer, Moffatt, Abbott, Haupt, Ewald, Masson.

simple agrado de Dios[11]. Es una interpretación muy posible, pero su defecto mayor estriba en no estar sugerida por la primera y simple lectura del texto; además, ἐν ἀγάπῃ en esta misma epístola se dice siempre de los sentimiento del cristiano (3, 18; 4,2.15.16; 5,2; cf. 6,23; Col 2,2); y casi siempre se vincula al verbo o al participio que precede[12]. Pero ¿cómo comprenderlo? No parece que la caridad cualifique las dos notas precedentes[13], pues jamás dice que se sea santo e irreprochable en alg.o El acento de la frase recae sobre la perfecta actitud que deben tener los que se presentan delante de Dios (cf. Col 1,22-23). El infinitivo εἶναι completa la noción del verbo ἐξελέξατο, expresando el propósito de la ἐκλογή. Lo mismo que en Rom 3,28:" los que aman a Dios" son "los que son llamados de antemano", así en Ef 1,4, Dios nos bendijo y nos escogió para que nosotros le amásemos, lo que es expresado por εἶναι... κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ; es la puesta en presencia de Dios que condiciona las cualidades de los escogidos[14]. Ciertamente deben ser purificados interiormente, pero lo que Dios quiere obtener finalmente es la respuesta de amor de sus hijos adoptivos a su iniciativa de caridad. Esta tiene un matiz escatológico frecuentemente en San Pablo, pero guarda su acepción paleotestamentaria de adoración y evoca el único mandamiento de las dos alianzas: "Amarás al Señor tu Dios". Sin ser la condición de la "santidad", ni un tercer elemento sobreañadido a las dos notas precedentes (Cayetano), el ἀγάπη define la vida cristiana, un amor que se manifiesta, que

11. Nadie, a excepción de A. MONOD (*Explication de l'Epître de saint Paul aux Éphésiens,* Paris, 1867, p. 13), vincula (en la caridad" a "El nos ha elegido", que resulta mucho más lejano.

12. ἐν ἀγάπῃ aparece vinculado a la proposición precedente en la Vulgata, Ambrosiaster, Lightfoot, Wescott, J. A. Robinson, H. C. G. Moule, M Dibelius, Médebielle, Tricot, Huby, F. Prat (*La théologie de saint Paul,* 6Paris, 1923, II, p. 101); E. Percy (*Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe,* Lund, 1946, p. 268); J. Bonsirven (*L'Évangile de Paul,* Paris, 1948, p. 99), Schrenk (art. εὐλέγομαι, en G. KITTEL, *Th. Wört.* IV, p. 180, n. 113).

13. Cf., sin embargo, *Col* 3,12, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠ γαπημένοι.

14. Κατενώπιον es un adverbio muy raro, que no se emplea más que de la presencia ante Dios, *Col* 1,22; *Judas,* 24.

inspira, define la vida cristiana, un amor que se manifiesta, que inspira, que asume y que resume todo (1 Cor 13). Además, en la Biblia como en todo el próximo Oriente, la fórmula estar o tenerse delante (de un superior), es sinónimo de *servir;* lo que permite dar a la caridad del elegido un matiz cultual, a la vez tradicional y muy en armonía con ἁγίους y ἀμώνους. Así, la moral de los hijos adoptivos de Dios reposa sobre el misterio de la elección eterna y la predestinación: Por Cristo se obtiene la filiación y la santificación, pero el fin último es el "estar" vuelto hacia Dios y el estarle unido en la adoración y la gratitud. Según esta interpretación, ἐξελέξατο εἶναι ἡμᾶς ἐν ἀγάπῃ es paralelo a προορίσας ἡμᾶς... διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ. Cristo es a la predestinación lo que nuestra caridad es a la elección, en el sentido que el plan de salvación es inconcebible sin Cristo; éste es el centro de él, El lo resume y El sólo lo realiza. Del mismo modo, la elección divino no tiene ningún sentido fuera del ἀγάπη de los hijos cara a cara a su Padre. El orden objetivo de la salvación está recapitulado" en Cristo; el ser y la vida del cristiano están "recapitulados" en la caridad. Desde toda la eternidad, Dios ha querido este amor de sus hijos en función de la encarnación y de la muerte de su Hijo. Si el Apóstol emplea el giro ἐν ἀγάπῃ en lugar de εἰς ἀγάπην (cf. εἰς υἱοθεσίαν), es, sin duda, para sugerir que esta caridad poseída por los elegidos es la misma de Dios respecto a ellos, considerada en su movimiento de retorno y haciendo la unión de ellos y El[15]. En todo caso, ella corresponde a ἐν τῷ ἠγαπημένῳ (v. 6).

XXXVII. Ef. 1,15: Δια τοῦτο κάγῳ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τω κυρίῳ 'Ιησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους οὐ παύομαι εὐχαριστῶν. Cf. *supra* p. 629s.

15. Puede verse también en ἐν ἀγάπῃ el indicio de que todas las fases de la realización de la elección están englobadas en la caridad, desde el momento en que se "existo en Cristo", hasta el día de la presencia celeste, pasando por συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ (*Col* 2,2).

XXXVIII. Ef 2,4: Ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς... συνεζωοποίησεν. Cf. *Analyses,* 1 pp. 277ss.

XXXIX. *La caridad, raíz y fundamento de la vida contemplativa.* Ef 3,17: "Κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, [18] ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος [1], [19] γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε [2] εἰς [3] πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, y, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender, en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longura, la alturay la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda plenitud de Dios".

San Pablo ruega insistentemente por la comunidad efesina [4]. Se pone de rodillas en presencia del Padre (κάμπτω), y pide primero que "el hombre interior" [5] sea fortalecido, es decir, consolidado y enriquecido por el Espíritu Santo; después, la inhabitación de Cristo en el corazón de los creyentes. Esta petición no deja de sorprender, dado que esta inhabitación se obtiene desde la primera adhesión de la fe (Rom 8,9-10); pero esta gracia es análoga a la precedente y, verosímilmente, es la misma expresada bajo otra forma [6]. El Espíritu Santo y Cristo, enviados por el Padre, obran y habitan según sus dones propios en el alma

1. βάθος precede a ὕψος en ℵ,A,K.
2. Πληροθη (P[46],B, 33) significaría que la plenitud de Dios ha sido acabada.
3. υμας add. 33.
4. III, 14-21; este objeto de la oración completa el de I, 16.
5. 2 *Cor* 4,-6. Cf. J. Dupont, ΣΥΝ ΧΑΙΣΤΩΙ, *L'Union avec le Christ suivant saint Ptul,* Lovaina-Paris, 1952, pp. 127ss.
6. En numerosos comentaristas, teniendo en cuenta el asíndeton de la posición enfática del verbo κατοικῆσαι y del cambio de construcción entre los versículos 16*b* y 17*a* consideran la inhabitación de Cristo como la consecuencia de la acción del Espíritu Santo en el hombre interior; el resultado de κραταιωθῆναι. En realidad, las dos proposiciones son paralelas.

del fiel. Desde la justificación primera hasta la plenitud última (v. 19) hay un progreso indefinido del creyente (Rom 1,17), dependiendo de las intervenciones de las personas divinas consideradas como iniciativas o nuevas procesiones (el infinitivo está en aoristo), cuando se trata de una acción inmanente siempre más profunda y más eficaz.

De ordinario, San Pablo emplea οἰκεῖν[7] o ἐνοικεῖν[8]. El compuesto κατοικεῖν[9] debe de ser intencional y tener su matiz de inhabitación permanente, por oposición a la estancia transitoria, παροικεῖν[10]. Se trata de una residencia: Cristo no viene como un huésped de pasada, sino como el Señor en persona (cf. el artículo τόν) que habita en su casa (2 Cor 13,5). La precisión διὰ τῆς πίστεως significa que la fe, virtud del recibimiento de Dios, le abre la puerta o le entrega la llave del alma (Ap 3,20). Esta recepción domiciliaria, si se puede decir, es exactamente la del convertido a la audición de la palabra de Dios. Recibe el mensaje de la revelación y somete toda su vida al Señor, que toma posesión de él. Pero este encuentro inicial señala que la "inhabitación" de Cristo no debe ser concebida estáticamente; es una acción por la que el reino de Cristo se implanta más fuertemente y se extiende más adentro en la intimidad del fiel[11], de suerte que el Señor viene a ser el maestro incontestable y cada vez más exclusivo del creyente, al que hace vivir de su propia vida[12]. Gracias a la fe, que abre y entrega el alma a

---

7. *Rom* 7,18.20; 8,9.11; 1 *Cor* 3,16; 7,12-13; 1 *Tim* 6,16; ninguna vez más en el N.T.

8. *Rom* 7,17; 8,11; 2 *Cor* 6,16; *Colos* 3,16; 2 *Tim* 1,5,14; ninguna vez más en el N.T.

9. Cf. *Colos* 1,19; 2,9; κατοικητήριον, *Ef* 2,22; *Apoc* 18,2; ἐγκατοικεῖν 2 *Pedro* 2,8.

10. Cfr. *Gen* 37,1; *Hebr* 11,9; FILÓN, *De sacrif. A. y C.*, 44 ὁ γὰρ τοῖς εγκυκλίοις μόνοις ἐπανέχων παροικεῖ σοφίᾳ, οὐ κατοικει. Compárese la inhabitación de la Sabiduría en los justos, *Sab* 1,4 (7,27-28), su "enraizamiento" en el pueblo elegido (ριζουν, *Eclco*, 24,12) y su "cimiento" (θεμελιοῦν, *Prov* 8,23).

11. Sobre el "corazón" como santuario secreto del alma, cf. *Rom* 5,5; 1 *Cor* 2,9; *Sant* 1,26; I *Juan* 3,20.

12. Esta fe, hecha de la propiamente dicha, de esperanza y de caridad, es en realidad el don total de sí mismo a Cristo a quien se reconoce y confiesa como Κύριος, es decir, a quien se somete sin

Cristo, la venida de éste viene a ser una inhabitación permanente, es decir, una unión vital. No se trata de una presencia corporal de Cristo resucitado, sino de una energía vivificante, que nos infunde la "plenitud de Dios" y riega el corazón. Porque ésta es estable y cada vez más profunda, extendiéndose a todas las facultades del hombre, se puede hablar de inhabitación ahí donde nosotros diríamos más claramente posesión.

La proposición participial ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι τεθεμελιωμένοι puede ser entendida de muchas maneras [13]. Se la puede considerar como un nuevo objeto de la plegaria del Apóstol [14], pero casi no se explica entonces el cambio de construcción [15], que rompe todo lazo aparente con el verbo principal de petición (δῷ, v. 16). Menos probable todavía, desde el punto de vista de la sintaxis, es la vinculación de estas palabras al versículo siguiente: "Para que, enraizados... seáis capaces" [16]. Sería mejor entender la mención de la caridad, no como una explicación de la mane-

---

reservas a su poder; el creyente le ofrece sus pensamientos, sus sentimientos, su vida entera. El Señor, desde entonces reina y habita en el creyente por su virtud todopoderosa, de una manera estable y viene a ser de este modo el principio de la vida divina. "Qui in Christum credit, venit in eo Christus, et quodammodo unitur in eum" ((San Agustín, *Serm.* 144; *De Verbis Ev. Joan* 16,2; cf. *In Joan* 29,6).

13. Westcott, Hort, Holzhausen, J. A. Robinson (*St. Paul's Epistle to the Ephesians,* ²Londres, 1928), M. Dibelius vinculan ἐν ἀγάπῃ a la proposición precedente que se encuentre entorpecida y oscurecida incluso, por ella. (Cristo habita por la fe en el amor...); por el contrario el enraizamiento y el fundamento del v. 17*a* no tienen ninguna determinación moral.

14. Cayetano, Haupt, Parcy, Benoit.

15. Los participios en nominativo tras un pronombre en otro caso (ὑμῖν, v. 16; ὑμῶν v. 17) representan un tipo de modificación corriente en los clásicos, y se destina a poner más en relieve el pensamiento expresado (cf. *Efes* 4,1-2 παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς... περιπατῆσαι... ἀνεχόμενοι; *Col* 3,16, ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν... διδάσκοντες; II *Cor* 9,10-11; 12-13; etc.

16. Exégesis de W. Schmidt, Scott, Masson, que se apoyan en los paralelos de *Rom* 11,31, τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα; I *Cor* 9,15 ἢ τὸ καύχημά μοι ἵνα τις κενώσῃ (lección muy dudosa); II *Cor* 2,4 την ἀγάπη ἵνα γνῶτε; *Gal* 2,10 μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν; *Jn* 13.29 τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῷ; *Hec* 19,4 λέγων εις τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσιν. Pero estos ejemplos no presentan analogía real con nuestro versículo, puesto que ponen el acento sobre la palabra que precede a la proposición final.

ra como Cristo habita en nosotros —aunque la fe de la que se trata sea la que opera por la caridad—, sino como su condición: "con tal que estéis enraizados...". En realidad, el acento fuertemente puesto sobre ἐν ἀγάπῃ arrastra una construcción nueva; pero la noción es la misma que la expresada por las dos proposiciones precedentes: La consolidación del hombre interior y la inhabitación del Señor arrastran [17], o mejor, son concomitantes con el enraizamiento en la caridad. Es un nuevo aspecto de este progreso espiritual que es el objeto de la plegaria, considerada no desde el punto de vista de los agentes, sino en los beneficiarios; de ahí los dos participios en perfecto. El sentido sería bien traducido por: "estando vosotros mismos enraizados en la caridad". El paralelo más exacto para el sentido es el de Col 2,2: συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ, pues sobre esta base es sobre la que el conocimiento de Cristo se apoya siempre [18]. En otros términos, la caridad del v. 17b corresponde a la fe del v. 17a, pero, dada la importancia soberana del *agape* en la vida cristiana, especialmente en el orden del conocimiento, el Apóstol subraya su papel más explícitamente y recapitula en ella lo adquirido en las dos peticiones. El enraizamiento en la caridad es como un nivel adonde se ha llegado gracias a las intervenciones dichas y que va a permitir pasar a la *gnosis*.

La combinación de metáforas agrícolas y arquitectónicas no es excepcional [19]. Las dos expresan solidez y estabilidad, como se ve en Col 2,7, ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ [Χριστῷ] καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει. En efecto, ῥιζόω se emplea en sentido figurado: "enraizar, establecer sólidamente" [20], y σεμελιόω-θεμέλιον se encuentran

---

17. Orígenes, Crisóstomo, De Wete, Ellicott, Alford, resaltan el enraizamiento de la caridad como resultado de la inhabitación de Xto.

18. "Ostendit (v. 18) ejus quam petit corroborationis per fidem et caritatem fructum, qui est quaedam cognitio" (Sto. Tomás).

19. I *Cor* 3,9; *Col* 2,7; cf. Luciano, *De Saltat.* 34, ῥίζαι καὶ θεμέλοι τῆς ὀρχήσεως; compárese Plutarco, *De Lib ed,* 7 πηγὴ γὰρ καὶ ῥίζαι καλοκαγαθίας τὸ νομίμου τυχεῖν παιδείας. Es probable que en nuestro texto la inserción de la imagen de la fundación haya sido ocasionada por la del Templo (*Efe* 2, 19-22).

20. Cf. Homero, *Od.* XIII, 163: Posidón "enraiza (la nave) en el fondo de las aguas como una roca"; Sófocles, *Oed* C. 159 "el umbral

constantemente en la *Diatriba* en contextos pedagógicos [21], a propósito de sólidas bases de una ciencia o de un arte. Es decir que el Apóstol no se liga a la sugestión de las imágenes, sino al sentido de las palabras. Sin embargo, un moderno se expresaría de otra manera y exhortaría a los creyentes a fortalecer o extender su caridad. Pero el giro de San Pablo refleja su concepción del ἀγάπη. Corresponde a los fieles fortalecerse y sumergirse en la caridad. Es por eso por lo que ésta es como una realidad autónoma y viva [22], una δύναμις que no pertenece más que al "hombre interior" [23] y a la que siempre es necesario recurrir y alimentarse de ella. De suerte que, ἐν ἀγάπῃ corresponde a δυνάμει κραταιωθῆναι del v. 16, y no es más que un elemento del πλήρωμα τοῦ θεοῦ (v. 19). Esta noción de la caridad, potencia vital y divina, permite concluir que se trata en este contexto del amor de Dios hacia nosotros [24]. El hecho de hundir así sus raíces y de tomar de ahí apoyo evoca la actitud esencial del creyente, que no existe más que por referencia a Dios, está suspendido de

que verticalmente por gradas de bronce se hunde en la tierra"; HERÓDOTO I, 64,2; Pisístrato se apoderó de Atenas y "allí enraizó su tiranía"; (cf. I, 60,5); En *Od. de Salom* XXXVIII, 17: "situar la raíz" es sinónimo de "consolidar". Cf. αἰώνιος ερριζυται (a propósito de un puente, G. KFIBEL, *Epigrammatica graeca,* 1078,7).

21. FILÓN, *De mut. nom* 211, πάντα τὰ ἀκούσματα καὶ μαθήματα ἐποικοδομεῖται καθάπερ θεμελίῳ προκαταβεβλημένῳ φύσει παιδείας δεκτικῇ; *De Somn,* II, 8; *De Gig,* 30; EPICTETO, II, 15, 8-9: "¿Acaso no quieres tú poner el principio y el fundamento, examinar si tu decisión es sana o no, e inmediatamente establecer sobre este fundamento la firmeza y la estabilidad de esta decisión? Si pones de base un fundamento podrido y movedizo, entonces es inútil construir". Cf. *Col* 1,23, εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι; I *Pe* 5,10, στηρίξει, σθενώσει, θεμελιώσει.

22. Cf el comentario de I *Cor* XIII, *supra* pp. 111ss.

23. Los dos participios en perfecto indican que ésta caridad existe ya y permanece: "sicut arbor sine radice et domus sine fundamento de facili ruit: ita spirituale aedificium nisi sit in charitate fundatum et radicatum, durare non potes" (Sto. TOMÁS).

24. Ciertos comentaristas interpretan ἐν ἀγάπῃ de la caridad de los cristianos hacia Dios, pero ¿cómo entonces este amor habría de ser el suelo en el que los efesios deben enraizarse? Es preciso rechazar la interpretación de Moffat (pp. 173-74), Haupt et Percy (p. 308) que entienden aquí la caridad del amor fraternal. Tampoco es muy clarificador explicarlo así: "El *ágape*" debe ser conprendido como un Aion, como una esfera en la cual los rescatados existen y marchan como hijos amados" (W. WARNACH, *Agapé,* p. 250).

su amor y no vive más que en función de El (Ef 2,8-10), lo mismo que un árbol bien enraizado en el suelo o una casa no subsiste contra viento y marea si no está construida sobre roca (Mt 7,24-27). El giro ἐν ἀγάπῃ expresa claramente el lugar o la base inmutable; pero, según los usos paralelos, se puede extender su significación a la caridad en general, realidad "fundamental" de la vida cristiana, que resume los demás dones divinos y todas las virtudes[25]. Sea de ello lo que fuere, el conjunto de la proposición evoca la fuerza y la perseverancia tanto como la cualidad divina del creyente, que se alimenta con una maravillosa firmeza del "amor que viene de Dios"[26].

Entonces, la meta inmediata de la plegaria apostólica aparece clara; el v. 18, vinculándose estrechamente al que le precede (la acogida favorable de las peticiones de los v. 16-17) enraiza a los efesios en la caridad divina y les vuelve así capaces de comprender... La sustitución del aoristo subjuntivo εξισχύσητε, en efecto, por los perfectos inmediatamente precedentes, se incorpora a los aoristos κατοικῆσαι y, sobre todo, κραταιωθῆναι. Todo este crecimiento del hombre interior que permite una vinculación más estrecha con el ἀγάπη de Dios, desemboca en un conocimiento mejor y, en primer lugar, en estar en estado de conocer mejor. Es posible que el compuesto ἐξισχύω[27] no tenga significación particular por relación al simple ἰσχύω y que se le deba traducir "ser capaz, en estado de"[28]; pero los raros testimonios en los papiros[29], y sobre todo el contexto, invitan a darle el sentido de "tener una gran

25. La omisión del artículo delante de ἀγάπη es constante tratándose de un nombre de virtud.

26. I Jn 4,7. El enraizamiento en la caridad del Padre no es más que el acabamiento —siempre progresivo— de la προσαγωγὴ πρὸς τὸν πατέρα de *Efes* 2,18.

27. *Hap. bibl.* La atestiguación de *Ecco.* 7,6, por B debe ser rechazada con el conjunto de los otros manuscritos.

28. Esto sería el equivalente de la ἐξουσία de *Jn* 1,12, indicando una aptitud, una situación nueva; cf. M. Boismard, *Le prologue de saint Jean*, Paris, 1953, pp. 61-62.

29. *P. Oxy,* VIII, 1120, 7, οὗτος ἐξίσχυσεν τὰ βιβλείδια ἀθετηθῆναι, su influencia fue lo suficientemente fuerte como para obtener la negativa de la petición; B.G.U. I, 275,11, καὶ ἐπείρασαν αὐτὴν (μηχανὴν) ἐπανοῖξαι καὶ οὐκ ἐξείσχυσαν; III, 378, 22.

fuerza, ser suficientemente fuerte para". Se trata siempre de δύναμις, del aumento de capacidad concedido al hombre (v. 16) y, sobre todo, del ἀγάπη, amor particularmente fuerte, capaz de las actividades más altas, al menos mientras el cristiano llegue a la edad adulto (1 Cor 13,7-12). Es, pues, probable que el Apóstol, ante las dificultades de la tarea, quiera señalar que —por el enraizamiento en la caridad divina— los efesios dispondrán de todo el poder adquirido para asir la caridad de Cristo; su facultad estará en proporción con su objeto. Esta interpretación está confirmada por la elección de καταλαμβάνομαι, compuesto particularmente enérgico puesto que significa "apoderarse" físicamente (Mc 9,18), tomar una ciudadela o poner la mano sobre fugitivos [30]. En el orden intelectual [31] expresa, bien la plena convicción (Act 10,34), bien la certeza a la que se llega después de una experiencia o de un razonamiento [32]. Aquí se retendrá este sentido: alcanzar, coger después de una persecución, que es la acepción paulina constante [33]. La caridad de Cristo es como un objeto muy elevado e inmenso, fuera del alcance del hombre. Para llegar a conocerle adecuadamente, el creyente debe estar él mismo enraizado en la caridad de Dios e instruido por ella [34]. Sólo entonces es (aoristo) cuando está en estado

---

30. TUCÍDIDES, I, 126; HERÓDOTO, I, 63; cf. *Job*, 5, 13.

31. PLATÓN, *Fedra*, 250*d*: "La belleza que hemos captado en el medio del más claro de los sentidos que poseemos (la vista)". SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Mathem*, VII, 313: "La inteligencia no se comprende a ella misma, οὐκ ἄρα καταλαμβάνει ἑαυτὸν ὁ νοῦς".

32. *Dan* 1,20; *Hec* 4,13; 25,25; FILÓN, *De leg. alleg.* III, 99: "Quienes así razonan comprenden a Dios a través de su sombra (τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι); por la obra es por lo que ellos se forman la idea del arquitecto (κατανοοῦντες); *De fuga*, 97: el hombre comprende que el universo ha sido fabricado; *De Abr.* 57-58; 122, a Dios solamente se le comprende por sus obras; *De somn*, I, 188: "Así como quienes quieren contemplar una ciudad entran por sus puertas, de igual modo quienes quieran comprender (καταλαβεῖν) el mundo invisible son introducidos por la percepción de lo visible"; cf. *Job* 24,24, relacionando καταλαμβίνω con ἀνεξιχνίαστος "insondable, indescifrable".

33. *Rom* 9,30; I *Cor* 9,24; *Filp* 3,12-13.

34. *Col* 2,2, συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς κτλ.

de "darse cuenta" de lo que es un tal amor, y de "apropiárselo para sí mismo"[35].

A decir verdad, San Pablo da por objeto de constatación... una metáfora: "anchura, largura, altura, profundidad". Estas cuatro dimensiones del espacio, reunidas bajo un solo y único artículo, tienen seguramente por papel significar una grandeza inconmensurable. Se ha querido ver ahí una referencia a las especulaciones gnósticas[36]; pero ya Santo Tomás citaba a Job 11,8-9: la perfección de Shaddaï es "más alta que los cielos..., más profunda que el seol..., más larga que la tierra... y más ancha que el mar"[37]. Es posible que esta imagen, tan judía como

---

35. Tal es el matiz del medio καταλαβέσθαι. Hesiquio le da la misma significación que κατακοεῖσθαι. Compárese FILÓN, *De praem. et poen.* 40: "Es imposible que Dios sea visto por alguien otro (θεωρεῖσθαι), porque únicamente a El le es permitido comprenderse a sí mismo (καταλαμβάνεσθαι). En el *De mut. nom. 6-9,* Filón tras haber declarado que sola la inteligencia puede captar lo inteligible (καταλαμβάνεσθαι), precisa que no se puede comprender del Ser lo que es, puesto que no tenemos ningún órgano que nos permita representarle. Solamente se capta aquello que acompaña el Ser, "y puesto que no es posible comprenderlo totalmente (καὶ μὴ πάντα καταλαμβάνεται) es por eso imposible ver a Dios". Sto. Tomás comenta teológicamente: "*ut possitis comprehendere*... id est Deum habere praesentem, et praesentialiter cognoscere".

36. Numerosos paralelos en M. DIBELIUS (*Op. c.*, p. 58) y R. REITZENSTEIN (*Poimandres,* Leipzig, 1904, pp. 25ss.); pero la referencia literaria se encuentra principalmente en los escritos astrológicos. Plutarco enseña que el movimiento que lleva consigo la luna no es de irregularidad ni de desorden: "son precisamente estos ensamblamientos de círculos, sus revoluciones, sus posiciones recíprocas y en relación con nosotros quienes determinan los aparentes altos y bajos de los movimientos (ὕψη καὶ βάθη), los balanceos latitudinales (τὰς κατὰ πλάτος παραλλάξεις) al mismo tiempo que los circuitos periódicos en el sentido de la longitud (κατὰ μῆκος) con una regularidad perfecta" (*Le visage du rond de la lune,* 25). Cr. FILÓN, *De spec. leg,* III, 188; VETTIUS VALENS: "Los crecimientos y los decrecimientos ,la altura y la profundidad, αὐξήσεις τε καὶ μειώσεις, ὕψος τε καὶ βάθος (VI, *proem.* edit. G. KROLL, *Catal. Cod. Astorl. graec.* V, 2, p. 34). Sobre este tema cf. DUPONT, *Gnosis. La Connaisance religieuse dans les Epîtres de saint Paul,* Paris-Lovaina, 1949, pp. 476-488.

37. Se observa a menudo que el A.T. —en la medición del arca, del templo o de Jerusalén— no menciona más que la longitud, la anchura y la anchura y no la profundidad; a ejemplo de los griegos que no distinguían más que tres dimensiones (cf. FILÓN, *De congr. erud.* 147 τὰς τρεῖς... διασστάσεις: μῆκος, πλάτος, βάθος; sobre este último término cf. SCHLIER, en KITTEL, *Th. Wört,* I, 515-516). Pero A. FEUILLET (*L'Eglise, plerôme du Christ d'après Ephe,* 1,23, en

helénica, de la amplitud haya sido sugerida por la construcción del "templo santo en el Señor" (Ef 2,21), pero no es verosímil que el Apóstol la aplique aquí a la Iglesia [38]. Los antiguos pensaban en la cruz de Jesús [39]. Los modernos dudan; bien piensan en la bienaventuranza celeste [40], bien en todo lo que Dios ha revelado (Alford), en el plan redentor (Percy), en la fe o en la sabiduría de Dios [41]. En realidad, el artículo podría hacer creer que los cuatro sustantivos se refieren a una realidad ya mencionada, y buen número de comentaristas ven en el v. 18 una alusión al "misterio" expuesto en 3,1-13, cuya contemplación ha suscitado la plegaria del Apóstol: Τούτου χάριν [42]; pero para una imagen tan enigmática la referencia parece demasiado lejana. Parece, pues, preferible in-

---

Nouvelle Revue theologique, 1956, pp. 593-610) ha demostrado que la evocación de los cuatro compartimientos del universo —cielo, seol, tierra, mar— era un tema sapiencial utilizado para exaltar el caracter transcendente de la sabiduría: ésta se encuentra fuera de toda dimensión conocida; es imposible penetrar sus secretos; permanece inaccesible, cf. *Sal* 53,11-12; 139,8-9; *Job* 28,12-14, 21-22; *Eclo* 1,3. Compárese la expresión análoga de universalidad en *Rom* 8,38-39 (cf. *Apoc* 5,13). En un apocalipsis del I siglo descubierto en Qumrân, se haya empresada la medida por "anchura y longitud" (*Fragments araméens de Qumram, Description de la Jerusalen nouvelle,* en R.B. 1955, pp. 238-239), que M. BAILLET relaciona con *Ez* 41,21-22 y con la Misná. En el *Hymne d'Action de grâces* (3, 12-19) el fuego vengador alcanza la tierra, el mar, el Abaddon, mientras que "el ejército de los cielos lanza también su grito".

38. Bengel, von Soden.

39. Orígenes, San Agustín, San Gregorio de Nisa.

40. E. PETERSON (ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Gotinga, 1926, pp. 250, n. 3), se refiere a las especulaciones cosmológicas y místicas sobre el número cuatro, y observa el carácter cúbico de la Jerusalén celestial (*Apoc* 21,16; *Baba Bathra,* 75b; cf. Hermas, *Vis,* III, 2-5; K. PREISENDANZ, *Papyri gracae magicae,* IV, 968-972: "Abrase para mí la casa de Dios omnipotente, —El que habita en esta luz— y que llegue luz, anchura, profundidad, longitud, altura, claridad, y que brille el que está el interior, el Señor". Sf. STRACK-BILLERBECK, III, p. 849). Igualmente M. DIBELIUS, H. SCHLIER, art. βάθος en G. KITTEL, *Th. Wörth,* I, pp. 515.

41. Ewald, De Wette; cf. Sto. TOMÁS (entre otras explicaciones): "Dimensio seu extensio virtutis et sapientiae divinae super omnia".

42. III, 1,14. Por ejemplo Crisóstomo, Teodoreto Efrén, Sto Tomás (*primo loco*), Estio, Olshausen, Knabenbauer, Robinson, Vosté, Meinertz, Huby, J. Schmid, Benoît.

terpretar estas cuatro dimensiones[43] en función del ἀγάπη del v. 17 y, sobre todo, del ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ del v. 19. En efecto, la partícula por la que comienza este último versículo no separa, sino que une el conocimiento de la caridad de Cristo a la comprensión de la inmensidad, que permanecería sin objeto: γνῶναί τε es una repetición de καταλαβέσθαι y dependen igualmente de ἐξισχύσητε: Enraizados en la caridad, los cristianos son desde ahora cacapes de comprender que la caridad de Dios y de Cristo es sin límite, inconmensurable y propiamente indecible[44]. El acento recae sobre este aspecto negativo de la ciencia de los santos[45]. Ellos solos se dan cuenta de la transcendencia del ἀγάπη divino, sin medida común con cualquier amor humano. En francés diríamos: es infinito.

Lo que es necesario saber es... que no se puede comprender, γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς κνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ (v. 19). El oxŷmoron toma la forma de una

43. Resultaba demasiado tentador identificar cada dimensión con una cualidad o con una actividad del amor divino, y los comentaristas han cedido frecuentemente a ella. La "nachura" que representaría la caridad, extendiéndose a todos los hombres; la longitud, su eteran duración; la altura, la perfección y la nobleza de sus designios o su objeto: haciéndonos tomar posesión de los cielos; la profundidad: arrancándonos al poder del infierno o dentificándonos a la humillación de Cristo, etc.

44. A. Monod glosa felizmente: el creyente, enraizado en el amor del Señor, es ahora" envuelto por todas las partes en este amor que se extiende en todos los sentidos alrededor de él. Suspendido en el seno de lamor infinito, como la tierra en el seno del espacio, mira en torno a él por delante, al lado, por encima y por debajo, para captar la justa medida de este amor que le ha salvado; pero todo esto concluye solamente en una constatación evidente: la imposibilidad de mensurarlo" (*op. c.*, p. 203).

45. σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις designa a todos los cristianos, calificándoles por su carácter religioso (cf. *Apoc* 7,3, ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων). Frente a un misterio tan grande, los contemplativos se convierten en adoradores, ques on purificados del pecado, e incluso desligados del mundo. El inciso quiere subrayar que esta experiencia interior no es patrimonio de unos pocos privilegiados, sino algo así como un bien de familia accesible a todos, un tesoro poseído en común, "en la comunión de la Iglesia" (Ch. Masson). Quizá los santos deban ser identificados a los Apóstoles, depositarios del misterio, cf. 3,4, τὴν σύνεσίν μοι ἐν τῷ μυστηριω. *Col* 1,26-27. Pero la expresión συν ἁγ. por otra parte, no se encuentra más que en II *Cor* 1,1 (cf. *Rom* 16,15); cf. μετά (I *Tes* 3,12; *Apoc* 13,7 y sobre todo el dativo plural (*Filip* 1,1; *Col* 1,2, etc.).

paradoja[46]. No se llega de un solo golpe a comprender que la caridad de Cristo es incomprensible; es el progreso y el fruto de un conocimiento (γινώσκω), que no solamente es intelectual, sino afectivo; menos especulativo que religioso. Debe primeramente recorrer las cuatro dimensiones susodichas y ahí se pierde; poco a poco, el ἀπάπη τοῦ Χριστοῦ aparece inalcanzable, sobrepasando cualquier concepción y cualquier fórmula; pero lo que comprende bien el alma arraigada en la caridad de Dios es este carácter de infinitud propia de la caridad de Cristo. Sólo el alma profundamente amante posee la inteligencia de los matices y de la inmensidad de un auténtico amor. En concreto, viviendo del ἀγάπη divino, es iniciada en los secretos del corazón de Dios, percibe desde dentro[47] su generosidad, su gratuidad, sus delicadezas; se siente cada vez más rebasada por esta intensidad y esta profundidad que excede toda medida humana y, en primer lugar, la facultad de comprender[48]. Pero ahí está la cima de la contemplación: El cristiano tiene conciencia, experimenta que la caridad de Cristo está más allá de todo alcance de un espíritu creado, desborda por todas partes sus fuerzas: *Nullus potest scire quantum Christus dilexit nos* (SANTO TOMÁS).

Según todos los paralelos paulinos, este amor es el del Hijo de Dios crucificado[49]. Es, pues, la pasión del Salvador

46. Compárese *Rom* 1,20 τὰ γὰρ ἀόρατα... καθορᾶται *Heb* 11,27.

47. "Hoc intelligitur de scientia afficiente" (St. TOMÁS).

48. San Pablo tiene preferencia por los superlativos ὑπερβολὴ, υπερβήλλων, καθ' ὑπερβολήν, el único que los emplea en el N.T. a veces refiriéndose al mal (del pecado *Rom* 7,13; *Gal* 1,13; de los sufrimientos, II *Cor* 1,8; 11,23) pero más frecuentemente respecto del poder y de la gloria de Dios (II *Cor* 3,10; 4.7.17) o de las revelacionse (II *Cor* 12,7), y de la caridad (I *Cor* 12,31). υπερβαλλων viene a ser entonces una designación de cualidad y de grandeza "supreminente y excesiva". Es pues el atributo privilegiado de la gracia, es decir, del amor de benevolencia de Dios respecto de los hombres (II *Cor* 9,14; *Ef* 2,7) y de su poder para salvarles (Ef. 1,19). Relaciónese con *Col* 2,2, εἰς πᾶν πλούτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεος.

49. *Rom* 3,34-35; II *Cor* 5,14-15; *Gal* 2,20; *Ef* 5,25. E. PRUCKER (Γνῶσις θεοῦ *Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffs beim Apostel Paulus*, Wurzbourg, 1937, pp. 137-139) es el único que entiende el "ágape de Cristo" respecto de la virtud cristiana de la caridad.

la que revela de modo mejor, de la manera más comprensible, las dimensiones de la caridad de Cristo, y ante todo que éste es el amor del mismo Dios, dándose a nosotros por su Hijo [50]. De donde la meta final de la plegaria del Apóstol: Después de todas las intervenciones divinas, este enriquecimiento y estas nuevas partidas del cristiano, estimulado desde dentro por una caridad cada vez más profunda hacia el término de esta contemplación del ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, el punto de llegada es: ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ. Tan clara es la idea de plenitud, de totalidad y de acabamiento —cf. la redundancia superlativa: πληρυθῆτε... πλήρωμα— cuanto es difícil de precisar el matiz, por el hecho de la incertidumbre del sentido que es necesario dar al *pleroma*.

Hoy parece seguro que πλήρωμα tiene un sentido pasivo: "lo que esté lleno" [51], y designa, no al que posee la plenitud y la comunica, sino al que la recibe [52]. Es un vocablo corriente del lenguaje religioso helenista, y principalmente de la cosmología estoica panteísta, para expresar que la totalidad del universo "está lleno" de la divinidad que lo unifica [53]. Se encuentra el testimonio sobreabun-

---

50. *Rom* 8,39... ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

51. Cf. FILÓN, *de praem et poen.* 65 el amigo del sabio está repleto de los verdaderos bienes, γενομένη δὲ πλήρωμα ἀρετῶν ἥδε ἡ ψυχὴ... οὐδὲν ἐν ἑαυτῇ καταλιποῦσα κενόν. En Rom 15,29, πλήρωμα εὐλογίας es una bendición plenaria. En I *Cor* 10,26 (= *Sal* 24,1; cf. 50,12, 89,12), la tierra y todo lo que contiene pertenece al Señor.

52. J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistles to the Ephesians and to Philemon*, ⁹Londres, 1904, pp. 255-272; P. BENOIT, *Les Epîtres de Saint Paul aux Philippiens... aux Colossiens*, Paris, 1959, p. 56; IDEM, *Corps, tête et plérôme dans les Epîtres de la captivité*, en R.B. 1956, páginas 5-44; y J. DUPONT, *Gnosis*, pp. 419-427; 453-476, de quien tomamos las citaciones siguientes.

53. "En el vocabulario estoico el término *pleroma* sirve ante todo para señalar las relaciones entre Dios y el mundo, entre el principio de unidad y la pluralidad que constituye en un todo. La relación pueed revestir dos aspectos: Dios penetra en el mundo y lo rodea... Penetrado por Dios, el mundo está "lleno", viene a ser un *pleroma;* este tema es el más común. Pero también, inversamente, Dios envuelve y contiene (συνέχει) todas las cosas; desde este punto de vista puede decírsele también "lleno", *pleroma*... Creemos que pueden hallarse estos dos aspectos del tema, el primero en la Epístola a los Efesios, el segundo en el Epístola a los Colosenses" (J. DUPONT,

dante en Filón, asociado las ideas de penetración y de envolvimiento: "Todas las cosas están llenas de Dios y El las envuelve"[54]. "Dios llena todo, penetra todo, y no deja nada vacío o privado de El"[55]. "Yo esto ahí y por todas las partes, llenando todas las cosas, estando en quien se me asemeja y permaneciendo allí"[56]. Desde entonces se evocan los textos del Antiguo Testamento donde la tierra y el cielo se dicen "llenos" de Dios, de su potencia creatriz, de su gloria y de su ciencia[57], y sobre todo Col 2,9: en Cristo "habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente, y vosotros os encontráis en El asociados a su plenitud". De acuerdo con el conjunto de la teología de San Pablo, Cristo es el mediador de todas las gracias. Ahora bien,si posee todo el pleroma (Col 1,19), la Iglesia (Ef 1,23) y el universo (4, 10), que están llenos de El, son igualmente llamados su *pleroma*. Por consiguiente, τὸ πλήρομα τοῦ θεοῦ, en Ef 3,19, debe ser interpretado cristológicamente[58]. El contexto inmediato lo sugiere: Por una parte, Cristo "habita" por la fe en el corazón; por otra, el creyente sabe lo infinito de la caridad de Cristo; y es precisamente en esta percepción cuando llega a la plenitud de la vida cristiana, es decir, a participar, literalmente, a "estar lleno" de Dios[59]. No se trata, pues, de estar lleno como Dios

---

op. l., p. 473). Cf. V. WARUACH, *Die Kirche im Ephesebrief*, Münster, 1949, pp. 12-14.

54. ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιεχοντος, *De conf. ling.* 136; cf. *De leg alleg,* I, 44 πλερῶν καὶ περιέχων; III, 5.

55. *De leg alleg,* III, 4, πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλωθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ; cf. *De post.* C. 30: yo lo lleno todo conmigo mismo, ὅς τὸ πᾶν ἐμαυτοῦ πεπλήρωκα; *De Gig,* 47; *De sacrif.* A. y C. 67; *Quod det. pot. ins 153; Deus immut, 57*.

56. *De somn.* II, 221 ἐκεῖ τέ εἰμι καὶ πανταχοῦ πεπληρωκὼς τὰ πάντα, ἑστὼν ἐν ὁμοίω μένων. Filón comenta aquí *Ex* 17,6, que relaciona con Deut 8,15; lo cual dice bastante de la actividad fecunda de esta presencia de Dios.

57. *Is* 6,3; *Jer* 23,24; *Sal* 72,19; *Sab* 1,7, etc.

58. El *pleroma* es la esfera que llena el amor de Cristo y en la cual actúa. Cf. E. BEST, *One Body in Christ*, Londres, 1955, pp. 140ss.

59. Así lo ha comprendido San Juan Crisóstomo, ὥστε πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς, ἣν πλήρης ἐστὶν ὁ Θεός. Igualmente Sto. Tomás: "Ut *impleamini* ponit cognitionis divinae efficaciam... id est, ut habeatis perfectam participationem omnium donorum Dei, ut sc. habeatis plenitudinem virtutum, et postea beatitudinis".

está lleno[60], ni incluso de ser perfecto como Dios es perfecto (Mt 5,48), sino de estar divinamente colmado en una medida tan plena que se considere como lleno. En otros términos, τοῦ θεοῦ es un genitivo de autor y no de objeto o de aposición[61]. Por lo demás, el Apóstol deja entender que no se sabría llegar a la plenitud total; εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα implica movimiento hacia una meta. Lo mismo que intelectualmente no se experimenta jamás de un modo adecuado lo infinito de la caridad de Cristo, tampoco se llega jamás, gracias a esta contemplación, a poseer todo lo que Dios nos podría comunicar[62].

---

60. Alford, Ellicot, dan a εἰς el matiz de relación de acuerdo, bien atestiguado en el griego clásico (εἰς νόμον = según la ley; ἐς ἔθους = conforme a la costumbre). Pero interpretar que los creyentes serán colmados hasta poseer la plenitud de Dios desemboca en una absurdez teológica, sobre todo con πᾶν (τὸ πλήρωμα); a menos de interpretar con Cayetano: "Hoc proprie ad patriam spectat, in qua ingrediuntur homines in ipsam Dei plenitudinem, et implentur".

61. "Plenitud, de la que Dios es tipo y fuente" (A. LEMMONNYER).

62. Se trata de un progreso continuo, de una plenitud creciente; se enriquece gradualmente con el *pleroma* (cf. II *Cor* 3,18 μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), y quizá este término conserva este matiz de complemento, de "acabamiento", como en *Efes* 1,23 (P. BENOIT, *L'Hôrizon paulinien de l'Epître aux Ephessiens*, en R.B. 1937, pp. 506-525; cf. la plenitud de los tiempos (*Gal* 4,4; *Efes* 1,10; cf. *Mt* 9,16; *Mc* 2,21). Citemos el bello comentario del P. Benoît: "Nos hallamos aquí al término de una oración varias veces iniciada (1,16; 3,1), y por fin expresada (3,14-19), que se dirige al Padre según todo el alcance cósmico que implica este título, de donde deriva toda paternidad en el cielo y en la tierra (v. 15), para pedirle que invada con su riqueza gloriosa el espíritu y el corazón de sus fieles, por el don de su espíritu y la inhabitación en ellos de Cristo, a fin de conducirles al conocimiento que sobrepasa todo conocimiento, el del amor de Cristo. El ápice de esta elevación, en la que Pablo ha acumulado todo lo que hay de más fuerte, de más intenso, de más "cósmico" en su vocabulario, es "toda la plenitud", no precisamente de Cristo, sino "de Dios". Pues ella es a donde debe conducir todo. Dios es siempre el término de la obra de Cristo, que El ha totalmente colmado, enviándole, haciéndole morir, resucitándole, glorificándole. A El le ha sido grato hacer habitar toda la Plenitud en Cristo (*Col* 1,19). Es en El donde están la primera fuente y el último fin. Es El quien llena a Cristo con la Plenitud de su vida divina y de su universo recreado. Es pues en El, en su total Plenitud, donde se acaba la salvación: ésta es el término último (εἰς) adonde llegan los que han sido salvos, siendo colmados de una plenitud (ἵνα πληρωθῆτε) que los integra en toda la Plenitud de Dios (εἰς πᾶν τὸ πλήρομα τοῦ θεοῦ). En este texto en que se considera una plenitud tan vasta como sea posible, es preciso tomar las expresiones en su amplitud máxima. Se

Esta manera de hablar parece indicar que "estar llenos respecto a todo el *pleroma*" es susceptible de progreso indefinido y no se identifica con la percepción de las dimensiones. Lo mismo que la infusión de fuerza por el Espíritu Santo y la presencia operante de Cristo entrañan un enraizamiento más estrecho con el amor de Dios a nosotros, de modo semejante esta caridad divina —activa en el *pneuma* del creyente— y asociada a la gnosis que suscita, son la condición del *pleroma*, terminan en un grado más elevado de perfección[63]. Pero ésta no es de orden intelectual; al menos el conocimiento religioso, de estar plenamente lleno de Dios; lo que debe entenderse en el plano del ser y del hombre interior. San Pablo lo habría comentado quizá por la palabra "gloria"; nosotros diríamos hoy "vida divina" o "gracia", pero eliminando que estos términos pueden evocar de distancia y distinción de Dios mismo[64]. En realidad: enraizado en la caridad de Dios y penetrado de lo infinito de la caridad manifestada por Cristo ,el creyente contemplativo posee a Dios en persona y le está unido. Es evidente que una tal presencia le colma. Es la asimilación a lo que confesaba el Siracida: τό πᾶν ἐστιν αὐτός (43,27) y de lo que San Pablo había escrito: ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν (1 Cor 15,28).

Se concluirá de ello que el ἀγάπη es una virtud de unión y de divinización; por consecuencia, la virtud de la perfección suprema, como lo había afirmado ya en 1 Cor 13. Pero en este capítulo el Apóstol había asociado caridad fraterna y conocimiento escatológico; aquí insiste en la agudeza que el ἀγάπη del cristiano da a la inteligen-

---

trata de toda la plenitud, no sólamente del cosmos, sino de la vida divina; no solamente de Cristo, sino también de Dios, que es el término de todo. Precisamente constituyendo esta plenitud —estando como llenos de ella— los cristianos vienen a ser en ella consumados" (*Corps, tête et plerôme dans les Epîtres de la captitvité,* en R.B. 1956, p. 143).

63. Cf. San Gregorio: "Qui ergo mente integra desiderat, profecto jam habet quem amat. Neque enim quisquam posset Deum Diligere, si eum quem diligit non haberet" (*Homilía* XXX *in En.;* P.L. LXXVI, 1220).

64. En teología se trataría del "don del Espíritu Santo", por el que el hombre, más pasiva que activamente, consiente con libertad a la acción divina. Cf. Sto. Tomás, I-II, q. 68.

cia para conocer el ἀγάπη de Cristo[65]. El amor de Dios en nosotros está, evidentemente, en estado de darse cuenta de las dimensiones del amor de Dios en Cristo. Si, en el cielo, conoceremos como somos conocidos (1 Cor 13,12), se podría decir que aquí abajo conocemos como hemos sido amados, porque este conocimiento es el descubrimiento de un amor nacido de esta caridad primera. En este estado, el ἀγάπη del contemplativo es más receptivo que nunca, es todo recepción a Dios y a su caridad, y esto porque el hombre interior puede estar lleno del πλήρομα τοῦ θεοῦ. Dios es el Padre, que da a los creyentes —en la oración del Apóstol— la capacidad de recibirle a El mismo más plenamente. La virtud de la caridad, conocimiento e incluso caridad de Cristo no son más que medios. La cima de todo es Dios y su infinita riqueza de comunicación de El mismo. Finalmente, el *pleroma* entero (πᾶν) no será consumado más que en la eternidad.

* * *

La importancia doctrinal de Ef 3,17 es tan grande como la de 1 Cor 13. En este capítulo, el ἀγάπη estaba orientado hacia el prójimo, ordenando toda la conducta del hombre, y se caracterizaba por su autonomía, su dinamismo, la amplitud de su radiación. En Ef es orientado únicamente hacia Dios, y no tiene más que una sola actividad, contemplativa (es insertada entre πίστις y γνῶσις). Su característica es doble: por su parte, es poderosa para penetrar el misterio de la caridad de Cristo, percibe lo incognoscible; por otra, obtiene o merece frutos abundantes, ser colmada de Dios. En los dos textos, el ἀγάπη es la virtud específica de la santidad cristiana; en un caso, asegura la perfección moral; en el otro, la asimilación a

65. A decir vredad, san Pablo no precisa si es la caridad misma quien experimenta, siente y discierne el infinito amor de Cristo, o si la caridad actúa sobre la facultad de conocimiento a la cual afina y esfuerza. Es más bien "el hombre interior" el sujeto global de esta experiencia religiosa; pero según *Ef* 1,17 se atribuido al *pneuma* infuso esta ἐπίγνωσις; cf. I *Cor* 2,12; el *pneuma* nos permite conocer (ἵνα εἰδῶμεν) los dones que nos son hechos; en *Efes* 3,4 es el σύνεσις del Apóstol quien percibe la revelación.

Dios. En 1 Cor se trataba, al parecer, de una caridad común a todos sin la cual no se era nada y no se valía nada; en Ef ya es un amor fuerte y estable, manantial de una actividad muy alta y especializada. Hay, pues, grados en el ἀγάπη, pero siempre el papel escatológico aflora. Pues alcanza a Dios mismo, la caridad es la virtud que permanece en el cielo lo mismo que obra sobre la tierra. Se elabora ya la definición de Jn 17,3: Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σέ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.

XL. *La paciencia de la caridad fraterna.* Ef 4,2: "ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ. Os exhorto... a andar de una manera digna de la vocación a con que fuisteis llamados, con toda humildad, mansedumbre y longanimidad, soportándoos los unos a los otros con caridad, solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz".

Esta exhortación a la unidad (4,1-6), que inaugura la parte moral de la epístola, se une estrechamente a la que precede[1]. El motivo de la conducta de los cristianos es la excelencia de su vocación, es decir, su incorporación a Cristo y su seguridad de la herencia celeste. La κλῆσις, en efecto, es el llamamiento divino a la fe y a la salvación (v. 4; cf. 1,18), vocación de esperanza recibida el día de la conservación, cuando los efesios han aceptado el Evangelio[2]. Ahora bien, la vida moral debe corresponder a las exigencias de la fe; cuanto ésta esté más esclarecida tanto más la conducta práctica debe ser conscientemente deliberada y determinada[3]. Se trata menos de ser virtuoso que de vivir en armonía con el llamamiento de Dios; el acento recae sobre la correspondencia exacta entre la

1. Cf. οὖν *Rom* 12,1; I *Cor* 4,16; I *Tim* 2,1.
2. El aoristo pasivo ἐκλήθητε refiere el pensamiento a este momento decisivo del pasado.
3. Quizá el infinitivo aoristo περιπατῆσαι sugiera un nuevo punto de partida.

vocación divina y el comportamiento del creyente; toda la vida de éste constituye como una respuesta adecuada y perverante al llamamiento recibido [4].

Esta manera de conducirse es expresada primeramente por tres virtudes conexas: ταπεινοφροσύνη, πραότης, μακροθυμία [5]. Según el contexto, se trata de la puesta en obra en las relaciones fraternales de los sentimientos propiamente cristianos, es decir, inspirados por el ejemplo de Cristo y alimentados por la conciencia del don de Dios. Por consiguiente, la humildad prohibirá exaltarse a expensas del prójimo, de preferirse a él y oprimirle; pero esta discreción no es pura disciplina moral, es el instinto de un corazón que, lleno de gratitud, se sabe dependiente de Dios, habiendo recibido todo de El. La humildad es primero reverencia y sujeción a Dios (Sant 4,10), y es por esto por lo que se dispone al servicio de los hermanos. Se acompaña de dulzura y mansedumbre no dejando jamás libre curso a la cólera, que sería una manifestación de superioridad [6]. Esta discreción y esta reserva son normales en un alma que se sabe gratuitamente colmada y que no tiene estima más que por los valores espirituales. Sin embargo, bajo el efecto de malos procedimientos o de atropellos y a la vista de los pecados o de los defectos del prójimo, el cristiano puede perder su calma interior o manifestar un celo intempestivo. El Apóstol le recomienda la "longanimidad", esta forma de paciencia que permite dominarse y guardar en las relaciones fraternas una dulzura inalterable [7]. Esta actitud supone cierta nobleza de alma, que repudia los pleitos, la envidia, las críticas, pero, sobre todo, supone una fe en la Providencia, que conduce al mundo y a los hombres y saca siempre bien del mal. El longánimo no se escandaliza ni se irrita jamás por las imperfecciones que constata en la Iglesia.

4. ἀξίως I *Tes* 2,12; *Rom* 16,2; *Fil* 1,27; *Col* 1,10; cf. *Mt* 3,8.

5. Estas tres virtudes están igualmente asociadas en *Col* 3,12 (cf. *Analyses*, I, pp. 268ss.); los dos primeros en *Mt* 11,29 como características del Señor.

6. πραότης, cf. I *Cor* 4,21; *Tit* 3,2; II *Tim* 2,25.

7. μακροθυμία cf. I *Cor* 13,4; *Col* 1,11; II *Tim* 3,10; *Heb* 6,12.

En una vida común, lo más difícil, sin duda, es esta aceptación de las miserias del prójimo y este soportarse mutuamente. También el Apóstol exhorta ahí a los efesios[8] por el participio de presente ἀνεχόμενοι, que tiene valor de imperativo. En voz media e intransitivo, el verbo significa contenerse y tener paciencia[9]. Con un complemento de cosa, reviste numerosos matices que sugiere el contexto: retener o rechazar[10], sufrir o soportar[11], tolerar o resistir[12], escuchar pacientemente a cualquiera que hable[13]. Cuando ἀνέχεσθαι tiene un complemento de persona, es casi siempre tomado en buen sentido, bien significando "sostener, llevar, tomar una carga"[14], bien con el sentido de "acoger, aceptar", trátese de extranjeros[15] o seres inoportuno o antipáticos[16]. El contexto de Ef 4,2 pide retener esta última acepción. Si todos los cristianos deben

---

8. Como los colosenses, *Col* 3,13; cf. *Analyses,* I, p. 268.

9. *Gn* 45,1; *Is* 42,14; *Job* 6,11; cf. HOMERO, *Il.* XXIII, 578. De la idea de duración "tener mucho tiempo" (*Il.* V, 285; *Od.* XI, 375), se pasa a la de resignación (*Il.* I, 586).

10. *Am* 4,7; *Ag* 1,10; *Eclo* 48,3.

11. *Is.* 1,13 (la impiedad); II *Mc* 11,12 (la infección); II *Tes* 1.4 (las tribulaciones); II *Cor* 11,1 (la sinrazón); 11,20 (la servidumbre, cf. HERÓDOTO, I, 169; HOMERO, *Od.* XXII, 423). HOMERO, *Il.,* XVIII, 430; XXIV, 518; ESQUILO, *Ag.* 905 (peligros, penas y miserias); HERÓDOTO, VII, 87: "no pudiendo el caballo soportar al camello, οὔτι ἀνεχομένων"; Fl. JOSEFO, *C. Ap.* II, 126: "¿Quién soportaría una tal jactancia?"

12. HOMERO, *Il.,* IV, 511 "su piel no es de piedra ni de hierro para resistir el bronce que ciñe la carne"; HERÓDOTO, IV, 28: "Los caballos resisten con paciencia este gran frío"· EURÍPIDES, *Alc.* 304: "Siente que ellos sean los dueños de la casa".

13. PLATÓN, *Protag.* 323*a; Repub.* VII, 564*d*. De ahí "escuchar un requerimiento" (*He* 18,14); prestar buena acogida a una palabra (*Heb* 13,22) o a una doctrina (II *Tim* 4,3); recibir órdenes (FILÓN, *Quod omn. prob. liber,* 36); cf. IV *Mac* 1,35, ἀνέχεται τὸ μάθη ὑπό τοῦ λογισμοῦ.

14. *Is* 46,4; 43,15; cf. HOMERO, *Od.* XVII, 13: "Yo no puedo encargarme de todo el género humano".

15. HOMERO, *Od.* VII, 32: "Los extranjeros reciben aquí poca acogida; a quien viene de fuera no se le hace gran fiesta ni aprecio, οὐ γὰρ ξείνους γε μάλ' ἀνθρώπους ἀνέχονται οὐδ' ἀγαπαζόμενος φιλέουσ' ὅς κ' ἄλλοθεν ἔλθῃ"; *P. Princeton* III, 188, 22; F. PREISIGKE, *Sammelbuch,* IV, 7436,5.

16. *Mt* 17,17: "¿Hasta cuánto tendré que soportaros?" II *Cor* 11,1,4,19.

mostrarse acogedores y corteses los unos con los otros[17], esta "acogida" viene a ser un "soporte" mutuo cuando se trata de hermanos desagradables y pesados.

En la exhortación paralela de Col 3,13, San Pablo añade que cada uno debe perdonar de su prójimo (ἀνεχάμενοι... χαριζόμενοι). Aquí precisa que esta paciencia perseverante[18] debe estar inspirada por la caridad. Cristianiza así el principio estoico ἀνέχου καὶ ἀπέου[19]. No se trata, pues, de insensibilidad o de fría resignación, sino de esta langanimidad propia del amor fraterno (1 Cor 13,4) y que está, por consiguiente, toda ella penetrada de dulzura y mansedumbre, incluso frente a los hermanos más exacerbantes. Se podría, pues, traducir ἐν ἀγάπῃ "en espíritu de caridad", pues el "soporte" mutuo tendrá todas las delicadezas y los matices de los que el *apage* posee el secreto; no solamente la longanimidad y la amenidad, sino también el respeto y la tolerancia[21], la misericordia y los innumerables servicios y actos de beneficencia con los que un corazón amante se muestra espontáneamente.

La meta de esta monición es el llegar a la unión en la paz. Según el paralelo de Ef 4,13, la ἑνότης τοῦ πνεύματος no es directamente la armonía de pensamientos y senti-

---

17. Compárese προλαμβάνεσθαι (*Rom* 14,1.3; 15,7); *supra* páginas 608ss. En una carta escrita en Alejandría el 14 de junio de 159, Máximo recuerda a sus dos hijos Kairemon y Eudaimón, ὑμᾶς ἠρώτησα ἀνερεσθαι αλλήλων καὶ φιλεῖν ἑαυτούς (F. PREISIGKE, *Sammelbuch*, V, 7562, 14).

18. La idea de constancia es cierta; el verbo ἀνέχομαι significa "mantener, soportar con perseverancia"; cf. SÓFOCLES, *Aj.* 212.

19. EPICTETO, según AULU-GELIE, XVII, 19.

20. Non autem debent... defectus supportari ex negligentia, vel ex consensu et familiriatate, vel carnali amicitia, sed ex caritate" (Sto. TOMÁS).

21. Cf. la oposición διωκόσμενοι, ἀνεχόμεθα (I *Cor* 4,12). Según el uso de los papiros podría interpretarse ἀνεχ como "hacer concesiones, mostrarse conciliador". En todo caso la expresión negativa reaparece sin cesar en el sentido de "no admitir, rechazar, no permitir" (*P. Ryl.* IV, 607; *P. Harr* XLVII, 5; *P. Oxy.* I, 130,15; *Vi,* 903, 36; XVI, 1931, 4 y 6; *P. Grenf* I, 64,2; *P. Ap Ano* XXIV, 3; XXXII, 10; XXXIX, 5. La negativa implica unas veces mala voluntad, otras desdén; οὐκ ἠνέσχετο ποιῆσαί μοι ἀπόκρισιν ἕως τῆν σήμερον = "No ha desdeñado darme una respuesta hasta este día" (*Ibid.* XLVI, 7).

mientos[22], sino esta κοινωνία fraternal, que no puede ser realizada más que por el Espíritu Santo (cf. 2 Cor 12,13) infundiendo la caridad en el corazón de todo discípulo de Cristo (Rom 5,5). Porque no hay más que un solo y mismo Πνεῦμα divino habitando y obrando en cada uno[23] es por lo que todos pueden estar unidos entre sí íntimamente, vitalmente. En otros términos, San Pablo no establece una regla moral, social, sino que recuerda el principio y manantial de la vida cristiana. Lo mismo que las discordias entre los fieles descuartizan a Cristo, la negativa de soportar a su hermano es un pecado contra el Espíritu Santo, le contrista.

Esta unidad, de la que el Espíritu Santo es la fuente primera, y la caridad el agente inmediato, se realiza concretamente por el lazo o en las redes de la paz. σύνδεσμος τῆς εἰρήνης es el modo del ἑνότης. Se sabe, en efecto, que la paz entre los creyentes es un lazo de amor que les une y les encadena entre sí[24]. A este tíulo ἐν τῷ συηνδέσμῳ τῆς εἰρήνης corresponde a ἐν ἀγάπῃ: la misma caridad, fuente de humilde y dulce soporte mutuo, fomenta la paz en las relaciones recíprocas entre los hermanos, de tal manera que se realiza la unión que quiere y anima el Espíritu Santo en la Iglesia[25].

XLI. *La caridad, vida y crecimiento del cristiano.* Ef 4,15-16: "Ἀληθεύοντες δὲ[1] ἐν ἀγάπῃ αὐξύσωμεν εἰς αὐτον τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή[2] Χριστός[3], ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα...

22. *Rom* 2,16, τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, *supra*, páginas 131ss.
23. ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, v. 4; cf. 2,18, ἐν ἑνὶ πνευματι.
24. *Col* 3, 14-15; σύνδεσμος debe ser tomado en el sentido muy fuerte de: lazo que mantiene conjuntamente; τῆς εἰρήνης es un genitivo de aposición: el lazo que consiste en la paz (cf. *He* 8,23 συνδεσμος ἀδικίας).
25. Es posible, incluso probable, que ἐν ἀγάπῃ deba ser vinculado al verbo σπουδάζοντες. Poco importa por lo demás la exacta construcción gramatical; la fórmula es de tal modo densa en san Pablo que regula todo el texto.

1. G. corrige: αληθειαν δε ποιουντες.
2. ἡ κεφαλη om. D*,G, 1739, Clemente de Alejandría.
3. ο delante de Χριστος, *add* P[46], D,G,K,L, Crisóstomo.

Τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ[4] ἐν ἀγάπῃ. Abrazados a la verdad, en todo crezcamos en caridad, llegándoos a aquel que es vuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo... realiza su crecimiento orgánico para su propia edificación en la caridad".

En toda esta sección (4,7-16), San Pablo muestra que la diversidad de dones espirituales otorgados por Cristo, lejos de comprometer la unidad de la Iglesia, tiende a realizarla (cf. 1 Cor 12). Esta unidad es la de la común adhesión de fe en la unión inviolable a Cristo, "hombre perfecto" (v. 13). Se trata de un ser colectivo del que el Hijo de Dios encarnado y glorificado es la Cabeza, y al que los creyentes se agregan para venir a ser sus miembros y constituir su cuerpo. Así, el Cristo total se desarrolla en número y santidad hasta el acabamiento (πλήρομα), es decir, la estatura fijada por Dios.

Esta medida está lejos de haberse alcanzado, y la vida de la Iglesia está definida por una ley de crecimiento, que el Apóstol subraya en los últimos versículos (v. 15-16): Los creyentes no sabrían permanecer como niños (νήπιος), fluctuantes y débiles, dejándose llevar de todo viento de doctrina (v. 14); llamados a llegar a la talla de Cristo deben crecer. ¿Cómo? Por Cristo, pues el cuerpo recibe el crecimiento de la Cabeza. ¿Crecer en qué? En vivir según la verdad y en la caridad.

En todos sus usos clásicos y bíblicos, el verbo ἀληθεύω significa: "decir la verdad, declarar francamente"[5]; pero, según el valor común de los verbos en -εύω, que expresan la realización de la acción, αληθεύειν es usado con el sentido de "afirmar o probar la verdad" (Gén 12,16) e incluso "cumplir"[6]; de manera que aquí se le dará el sentido de una confesión pública y práctica. No solamente los cristianos confesarán su fe, sino que la vivirán; con lo cual,

4. αυτου, ℵ,D*,G.

5. *Gál* 4,16; cf. Solón: μὴ ψεύδου, ἀλλ' ἀλήθευε (Stobeo, III, 1,172, p. 114); Fl. Josefo, *C. Ap.* I, 223; Filón, *De Cherub*, 15 (el médico no dice la verdad al enfermo); *P. Amh.* LL, 141,1 (ivᵉ s., único empleo en los papiros).

6. *Is* 44,26; *Prov* 21,3.

haciendo esto, la demostrarán. La Biblia, en efecto, considera la conducta del justo como una obediencia a la verdad, caminar en la verdad o en el camino de la verdad; ἀλήθεια es entonces casi sinónimo de "norma de moralidad".

Si el sometimiento del fiel a la ley o a la voluntad divina[7] es designado como una adhesión a la verdad y a sus exigencia, la precisión ἐν ἀγάπῃ añade una especificación propiamente cristiana[8]. La caridad es, en efecto, el amor de adoración exclusivo del único Señor, que se despliega en sus obras, implica fidelidad y perseverancia[9] y ordena toda la moral de los hijos de Dios. Se podría ver aquí una referencia implícita a Mt 22,40. Pero ¿cuál es el lazo exacto entre αληθευοντες y ἐν ἀγάπη? La construcción misma de la frase prohibe yuxtaponer las dos virtudes (cf. 6,23) y entender que el cristiano debe ser verdadero y caritativo. El concepto recae sobre el verbo αληθεύειν, escogido por oposición a πλάνη que le precede. Se trata de ser y de mostrarse verdadero, es decir, de guardar una fe ortodoxa y de vivir en esta verdadera fe, que no es solamente adhesión del espíritu, sino conversión del corazón y compromiso de toda la persona. ἀληθεύοντες significaría, pues, "vivir como auténtico creyente". Si el aApóstol añade ἐν ἀγάπῃ es primeramente para precisar que esta vida nueva está inspirada y totalmente impregnada por la caridad; en una atmósfera de amor, se podría decir; pero comprendiendo ἀγάπη en el sentido fuerte de la teología paulina: una respuesta de caridad a la caridad de Dios y de Cristo por nosotros (cf. v. 2). Es el mismo amor de origen divino el que permanece en el alma del creyente,

7. Cf. *Ef* 3,21,24; 5,9 ποιεῖν ἀλήθειαν (*Jn* 3,21; I *Jn* 1,6).

8. Cayetano, Monod, Haupt, Moffatt, Médebielle, Tricot, unen ἐν ἀγάπῃ a αὐξήσωμεν: crecemos por la caridad; pero este crecimiento está suficientemente definido en las proposiciones subsiguientes. Con Abbott y Huby, debe estimarse más verosímil que la idea de verdad evoca la del amor y esta última la del crecimiento: así ἐν ἀγάπῃ une lo que precede y lo que sigue, de suerte que es también la caridad la que determina el movimiento.

9. Cf. *Prolegómenos*, pp. 46,52,91-98; 113-119,169-171.

le orienta, le rectifica cara a cara a Dios[10]. El paralelo más clarificador es el de Ef 3,17: ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι. Si el contexto, en efecto, opone una ἀληθεύοντες a ἐν πανουργίᾳ y a τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης (v. 14) revela que ἐν ἀγάπῃ hace contraste con πλευδωνιζόμενοι καὶ περιφερομενοι παντὶ ἀνέμῳ: Tanto los niños son fluctuantes, balanceados, se dejan llevar de todo viento, son presa de las trampas y la astucia de los hombres, cuanto a los cristianos, llegados a la madurez espiritual, son sólidos y firmes. Los creyentes se unen a la verdad y permanecen firmes en ella gracias al lazo de caridad, este amor de Dios y de Cristo que es oprimente y apremiante[11]. En definitiva, ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ es una de las fórmulas más bellas de la vida cristiana, el lema mejor acuñado de esta moral religiosa (cf. 1,4); recoge la espiritualidad de Israel, exaltando la rectitud (*justum deduxit per vias rectas!*), y la perfecciona en la caridad de Cristo, infundida en el corazón por el Espíritu Santo gracias a Cristo, infundida en el corazón por el Espíritu Santo gracias a Cristo. La *veritas vitae* se define con precisión por la exacta correspondencia a la idea que Dios tiene del hombre, pero se trata menos de una obediencia que de una fidelidad amante. Ser verdadero para un cristiano es responder al amor que Dios le tiene; esta respuesta es la de la vida entera.

No se trata de adoptar, de una vez para siempre, una actitud o una disposición de alma, ni un estilo de vida, aunque fuese perfecto. La obra de Dios aquí abajo está regida por una exigencia de progreso, de desarrollo. Los niños son pequeños e imperfectos, pero deben llegar a adultos y alcanzar su talla definitiva (εἰς μέτρον ἡλικίας, v. 13). Este crecimieno en la gracia (2 Pe 3,18), en la fe

---

10. J. A. Robinson fuerza un tanto este sentido, interpretando: ser verdadero en vuestro amor, conducirse sinceramente en el amor. Sería mejor referirse a *Gál* 5,6.

11. II *Cor* 5,14. De ninguna manera pensamos que exista ahí una evocación del amor fraternal enter los cristianos, contrariamente a la opinión de muchos comentaristas. La continuación: αὐξήσομεν εἰς αὐτόν muestra con bastante claridad que el pensamiento está totalmente orientado hacia Crsito.

(2 Cor 10,15) y en conocimiento de Dios (Col 1,10), o en la justicia (2 Cor 9,10) es, a la vez, el florecimiento y la plena realización del hombre interior; crecer (αυξάνειν) es desarrollarse, fortalecerse, fructificar[12]. Son siempre Dios o Cristo los que están en el origen de este aumento[13]; lo mismo que ellos dan la gracia inicial, la hacen crecer o abundar (περισσεύειν). Nunca el hombre tiene la iniciativa de los frutos; sin embargo, coopera. En el caso presente, la vida recta en la caridad es la condición del progreso. Lo mismo que, en Ef 3,18, el enraizamiento en el ἀγάπη hacía posible la mensuración de la "caridad sin medida", aquí ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ es indispensable para que crezcamos: αὐξήσωμεν. El verbo es intransitivo, pero la construcción εἰς αὐτὸν... ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή subraya fuertemente el movimiento y el fin del crecimiento, y puede traducirse: αὐξήσωμεν εἰς τὴν κεφαλήν; es una repetición de καταντήσωμεν... εἰς ἄνδρα τέλειον κ.τ.λ. del v. 13, que explica el dinamismo del enraizamiento en la caridad. Puesto que Cristo es la cabeza del cuerpo, el crecimiento de los miembros, en constante relación con ella, es un progreso de incorporación, de unión más íntima, más sólida, más vital con la cabeza. Esta dirección y esta unión son garantizadas o aseguradas por el ἀγάπη. Por su misma naturaleza, éste tiende hacia Cristo y se une con El, pues es la caridad misma de Cristo en nosotros. La *redamatio* no puede ser orientada más que hacia la fuente que le ha hecho nacer (cf. Rom 11,36). Así se vivirá más lealmente en la caridad, se acercará uno más a Cristo y será asimilado a El. Atribuir este aumento al *agape*, es atribuírselo a Dios, puesto que El es el que difunde este amor en nuestros corazones.

Si Cristo es la meta del crecimiento, es porque El es la fuente, y ésta es la idea expresada en el v. 16 (ἐξ οὗ...) que repite Col 2,19 (τὴν κεφαλην, ἐξ οὗ...3; el influjo, la energía vital viene de la Cabeza. Pero los miembros de la Iglesia, unidos entre sí y sólidamente, constituyen un organismo que participa activamente en su propio crecimiento. Gracias a los servicios mutuos y a los intercam-

12. Cf. *Mt* 13,32; *Mc* 4,8; *He* 6,7; 12,24; 19,29; *Col* 1,6.
13. I *Cor* 3,6; II *Cor* 9,10; *Ef* 2,21; *Col* 1,2,19.

bios fraternos, los creyentes viven unos para otros de esta vida que todos reciben de Cristo. Es por esta unión y cooperación de todos por la que aumenta la Iglesia τὴν αὔξησιν τοῦ σωματος ποιεῖται [14], o, según la metáfora de la construcción, por la que la casa de Dios (2,20) se edifica, εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ [15].

He aquí la meta del crecimiento que Dios da a cada creyente: que el cuerpo de Cristo llegue a su plenitud de ser y de vida, que las piedras vivas acaben, en belleza y en dimensión total, el crecimiento de la Iglesia. La final ἐν ἀγάπῃ es enigmática. Siendo la idea principal que el crecimiento del cuerpo le viene de la Cabeza, se podría atribuir este designio y esta realización al amor de Dios; pero, puesto que las proposiciones precedentes expresan la cooperación de los miembros en la construcción del conjunto, sería más indicado entender ἐν ἀγάπῃ por la dilección fraterna (4,2): Sin amor, los miembros se ignoran o se perjudican, no tienen este contacto (ἁφή) o esta asistencia (ἐπιχορηγία) por los que la vida circula y aumenta en el cuerpo. Pero es necesario no restringir el alcance de una fórmula tan cargada de contenido como ἐν ἀγάπῃ, sobre todo cuando se presenta como conclusión de un desarrollo dogmático y moral. Su sentido primero es el de 1 Cor 8,1, según el cual, lo propio de la caridad fraterna es edificar. Ahora bien, este amor, principal agente del progreso, responde exactamente a ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ del v. 15, y forma *inclusio*, lo mismo que οἰκοδομήν corresponde a αὐξήσωμεν. Por eso esta caridad es la que cada cristiano tiene a Cristo; ella le hace tender hacia El, pero a El en cuanto Cabeza y cuerpo. Si, pues, el edificio progresa en su construcción, es porque está constituido de seres amantes, el Señor y sus hermanos, de tal suerte, que se podría definir la Iglesia por la caridad de sus miembros [16]; es inexistente e impensable sin *agape*, constituti-

---

14. El medio ποιεῖται señala la parte que asume el cuerpo en su propio desenvolvimiento; cf. *Col* 2,19: αὔξει τὴν αὔξησιν.

15. Cf. v. 12. P. BONNARD, *Jesus-Christ édifiant son Église*, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 34.

16. El comentario de Cayetano merece ser citado: "Ubi nota quod argumentum corporis Christi mystici, ita es augmentum quod tendit

vo de su estructura. En fin, esta caridad es la misma que viene de la Cabeza, de Cristo, es un amor divino y dinámico, y se puede estar seguro que escribiendo estas últimas palabras ἐν ἀγάπῃ, San Pablo ha querido dar el recreto de este crecimiento misterioso y de esta construcción maravillosa: la fuerza vital, la energía secreta de este cuerpo, es la caridad.

XLII. Ef. 5,2: Περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ; cf. *Analyses*, I, pp. 281 ss.

XLIII. Ef 6,23: 'Αγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Κυριοῦ 'Ιησοῦ Χριστοῦ; cf. *Analyses*, I, pp. 294ss.

XLIV. *Los frutos de una caridad creciente*. Flp 1,9: "Καὶ τοῦτο προσεύχομαι, ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ [1], ἐν επιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει, [10] εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα, ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν [2] Χριστοῦ, [11] πεπληρωμένοι καρπον δικαιοσύνης τον [3] δια 'Ιησοῦ Χριστοῦ, εἰς δοξαν καὶ ἔπαινον θεου [4]. Y por esto ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción, para que sepáis discernir lo mejor y seáis puros e irreprensible para el día de Cristo, llenos de frutos de justicia por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios".

Conforme al uso, San Pablo asocia en el prólogo de su carta la acción de gracias y la oración, y su petición del v. 9 no parece original, es una repetición de 1 Tes 2,12: El

---

ad charitatis aedificationem, ita corpus crescit quod ipsummet aedificatur non simpliciter, sed quatenus tendit in dilectionem Dei et proximi: ut intelligamus corporis Ecclesiae verum augmentum non consistere in aedificationem doctrinae suiipsius in dilectione, in additione dilectionis. Quia enim aedificatio continua augit aedificium, ideo augmentum corporis per aedificationem explicavit".

1. El aoristo περισσεύσῃ (B,D,E; Weiss); περισσευει (K*,P), περισσευοι (F,G).
2. τὴν delante de ημεραν *add*, P[46].
3. καρπων δικ. των, K,P, *Syr. Copt.* Crisóstomo.
4. κ. επ. Χριστοῦ D; κ. επ. μοι, G; θεου κ. επ. εμοι, P[46].

Apóstol intercede por sus destinatarios; pide el crecimiento de su caridad; no es que ésta sea tibia o inerte, sino que de por sí, ella tiende a un progreso indefinido; sin embargo, el final del versículo y las precisiones de los v. 10-11 aportan un complemento de extrema importancia sobre el papel de la caridad en la vida cristiana. Estos tres versículos son los más densos y precisos del Nuevo Testamento sobre la influencia del *agape*, desde el punto de vista intelectual y moral, en este mundo o en el otro. Otro términos señalan la extensión de este dominio ἐπίγνωσις, αἴσθησις, δοκιμασία, εἰλικρινής, ἀπρόσκοπος, δικαιοσύνη, δόξα καὶ ἔπαινος θεοῦ.

San Pablo llama fuertemente la atención sobre el objeto de su plegaria τοῦτο προσεύχομαι ἵνα; he aquí por qué rezo[5]: por el crecimiento de la caridad. El verbo περισσεύειν, predilecto del Apóstol[6], se emplea para todas las gracias concedidas por Dios y para la perfección cristiana bajo cualquier aspecto[7], pero primeramente para el ἀγάπη[8], que, más que cualquier virtud, parece hecha para crecer[9]. Si, de hecho, es participación del amor mismo de Dios, se concibe que no puede tener límites en su crecimiento y que el cristiano debe aspirar a enriquecerse de este don; de ahí el verbo en presente progresivo. No se trata de plenitud exactamente, sino de exceso. Si el verbo περισσεύω no significa este progreso más allá de toda medida, la acumulación de los términos ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον[10] expresa claramente este exceso: "siempre más" (cf. 1 Tes 4,10). Jamás se ama bastante; o más bien, jamás se es bastante receptivo de este don. Es Dios sólo quien infunde la caridad y la acrecienta; es por esto por lo que

---

5. Sobre la conexión τοῦτο ἵνα, cf. *Jn* 15,13; I *Jn* 4, 17; III *Jn* 4. Desde el punto de vista de la sintaxis, esta oración ha sido analizada por E LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosse*, [9]Göttingen, 1953, p. 31.

6. *Filp* 1,26; 4,12,18; cf. *Rom* 3,7.

7. I *Tes* 4, 1-10; *Rom* 5,15; I *Cor* 14,12; II *Cor* 3,9; 8,7.

8. I *Tes* 3,12; cf. *supra*, pp. 17ss.

9. Como se expresa bellamente Bengel, este fuego, en el Apóstol no llega nunca hasta el punto de decir: ¡basta!

10. Compárese las expresiones de sobreabundancia I *Tes* 5,13; *Rom* 8,37; I *Cor* 12,31; II *Cor* 2,4; 4,17; *Efes* 3,20; *Filp* 1,23.

el aumento de la caridad es el objeto privilegiado de la oración cristiana [11].

El ἀγάπη del que se trata no está determinado por ningún complemento de objeto. No habría razón para precisar que se trata del amor hacia Dios o al prójimo [12]. El Apóstol entiende la caridad como una grandeza autónoma, que expresa la vida cristiana en lo que tiene de esencial (cf. 1 Cor 13), y especialmente como fuente de energía y de irradiación en la vida moral y religiosa. Cuando San Pablo habla de caridad, evoca menos sus objetos que su fuente, piensa en primer lugar en la caridad que viene de Dios y de Cristo, y que nos "constriñe" (2 Cor 5,14). En un contexto de oración, este matiz es cierto. El Apóstol pide a Dios que comunique una participación, cada vez abundante, de su amor a los filipenses.

Se sabía ya por El 3,17-19 que el ἀγάπη, llegado a un cierto grado de crecimiento, da penetración a la inteligencia o que ejerce una actividad especulativa, ilumina los ojos del corazón (Ef 1,17-18). Este es el pensamiento que San Pablo recoge aquí, acentuándolo con un vigor excepcional [13]. Si la caridad de los filipenses debe aumentar, es en un sentido muy determinado, ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει. Según la construcción περισσεύειν ἐν [14], en efecto, es el mismo amor el que se derrama o se ejerce en el dominio del conocimiento. ¿No es ἀγάπη τῆς αληθείας (2 Tes 2,10)? ἐπίγνωσις, artículo y sin complemento puede tener muchos significados. De seguro apunta primeramente a la fe, al contenido del Evangelio [15]: La caridad

---

11. "Non habenti charitatem optandum est ut habeat; habenti vero, ut perficiatur... Pro augmento autem charitatis orandus est Deus, quia solus Deus hoc in nobis operatur" (Sto. Tomás).

12. L. R. Vincent (*The Epistles to the Philippians and to Philemon*, Edimbourg, 1897) piensa que se trata de la caridad fraterna; P. Bonnar (*L'Epître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel, Paris, 1950) de esta dilección por el prójimo, especialmente respecto de Pablo.

13. El tema del *agape*-conocimiento representa en *Filp* 1,9ss. un neto progreso en relación a las afirmaciones de *Efes* y constituye un criterio de anterioridad de esta última epístola.

14. *Rom* 15,13; II *Cor* 8,7.

15. *Efes* 1,17; I *Tim* 2,4; 4,3; *Tit* 1,1; II *Tim* 3,7; *Heb* 10,26; cf. *Rom* 1,28; 10,2.

conoce, analiza y realiza todas las riquezas de la salvación, y primeramente a Cristo y a su amor infinito[16]. Pero esto es decir que este conocimiento es también el de la voluntad divina, como lo sugieren εἰς τὸ δοκιμάζειν del v. 10 (cf. Rom 2,18; 12,2); y sobre todo Col 1,9-10: τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ[17]. Así, el progreso de la caridad se despliega en una actividad contemplativa, penetrando siempre más allá en la inteligencia del misterio divino y en una percepción más clara de los designios y de la voluntad de Dios. Estos dos objetos no son disociables, pues la caridad que penetra más claramente la transcendencia del Dios y lo infinito de su amor, comprende mucho mejor sus exigencias de santidad y de caridad recíproca. Se trata, en definitiva, del conocimiento religioso y vivo propio del hombre nuevo: ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν (Col 3,10). Aumentar en la caridad, es llegar al estado adulto y estar en estado de ejercer esta inteligencia de la que el bautizado ha sido dotado.

A este conocimiento, San Pablo añade la finura del sentido moral: al menos es así como se puede entender el *hapax* neotestamentario αἴσθησις[18], que se emplea en el

16. *Efes* 1,17-18; 3,17-18; 4,13; *Col* 2,2. El sentido de "experiencia, realización", está bien atestiguado en *Rom* 3,20.

17. Cf. *Filem* 6, επιγ. παντὸς ἀγαθοῦ; *Ef* 5,178: comprended (συνίετε) cuál es la voluntad del Señor; sabiendo discernir lo que le es agradable" (v. 10).

18. Cf. αἰσθητήρια *Heb* 5,14. La palabra parece ser corriente en la lengua moral helenística, sobre todo en la estoica. Cf. Epicteto II, 18,8; la razón nos hace tomar conciencia del mal, αν μεν προσχθῇ λόγος εἰς αἴσθησιν ἄξων τοῦ κακοῦ; II, 20, 20-21: "Los indolentes Académicos no pueden rechazar u obcecar sus propias percepciones (τὰς αἰσθήσεις) a pesar de todos los esfuerzos para lograrlo. ¡Oh, qué misterio! Cuando se han recibido de la naturaleza reglas y normas para descubrir la verdad (εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας); Diocles Magnes (αἴσθησις δὲ λέγεται κατὰ τοὺς Στωικούς..., *ap.* Diógenes Laercio 7,52; cf. IV *Mac* II, 22). Sobre todo Platón *Fedón* 65,*d*): la αἴσθησις es "un sentido" por el que se perciben las cualidades de las cosas (cf. *Fedro*, 240*d*: el amante es impulsado a sentir a su amado por medio de todos sus sentidos, πᾶσαν αἴσθησιν αισθανομένῳ τοῦ ερωμένου); cf. la teoría y la clasificación de los αἰσθήσεις en los logoi de Hermes a Tat (cf. A. Festugière, *Corpus Hermeticum*, Paris, 1954, III, pp. XXXI-XXXV; CIII-CVI, 25-26). El subtítulo de *Corp. herm.* IV es Περὶ νοήσεως καὶ αἰσθήσεως; estableciendo la jerarquía entre las facultades del alma, el Frag. XVIII de Stobeo relaciona el pensamiento pensante (νόημα) y la inteligen-

uso profano sea del acto de sentir (sensación), sea de la facultad (sensibilidad); del sentido primero de percepción sensible pasa al de discernimiento moral, percepción espiritual, que el libro de los Proverbios ha consagrado en la lengua bíblica[19]: nacida de la piedad (Prov 1,7; cf. 3,20), la αἴσησις es aborrecida por los impíos (1,22); es el privilegio de los justos (11,9), de los sabios (10,14), de los prudentes (14,6; 18,15), de los avisados (12,23). Es un conocimiento práctica, que parece particularmente consciente de las circunstancias de una acción[20]; una forma de sabiduría: la de la reflexión juiciosa[21]. El libro de los Proverbios está escrito precisamente para instruir a los corazones rectos (1,4), que se distinguen por esta prudencia avisada y circunspecta: ὁ ἀγαπῶν παιδείαν ἀγαπᾷ αἴσθησιν (12,1). En unión con la ἐπιγνωσις, la αἴσθησις sería, pues, el sentido moral, una conciencia lúcida y delicada que reacciona instantáneamente en el sentido de la voluntad de Dios[22]. Se concibe que tal percepción sea afinada por

---

cia discursiva (διάνοια), haciendo de esta última la regla de la δόξα y de la αἴσθησις. FILÓN compara las relaciones del νοῦς con la αἴσθησις a las del hombre y de la mujer (*De leg alleg.* 50; *De Cherub.* 41,50): el νοῦς es cabeza y dueño de la αἴσθ. (*De vit. Mos,* 81-82); tan pronto ésta inclina al hombre hacia las cosas exteriores, es causa de pasiones y fuente de pecados; como es identificada la conciencia que hace "realizar" la vergüenza de los vicios (*De somn.* II, 292), percibir la debilidad humana —lo cual es indispensable para contemplar la grandeza de Dios (*De spec. leg.* I, 293)— e influye sobre las decisiones prácticas del νοῦς para bien obrar (*Leg. C.* 21).

19. αἴσθημος, veintidós veces en *Proverbios* de las veintisiete que aparece en el A.T. Cf. las vestiduras del sumo sacerdote confeccionadas por hábiles sastres, que tienen un πνεῦμα αἰσθήσεως (*Ex* 28,3).

20. Se manifiesta concretamente en la prudencia de las palabras, *Prov* 5,2; 14,7; 15,7.

21. Es el equivalente de τὸ αἴδημον en EPICTETO, I, 5,9; cf. Fl. JOSEFO, *Ant.* XIX, 169, οἱ ἀρετῆς αἰσθανόμενοι; *Guerra,* I, 650; *C. Ap.,* II, 138: "Desde el despertar del sentido moral, ἀπὸ τῆς πρώτης εὐθὺς αἰσθήσεως".

22. El comentario de Santo Tomás merece ser citado aquí: "Numquid ex caritate provenit scientia?... Qui habet habitum, si sectus est habitus, sequitur inde rectum judicium de his quae pertinent ad illum habitum; si vere corruptus, falsum. Sicut circa venerea, temperatus habet bonum judicium; intemperatus non, sed falsum. Omnia autem quae a nobis fiunt, sunt informanda caritate, et ideo habens caritatem, habet rectum judicium, et *quantuum ad cognoscibilia...* agnoscat veritatem et inhaereat circa ea quae sunt fidei. Haec

el ἀγάπη. Sólo un amor total y exclusivo "siente" lo que puede agradar o desagradar al ser amado: sólo el *agape* salido de Dios puede revelar cómo corresponder en todo la voluntad de Dios[23].

Esta acepción es confirmada por la sentencia εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφεροντα, que depende de ἵνα περισσεύῃ: Si el crecimiento de la caridad vuelve al conocimiento de Dios y de Cristo más penetrante y el sentido moral más delicado y agudo, es para llegar[24] literalmente a "poner a prueba las cosas que difieren". La expresión es enigmática, porque la mismo que δογιμάζειν τα διαφερόντα tienen acepciones muy variadas; pero, para un discípulo de San Pablo, evoca una noción moral fundamental y precisa. Si el verbo δοκιμάζω, en efecto, tiene el sentido de probar (2 Cor 8,8) y de aprobar (Rom 14,22), tiene, sobre todo, el de examinar, dedicarse a una investigación o comprobar, con el fin de apreciar y juzgar, y, finalmente, retener lo que es válido[25]. La δοκιμασία es el examen o la prueba por la que se verifica la calidad de una moneda o las aptitudes de un candidato a un cargo[26]. Se está, pues,

---

est scientia sanctorum, de qua dicitur *Sap.* 10,10. Et *quantum ad operabilia,* et sic dicit: "Et in omni sensu" qui est vis cognoscitiva circa exteriora objecta. Et proprium ejus est ut statim judicet de proprio sensibili recte. Et ideo hoc nomen translatum est ad interius judicium rationis; unde sensati dicuntur qui habent rectum judicium circa agibilia... Sed hic sensus debet esse non tantum considerativus, sed etiam discretivus inter bonum et malum, et inter bonum et melius. Unde subdit: "ut probetis"... "Nota quod caritas perficit sensum ut probet bona; sed perfecta caritas ut probet meliora".

23. La precisión πάσῃ hace alusión a estos detalles de la vida o a estas acciones en apariencia indiferentes, sobre las cuales el "conocimiento" no da ninguna regla precisa, pero en las que el corazón amante siente instintivamente la elección que debe realizar.

24. Sobre el matiz final de εἰς τὸ con el infinitivo cf. *Rom* 1,11; 3,26; 8,29; C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux,* Paris, 1952, pp. 368-9.

25. I *Tes* 5,21: "Probadlo todo y quedaos con lo bueno"; I *cor* 11,28: "Examínese, pues, el hombre a sí mismo" (examine su conciencia antes de participar en la eucaristía); *Gal* 6,4: "Que cada uno examine sus obras"; 2 *Cor* 13,5: "Examinaos a vosotros mismos (πειράζετε), experimentaos (δοκιμάζετε)"; 8,22; I *Jn* 4,1.

26. Cf. I *Cor* 3,13; 9,19; 16,3; 2 *Cor* 10,18; 13,3; I *Tim* 3,10; *Hebr* 3,9; Sant 1,12. "El término δοκιμασία, en derecho público, tiene un cierto número de aplicaciones que hacen alusión todas a la idea de un control ejercido por una cierta jurisdicción (consejo o tribunales, según los casos) y versando sobre los títulos del "examinado"

en derecho de ver en δοκιμάζειν la deliberación y el juicio propio de la virtud de la prudencia. El interés de este texto es el de arbitrar al ἀγάπη este oficio de discernimiento, de apreciación y de elección. Sin duda la caridad ejerce este papel por mediación de la ἐπίγνωσις y de la αἴσθησις, pero San Pablo declara que es el amor el que enriquece al cristiano de las mejores luces sobre Dios[27] y aviva su sensibilidad religiosa y moral. Es una gran etapa superada en la elaboración de la ética y de la nueva alianza, fundada totalmente sobre el *agape* a Dios y al prójimo. Objetivamente, la Ley y los Profetas dependían de este doble precepto. Pero es ahora cuando el cristiano no solamente se ajusta a esta exigencia del amor —su única regla ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ (Ef 4,15)—, sino que se decide subjetivamente a obrar y a conducirse prácticamente bajo la luz y la moción de la caridad. Es el *agape* quien inspira, orienta sus facultades morales, de manera que le proporciona los criterios del bien y del mal.

Al menos es así como Teodoreto y Teofilacto han comprendido τὰ διαφέροντα τί δεῖ πρᾶξαι καὶ τί δει μὴ πρᾶξαι. En verdad, los cuatro sentidos de διαφέρω están atestiguados en el Nuevo Testamento: ser distinto, diferente (1 Cor 15,41; Gál 4,1), sobrepasar (Mt 6,26; 12,12), difundirse (Mc 11,16; Act 13,49), tener importancia (Gál 2,6). No es fácil escoger, pero el participio presente neutro διαφέροντα es un término corriente de la filosofía griega y helenística[28];

---

para la habilitación —trátese de un cargo, de un derecho, de un socorro... En sentido más estricto y siguiendo su utilización más frecuente, concierne al examen de los futuros miembros del consejo o de los futuros magistrados designados por suerte o por elección: la δοκιμασία es la condición necesaria para su entrada en el cargo" (L. GERNET, *Lysias. Discours*, Paris, 1955, II, p. 3. Cf. *ibid.* p. 288, el índice de los empleos de δοκιμάζειν, δοκιμασία).

27. En el lenguaje aristotélico, se diría que el ἀγάπη proporciona a la sindéresis los grandes principios religiosos de moralidad.

28. Protarco encuentra una "gran diferencia" en los placeres que aporta la desmesura o la templanza (PLATÓN, *Filebo*, 45*d*). "En el caso de un testamento, cómo reconocer la mentira, si no hay contradicción palpable —εἰ μὴ πάνυ μεγάλα τὰ διαφέροντα εἴη— puesto que se testimonia contra un muerto" (ISEO, *Sucesión de Nicóstratos*, IV, 12); TUCÍDIDES, I, 70; VI, 92,5; *Inscripciones de Priene*, 247,4: διαφέροντα τῇ πρὸς τὸν δῆμον εὐνοίᾳ; *P. Oxy*, IX. 1204, 11: ὧν τὸ διαφέρον μέρος καὶ τῶν ἀπορἀσεων οὕτως ἔχει (= la parte esen-

y "discernir las diferencias" —en el orden moral— no es más que apreciar los valores receptivos, escoger entre el bien y el mal[29]. Se podría muy bien esperar la actividad de αἴσθησις y de su δοκιμασία: el cristiano somete sus acciones o sus asuntos a un examen crítico, aprueba los que son buenos y que importa realizar, rechaza los otros[30].

Los paganos no teniendo ἐπίγνωσις de Dios, eran capaces de discernir lo que conviene (Rom 1,28); la gloria de Israel, al contrario, era conocer la voluntad divina y saber lo que importaba hacer[31]. Para todo creyente, la regla es el cumplir la voluntad de su Señor δοκιμάζοντες τι ἐστιν εὐάρετον τῷ κυριῳ (Ef 5,10). Pero, para un judío, era la Ley la que determinaba sus elecciones; para un discípulo de Cristo, es el ἀγάπη! Esto puede entenderse de dos maneras: Los diez mandamientos mosaicos los ha sustituido el Señor por el precepto de amar a Dios y al prójimo; cualquier acción será buena cuando se conforme a esta "regla" objetiva; pero el pensamiento del Apóstol es que el cristiano aprecie la conducta a seguir y la impere en fun-

---

cial, principal); *P. Fouad,* LXXVIII, 9 "διαφέροντός μοι = es importante para mí"; *P. Théad.* XV, 17: "Syrion se halla en una misión esencial para los intereses del fisco". Cf. los numerosos empleos citados por Fr. PREISIGKE, *Wörterbuch,* col. 367-8.

29. Siguiendo a la Vulgata (*ut probetis potiora.* El Ambrosiaster ha traducido: *ut probetis quae sunt utilia*), ciertos comentaristas entienden aquí que el cristiano elige las cosas excelentes, las que le elevan, lo más perfecto (Bengel, Estius, Meyer, J. B. Lighfoot, Ch. Bruston, *De quelques passages obscurs de l'Epître aux Philippiens,* en *Revue de Théologie* 1909, pp. 196-9; A. Médebielle). Cf. *P. Oxy,* VII, 1061,12: "διαφέρετε γὰρ τοῦ Πτολεμαίου ἐμπειρία, sois superior a Tolomeo en experiencia" (22 a.J.C.); X, 1348; *P. Ryl.* IV, 624, 15, τοῦτο γὰρ μάλιστα πρῶτον καὶ πάντων διαφέρον ἡγούμεθα εἶναι ἔργον, estimamos que es éste el primero de los deberes y el que sobrepasa a todos los demás".

30. Si el verbo διαφέρω tiene a menudo el sentido de elegir (cf. HERÓDOTO, VI, 138: "διαφέροντες = los votantes"; EURÍPIDES, *Or.* 49; TUCÍDIDES, IV, 74), el participio de διαφέροντα tiene el de dependencia (*P. Strab.* XXVI, 5; *P. Lond,* III, 940, 23; *B.G.U.,* IV, 1062, 21); Τὰ διαφέροντα σοι = tus asuntos, cf. *P. R. Harris,* LXIV, 23; *P. Karanis,* 486,5,20; *P. Tebt,* I, 27,6; *P. Théad.* VIII, 64; *P. Giéss.* LXVII, 7; *P. Michael,* XXXVII, 7: τοὺς διαφέροντάς σοι = lo que te es debido; XL, 47.

31. Roma 2,18, δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα; cf. 12,2, εἰς τὸ δοκιμάζειν... τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον; Baruch, 4,4: "Somos felices, oh Israel, porque lo que place a Dios nos ha sido revelado"; Sab 9,10: "lo que conozco es lo que te agrada".

ción de su propia caridad. Esta tiene una luz propia, más precisamente, un sentido religioso y moral que discierne lo que es favorable a sus fines o se aparta de ellos. No se trata tanto de ser justo, tener fortaleza, de ser sobrio, como de amar, de saber lo que es agradable o favorable al objeto de esta caridad: Dios y el prójimo. Se supone, por consiguiente, que en muchos momentos de la vida, no es siempre posible determinar el valor exacto de la acción concreta en función de los grandes principios de la moralidad [32]. Todo acto particular es original y nuevo. Para apreciar su cualidad es necesario, sin duda, realizar un juicio reflexivo, pero también es necesario ahi un instinto, una especie de inspiración del corazón que adivine y alcance las intenciones divinas. Lo que los modernos llaman "la ética de la situación" viene del *agape*. Este aporta la lucidez del conocimiento y el sentido moral propiamente cristiano, que discierne el valor de las cosas en función del amor. Será retenido lo que está conforme con las exigencias de la caridad; rechazado lo que que no está de acuerdo con el amor. Sólo el ἀγάπη infundido por Dios puede poseer un tacto tan seguro en la apreciación y decisión. En este sentido se puede decir "δοκιμάζειν es la llave de toda la moral neotestamentaria" [33].

---

32. Según las apariencias, dos condiciones pueden no ser desemejantes en nada (Epicteto, I, 5,6; cf. II, 19,6); incluso entre objetos parecidos puede haber diferencias (Filodemo de Gadara, Περὶ Σημείων, XX, 23; cf. XXI, 4-6, XXIII, 8; XXVII, 34). Un caso típico de esta discriminación por la cual el ἀγάπη aprecia de otro modo distinto que la γνῶσις es el de la manducación de los idolotitos (*I Cor* 8; 10,19-33); podría citarse también *Gal* 5,6: la fe viva sabe que circuncisión y prepucio no valen nada.

33. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 164. Resulta extraño que existan interpretaciones tan diversas respecto del mismo versículo. P. Bonnard las resume así: "La expresión significa que los Filipenses deben distinguir bien entre la herejía y la enseñanza apostólica como para rechazar aquélla (así, la mayor parte de los Padres griegos), o bien que entregan su efecto a gentes que no eran dignos de ello (Biblia del Centenario), o que concedían demasiada importancia a los embrollos de palabras o de personas que pecaban por indecisión (Calvino, Dibelius, K. Barth) o que se vinculaban a los aspectos fundamentales del evangelio, y debían ante todo aplicarse a vivirlos en el amor (Lohmeyer), o que su afecto hacia Pablo podía aún ganar en clarividencia? Parece definitivo que aquí

El final del v. 10 confirma la importancia de la αἴσθησις del amor en la moral neotestamentaria. Si el creyente sigue esta guía o esta inspiración del ἀγάπη, es puro e irreprochable. La santidad requerida para presentarse ante Dios (1 Tes 5,23; Ef 1,4) no es la del Antiguo Testamento, resultante de una consagración religiosa y de una fidelidad a la Ley; más bien es definida por su espíritu y su manantial profundo, ἐν ἀγάπῃ. El cristiano se encuentra sin mancha ni reproche[34] desde que obra por amor a Dios y del prójimo. No hay más virtud que la que el *agape* suscita y anima. La doble notación εἰλικρινής-ἀπρόσκοπος puede ser considerada como evocando el aspecto positivo y negativo de la perfección moral, pero mejor como una expresión redundante, poseyendo el valor de superlativo: absolutamente irreprochable y caminando recto[35].

Esta inocencia perfecta es requerida y toma todo su valor en función de la perspectiva: εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, es decir, de la comparecencia ante el tribunal de Cristo[36]. La fórmula ἵνα... εἰς acentúa fuertemente la perspectiva escatológica que domina el crecimiento de la caridad. Esta desempeña su papel de discernimiento moral durante la

---

se trata de cuestiones morales y no de doctrinales (con B. Weiss)" (p. 19).

34. εἰλιγρινής *hapax* paulino (cf. II *Pe* 3,1; εἰλικρίνεια I *Cor* 5,8; II *Cor* 1,12; 2,17) resulta igualmente raro en el griego profano. Cf. PLATÓN, *Fedón* 66*a;* carta del rey Eumeno a los jonios, Πρὸς ἡμᾶς ἐκτενεστάτην τε καὶ εἰλικρινῆ τὴν εὔνοιαν (DITTENBERGER, *Or.* II 763,40). FILÓN, *De leg alleg.* El hombre creado por Dios es de una naturaleza muy pura, καθαρωτέρας καὶ εἰλικρινεστέρας τετυχηκὼς συσκαθαρὰν διάθεσιν. El adjetivo ἀπρόσκοπος no es transitivo como en I *Cor* 10,32 (Meyer, Vicent), sino intransitivo como en *He* 24,16, donde califica a la συνείδησις juzgada por Dios; cf. *Carta de Aristeo,* 210; carta de Eutiquido a su hermano Helidoro: Ἐχάρην... ὡς υγιαίνεις καὶ ἀπρόσκοπος γέγονας (Bilabel, *Sammelbruch,* 6297).

35. El valor negativo de ἀπόσκοπος "que no falsea" se atenúa en beneficio de la idea sobreentendida: la vida moral es una marcha περιπατεῖν ἐν ἀγάπῃ (*Ef* 5,2); ahora bien la ruta puede esconder algunas trampas; la falta de atención y de precaución puede ocasionar caídas, ἐν ὁδῷ ἀπροσκόπῳ (*Eclo* 32,21). El hijo de Sirac exhortaba a no hacer nada sin antes haber deliberado (ἄνευ βουλῆς, v. 19). Es probable que el Apóstol se refiera a esta prudencia que es la de la αἴσθησις, examinando y sopesando todas las coyunturas de la acción.

36. *Filp* 1,6; 2,16; *Ef* 4,30; II *Tim* 1,12.

vida terrestre; a ella le pertenece establecer una jerarquía de valores, apreciar y retener, como propiedad suya, lo que tiene relación con el amor de Dios y del prójimo. Mediante ella, el cristiano vive como verdadero discípulo del Salvador; su conducta está en armonía con su fe. De ahí que no haya nada que temer en el juicio final[37]. Gracias a la αἴσθησις de la caridad, irreprochable, no será condenado. Es el ἀγάπη quien salva.

Sería impensable que San Pablo limite la fecundidad de la caridad desbordante a una garantía de inocencia, y aun hasta de inmunidad. También el v. 11 —que confirma que εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοπος no debían entenderse en una acepción puramente negativa[38]— añade que una vida moral llevada bajo la inspiración y la acción del *agape* produce una plenitud de bienes, la auténtica perfección. Esta está expresada por una locución paleotestamentaria: "un fruto de justicia"[39]. Se trata de las buenas obras y virtudes nacidas de la rectitud interior, de la intención de amor que da valor a todo[40]. Este fruto, que es la misma vida cristiana, está sobreabundante y definitivamente adquirido[41]. Pero el fariseo convertido no puede escribir "justicia", en el sentido de obra del hombre válida delante de Dios, sin hacer la corrección cristiana y prevenir de un error: Es Cristo quien hace madurar y le da su calidad a este fruto[42]. No es más que El como se puede obtener una plenitud sobrenatural (Col 2,10).

---

37. I *Jn* 4,18; *Judas*, 24,25.

38. Las dos proposiciones están estrechamente vinculadas: ἵνα ἦτε... πεπληρωμένοι.

39. Cf. *Is* 32,17; *Am* 6,12; *Prov* 11,30; *Heb* 12,11; *Sant* 3,18 (cf. R. M. Díaz Carbonell, *Nota a Sant* III, 18 en XXXV Congreso Eucarístico Internacional, Barcelona, 1953, I, pp. 508-511). Καρπός es frecuente en el sentido religioso y moral; *Prov* 13,2; *Rom* 1,13; 15,28; *Filp* 1,22; 4,17, etc.

40. δικαιοσύνης no es un genitivo de aposición de cualidad, que tenga valor de adjetivo: el fruto que consiste en la justicia: sino el fruto que produce la justicia, *Gal* 5,22; *Efes* 5,9.

41. San Pablo tiene preferencia por el participio perfecto pasivo πεπληρομένοι; cf. *Rom* 15,13-14; II *Cor* 7,4; relaciónense con *Ef* 3,19; *Col* 1,9.

42. "Per Christum, quia omnia, quae facimus, sunt bona per ipsum" (Santo Tomás), cf. *Jn* 14,4-5,16.

Finalmente, oración del Apóstol, crecimiento de la caridad, conocimiento profundizado de Dios, sentido moral bien ejercido, prudencia activa y avisada, inocencia y belleza de la vida cristiana, desembocan en la gloria y alabanza de Dios, autor de la salvación, de la perfección y de todo don (cf. 2,11), δόξα hay que tomarla en un sentido técnico de manifestación —vista y alabada— de los atributos divinos, sobre todo del poder y del amor [43]. La fuerza y el crecimiento de la gracia otorgada a los discípulos de Cristo son destinadas especialmente a poner en luz esta bondad y generosidad divinas [44] y, por consiguiente, glorifican a Dios (Jn 15,8), puesto que el árbol se conoce por sus frutos (cf. Mt 5,16). Si ἔπαινος no es una simple redundancia [45] o una cláusula de estilo [46], traduce el agradecimiento del hombre por los beneficios divinos [47]. Así, pues, la caridad, rica en inteligencia y en frutos de justicia, redunda (εἰς) en alabanza a Dios. No se puede menos de admirar la homogoneidad de pensamiento de estos tres versículos, a pesar de la multiplicidad de los incidentes y los aspectos múltiples de la vida cristiana que han sido señalados. En suma, la abundancia de la caridad obtenida de Dios lleva a glorificar a Dios. Se sabe que la aclamación

---

43. *Rom* 5,2; 6,4; 9,23; 11,36; cf. en último lugar L.-H. Brockington, *The Septuagintal Background to the New Testament Use of* ΔΟΣΑ, en D. E. Nineham, *Studies in the Gospels*, Oxford, 1955, pp. 1-8.

44. II *Cor* 4,15; *Efes* 1,12; 3,16; *Col* 1,11. Es un axioma de la moral revelada: "Dios todo lo ha hecho por sí mismo" (Prov 16,4), a la que la Sinagoga ha permanecido fiel: "Que nadie utilice su rostro, sus manos, sus pies, si no es para la gloria de su Creador" (*Tosephta Berach.* IV, 1). San Pablo lo recuerda en muchas ocasiones (*Rom* 14,6ss.; I *Cor* 1,29; 6,20). Pero, elaborando una moral del *ágape*, no podía por menos de atribuir a éste la prosecución y la realización de este fin: el honor y la gloria de Dios o "la santificación del Nombre" divino.

45. Cf. *Inscripciones de Prieno* CIX, 9 (principios del s. Iº) μεγίστου τέτευχεν ἐπαίνου καὶ δόξης; LIII, 15 ἀξίως ἐπαίνου καὶ τιμῶν.

46. Cf. las fórmulas litúrgicas I *Cron* 16,27; *Sal* 22,26; 25,28; *Sab* 15,19.

47. *Efes* 1,16, εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ; vv. 12,14; I *Pe* 1,7, εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν, 2,14.

y el honor son propios del ἀγάπᾶν [48]. Esta adoración y esta alabanza cultual, son el resultado de una vida moral perfecta conducida bajo el juicio y la inspiración del amor; se concibe qué estimulante puede ser para los cristianos que su ἀγάπη, puesto en otra de esta suerte, conduzca a glorificar al Dios que adoran.

XLV. *La caridad inspira al predicador*. Flp 1,16: "Οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης... τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν. [15] Hay quienes predican a Cristo por espíritu de envidia y competencia; otros lo hacen con buena intención; [16] unos por caridad, sabiendo que estoy puesto para la defensa del Evangelio; [17] otros por competencia anuncian a Cristo, no con santa intención, pensando añadir a mis cadenas. [18] Pero ¿qué importa? De cualquier manera, sea hipócrita, sea sinceramente, que Cristo sea anunciado, yo me alegro de ello y me alegraré".

San Pablo anuncia a los filipenses el doble aspecto inesperado de su cautividad romana (1,12-18); ésta se torna en beneficio y progreso del Evangelio; pues, por una parte, la inocencia personal de Pablo ha sido reconocida (v. 13); por otra, su encarcelamiento ha reavivado el celo y el ardor de numerosos fieles, que se envalentonan y predican sin temor la palabra de Dios (v. 14). Sin embargo, entre estos πλείονες, el Apóstol distingue dos grupos [1]: una parte de los predicadores está animada de buenas intenciones, la otra de malas.

Los comentadores tratan de identificar a estos últimos. No se trata, ciertamente, de paganos que se ponen a dar

48. *Prolegómenos*, pp. 67-68; 80,93-94. En la medida en que el crecimiento en la caridad produce un fruto de justicia por el que Dios es glorificado, se puede comprender que el *ágape* versa sobre la honra de Dios. La voluntad amante del cristiano toma como motivo de inspiración esta gloria divina y provoca los actos más propios para procurarla; toda la moralidad viene a ser reverencia y homenaje a Dios; una "justicia", puesto que se consagra a Dios aquello mismo que se tiene y que es de El: el ser y la vida.

1. v. 15: τινὲς μέν... τινὲς δέ: vv. 16-17, οἱ μέν... οἱ δέ.

publicidad a la religión de Pablo, para atraerle disgustos por parte de las autoridades romanas (Crisóstomo); ni de cristiano heréticos, judaizantes (3,2), llegados de Jerusalén y que aprovecharían la ocasión del encarcelamiento del Apóstol para hacer prevalecer sus ideas [2]; sino de miembros de la comunidad romana, "hermanos" [3] que exponen correctamente el Evangelio, aunque sus móviles no sean casi confesables. ¿Por qué?

En lugar de buscar las explicaciones más alejadas, y a veces muy abstractas, lo mejor es preguntar al texto y a las circuntancias concretas de la cautividad del Apóstol la razón de esta división entre los predicadores espontáneos. La clave del pasaje parece estar dada por el v. 13: "en el pretorio y fuera de él es notorio cómo llevo mis cadenas por Cristo", continuando por el v. 16: "éstos, inspirados por la caridad, sabiendo que estoy puesto para la defensa del Evangelio". El acento recae sobre τοὺς δεσμούς ἐν Χριστῷ y εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου; invita a realizar lo que representa la cautividad del Apóstol [4]. Llegado a Roma bajo estrecha guardia, fue encarcelado por la autoridad oficial, encadenado, tratado como un malhechor de derecho común (cf. 2 Tes 2,9). ¿Es inocente? ¿Es culpable? ¿Su causa es pura? Todos los cristianos experimentan la humillación de su condición y se interrogan sobre su caso: ¿no ha profanado el templo de Jerusalén (Act 21,28), provocando sediciones (24,5)? "Que ninguno padezca por homicida, o por ladrón, o por malhechor, o por entrometido; mas si por cristiano padece, no se avergüence" (1 Pe 4,15-16). Todo está en saber si Pablo sufre como apóstol de Cristo, o si los cargos aducidos contra él están

---

2. Agustín, Calvino, Bengel, Lighfoot, H. C. G. Moule, Lohmeyer —para este último los judaizantes llegan a Cesarea cuando el Apóstol ha sido hecho prisionero y redacta su carta—. Cf. S. Giet, *Le témoignage de Clément de Rome sur la causa des persecutions romaines* en *Revue de Sciences religieuses*, 1955, pp. 333-345.

3. v. 14: τοὺς πλείονας τῶν ἀδελγῶν εν Κυριῳ.

4. Esto es precisamente lo que ha comprendido perfectamente bien J. Munck, *Pauluus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954, pp.317-318.

fundados[5]. En este debate, la amplitud de la proclamación del v. 13 cobra toda su significación: a los ojos de todos los testigos imparciales, extraños a la Iglesia, ha llegado a ser manifiesto (φανεροὺς γενέσθαι) que, si Pablo ha sido encarcelado, es únicamente en razón de apostolado misionero, como ministro del Evangelio.

Pero en el seno mismo de la comunidad romana esta manifestación de la verdad no es recibida con el mismo candor, y parece que se guarda una postura mucho más reticente acerca de la persona de Pablo. No solamente los espíritus están en efervescencia, sino que las pasiones se desencadenan. Pablo, genio, innovador, dotado de una vocación de excepción, es el hombre más discutido de la primitiva Iglesia; sus amigos son tan ardientes como sus adversarios resueltos; éstos y aquéllos son los que, en las coyunturas dichas, se agrupan en dos clases y manifiestan sus entimientos divergentes. Repetimos que no se trata de ninguna manera de cuestiones doctrinales, sino de derecho y de hecho, que vienen viciadas por rivalidades entre personas de prestigio[6]. El Apóstol caracteriza la predicación de una parte de los hermanos como inspirada διὰ φθόνον καὶ εριν; después ἐξ εριθείας; y, en fin, οὐχ ἁγνῶς y προφάσει. Después de L. Sanders[7] y O. Cullmann[8], se ha establecido que la acumulación de estos términos, cua-

---

5. Este problema debe ser situado en el contexto del odio llevado contra Pablo, cuando su arresto en Filipos (*He* 16,21-24) y las declaraciones de inocencia por los fariseos (*He* 23,9) Festus et Agripa (25,25; 26,32): el "proceso del Apóstol y de su Evangelio es siempre ascendente. En Roma adquiere una graevdad especial, por el hecho de la proximidad y de la dureza de las intervenciones imperiales. La expulsión de los judíos por Claudio no es tan antigua... Si Pablo es condenado ¿la comunidad romana no sufrirá las consecuencias? Es en todo caso un representante muy significativo de la Iglesia para que la suerte de ésta no esté ligada de alguna manera a la suya, y se comprenda que los cristianos se dividan respecto de las probabilidades de absolución, y la oportunidad de su defensa.

6. *Filip* 4,2-3; cf. 2,1-3; I *Cor* 3,3-4. Según E. Trocmé (*Le "Livre des Actes" et l'Histoire,* Paris 1957, pp. 54-56) Lucas habría compuesto los Hechos como una apología del Apóstol, para responder a los ataques de que éste era objeto en el seno mismo de la Iglesia.

7. L. Sanders, *L'Hellenisme de Saint Clément de Rome et le paulinisme,* Lovaina, 1943, p. 2ss.

8. O. Cullmann, *Saint Pierre, Disciple, Apôtre, Martyr,* Neuchâtel-Paris, 1952, pp. 86ss.

lesquiera que sean sus matices respectivos, designa las diferentes formas de la envidia, un conjunto de sentimientos malévolos, incluso el odio[9]. En la Biblia, en efecto, φθονος es asociada tanto a ζῆλος (1 Mac 8,16; cf. *Testament Sim.* 4,5); ἔρις (1 Tim 6,4) y αἵρεσις[10], como a κακία[11] ó κακοήθεια[12], es decir, la malicia y la disposición o la voluntad de hacer el mal. Se trata, pues, de un sentimiento próximo al odio[13], como resulta de Sant 2,24, donde la muerte es introducida en el mundo por la maldad del diablo, y de Mt 27,18; Mc 15,10: Pilato sabía que se le había entregado a Jesús διὰ φθόνον. Es la malicia o el odio de los sanedritas

---

9. Esta redundancia φθόνος, ζῆλος, ἔρις es un lugar común de la diatriba helenística. DEMÓCRITO DE ABDERA (*Frag.* 191) califica la envidia y los celos de los demonios malditos (Compárese *P. Masp.* 153,11). HERODIANO (*Ab. ex d. Marci, III*, 2,7), señala que el anuncio de una victoria provocó sublevaciones, en razón de "los celos y de las querellas entre los unos y los otros, del odio y de la división entre los compatriotas". STOBEO ha reunido 59 sentencias Περὶ φθονου (III, 38 pp. 708-721); cf. *Cart. de Aristeo*, 224. Toda la historia de José en *Testamento de Simeón* (cf. concretamente 4,7: ἀγαπήσατε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ καὶ ἀποστήσεται ἀφ' ὑμῶν τὸ πνεῦμα τοῦ φθόνου); FILÓN, *De vit. Mos.*, I, 2; *De spec. leg.*, III, 3: "el mal cruel de los males es la envidia que detesta el bien, ὁ μισόκαλος φθόνος"; PLUTARCO, *De prof. virt.*, 14. El tratado *De envidia y odio* subraya las afinidades entre μῖσος y φθόνος... En Plutarco la palabra se emplea con más frecuencia respecto de las rivalidades políticas: los envidiosos obstaculizan el avance o el éxito de un candidato (*Licurgo*, III, 8), conspiran contra el príncipe (ibid., VII, 3), suscitan discordias en la ciudad (VIII, 3) se oponen a la autoridad (*Numa* II, 10; XX, 7; XXII, 9). Cf. *Testamento Salomón*, XVIII, 38, φρόνους... καὶ μάχας.

10. *Gal* 5,21. Inspirándose sin duda en las *Definiciones* del Ps. PLATÓN: Φθόνος; λύτη ἐπὶ φίλων ἀγαθοῖς ἢ οὖσιν ἢ γεγενημένοις (416b) o en Diógenes Laercio: λύτη επ' ἀλλοτρίοις αγαθοῖς (VII, 63,111), el P. Lagrange comenta: "la envidia comprende el odio hacia el vecino a quien se quería ver privado de su bien; es pues un vicio muy grave contra la caridad" (*in h.v.*). El texto recibido añade: φόνοι a φθόνοι.

11. *Tit* 3,1; *IPe* 2,1; *Testamento Benjamín*, VIII, 1.

12. *Rom* 1,29 (catálogo de vicios, como *Gal* 5,21); cf. Fl. JOSEFO (*C. Ap.* I, 222) relacionando las calumnias con el saludo de los judíos: "se vinculan, sobre todo, a los personajes más célebres, los unos por envidia y malevolencia (τινὲς μὲν διὰ φθόνον καὶ κακοήθειαν), otros pensando que este lenguaje nuevo les hará memorables... Pero los espíritus sensatos condenan su gran mezquindad, πολλην αὐτῶν μοχθηφίαν".

13. *Tit* 3,3 asocia ἐν κακίᾳ καὶ φθόνῳ διάγοντες a μισοῦντες αλλήλους. Sobre este texto oscuro de Santiago 4,5 léase el excelente artículo de H. COPPIETERS en R.B. 1915, pp. 35-38.

la que ha entregado al Mesías a las autoridades paganas. Esta acepción está confirmada por los papiros. En las peticiones al estratega y al jefe de policía, o en los procesos verbales de audiencia, φθόνος evoca siempre la malevolencia, la envidia y el odio [14], y se explican por esta malicia las discusiones y las disputas sobre los que poden la decisión del juez. De donde la asociación de Flp 1,16: διὰ φφθόνον καὶ ἔριν [15]; lo que deja entender que rivalidad y querella provienen de la envidia odiosa.

Este espíritu de discordia parece haber sido una llaga de las comunidades primitivas [16]. En todo caso, Clemente de Roma siempre atribuirá a las empresas de la envidia y del odio las peores pruebas soportadas por el atleta Pablo, διὰ ζῆλον καὶ ἔριν Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν [17]. De

---

14. *P. Ryl*, II, 144,21 (38 de nuestra era): "ἔπι δὲ καὶ ἐτλμησεν πθόνους (l. φθόνους) μοι ἐπαγαγεῖν αἰτίας τοῦ μὴ ὄντος. Y lo que es más, él tiene la audacia de lanzar contra mí mezquinas acusaciones, sin fundamento". Solamente por odio, Caeremón ha acusado a Dionisia, ἐπὶ φθόνῳ δὲ μόνον λοιδορούμενος (*P. Oxy*. II, 237, col. VI, 21; cf. II, 533, 14: ἵνα μὴ ἔχωμεν στομάχους μηδὲ φθόνον); "no ha sido cogida nada. Nos acusan por envidia, οὐδεν βεβάστακται, οὗτοι φθόνῳ περὶ κληιδίου καταγορεύουσιν" (*P. Thead* XIV, 34; cf. *P. Bour*. XX, 28; *P. Karan*. 423-424,13, φθώνω περικλῖσαι).

15. Cf. la inscripción de Deir el Meyas, 9,10: καὶ ἔριζε καὶ μὴ φθόνει ,citada por E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Gotinga, 1926, p. 34, y otros textos análogos, p. 34-35. Sobre φθόνος, potencia demoníaca, malmiramiento, suerte echada sobre una persona para perjudicarla, cf. J. C. G. ANDERSON, FR. CUMONT, H. GREGOIRE, *Studia Pontica*, Bruselas, 1910, III, 1.°, n.° 123; P. PERDRIZET, *Negotium perambulans in tenebris*, Strasburgo, 1922, p. 27; A. J. FESTUGIÈRE, *Un opuscule hérmetique sur la Pivoine* en *Vivre et Penser*, 1942, p. 257, n. 47; *Supplementum Epigraphicum Graecum*, IX, 818; R. N. FREY, J. F. GILLIAM, H. INGHOLT, C. B. WELLES, *Inscriptions from Dura-Europos*, en *Yale Classical Studies*, 1955, XIV, p. 153. La envidia que se ceba sobre la gloria y los éxitos brillantes, es mencionada a menudo en los Epigramas funerarios (cf. L. ROBERT, *Hellenica*, Paris, 1948, IV, pp. 10, 81) incluso cristianos: "estando presente la Cruz, la malevolencia no tiene ya ningún poder οὐδὲν ἰσχύει ὁ φθόνος"); L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1955, IC 1909; cf. 1599).

16. ἔρις cf. Rom 13,13; I Cor 1,11; 3,12; II Cor 12,20; Gal 5,20; I Tim 6,4; Tit 3,9. Compárese la obra nefasta del hombre de la falsedad en el *Documento de Damasco*, I, 14ss.

17. *Ad. Cor* 5,5 (cf. A. FRIDRISCHSEN, *Propter invidiam. Note sur I Clém*. V en *Erano Rudbergiano*, XIV, 1946, pp. 161-174). ¿Es preciso interrpetar también en este sentido TÁCITO, *An*. XV, 44?: "¿Se convenció (de cristianismo) a los primeros arrestados que confesa-

lo que se harán eco los *Hechos de Pablo*, según los cuales, el profeta Cleobio había anunciado, a propósito del Apóstol, que debería enseñar mucho "sembrando la palabra, de suerte que se le tendrá envidia, y que saldrá de este mundo, ζηλωέντα, ἐξελθεῖν" (4,22). Comprendemos, pues, que la discordia y la envidia —bajo su forma más amplia— reinan en la comunidad romana y que, con ocasión de la cautividad de Pablo, estimulan a toda una categoría de hermanos a darse a la predicación. Es aquí donde es necesario referirse a la definición de φθόνος de Aristóteles: "es la pena que experimentamos ante el éxito de nuestros iguales —no en atención o nuestro interés personal, sino solamente a causa de ellos"—, y los ambiciosos y pequeños de espíritu son los más inclinados a experimentar esta pasión; en fin, ésta no puede nacer más que ante rivales (πρὸς τοὺς εἀρημένους), que tienen las mismas aspiraciones que nosotros y cuyos éxitos constituyen un reproche para nuestras deficiencias [18]. Se imaginará, por consiguiente, a los adversarios personales del Apóstol como cristianos ambiciosos, predicadores de segunda categoría, envidiosos del prestigio y de la influencia de Pablo [19]. Aprovechan su encarcelamiento para inmiscuirse en el campo de su apostolado (cf. 2 Cor 10,12-18), suplantarle en el espíritu y en el corazón de los fieles, arruinar su autoridad y su crédito y, bien entendido, valorarse ellos mismos y hacer valer sus talentos. Es muy probable que en este apostolado —que es más una propaganda que un ministerio sagrado— se distingan particularmente los cristianos de origen judío, los gnósticos-místicos, los "petrinos" quizá (1 Cor 1,12)... En una palabra, todos estos fieles cuya

---

ban, después, según su indicación —*deinde indico eorum*— a una gran muchedumbre?"

18. *Ret* II, 10, 1383*b*, 23. Aristóteles hace de φθονεῖν "un acto reprensible que cometen las gentes sin honor" (*ibid.* 11, 1388*a* 35). Según Platón el efecto de la envidia (φθόνος) es "percibir los males de sus amigos, y, en lugar de sentir pena, regozijarse" (*Filebo*, 49*c,d*).

19. Se piensa inexorablemente en Platón, estigmatizando "esta disposición ambiciosa del alma, que engendra la envidia (φθόνος), dura compañera sobre todo para aquél en quien ella habita y, en segundo lugar, para los hombres más distinguidos de la ciudad" (*Leyes*, IX, 870*c*).

mentalidad y espiritualidad son extrañas a las de Pablo y que es aprovechan de su aislamiento y de su impotencia para afirmarse, toman una especie de revancha y casi ni disimulan que obran por resentimiento[20].

En todo caso, si predican es ἐξ ἐριθείας (v. 17), por espíritu de intriga y de oposición (Vulg. *ex contentione*); εριθεία, en efecto, se encuentra en dos catálogos de vicios y guarda el mismo lugar en la secuencia: ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι (cismas, Gál 5,20); en lugar de este último término, 2 Cor 12,20 pone los malos propósitos (καταλαλιαί). Sant 3,14-16 lo asocia al celo amargo y le hace producir desorden o anarquía (ἀκαταστασία), mientras que Filp 2,3 lo aproxima a la vanagloria (γενοδοθῖα). Se trata siempre de un espíritu partidario que se pone en evidencia para hacer prevalecer su punto de vista, agresivo o insidioso, trastorna la paz, suscita redencillas y conflicto[21]. El Apóstol apunta, pues, a los revoltosos. Estos

20. Lysias, para quien διὰ φθόνον es sinónimo de διά πονηρίαν, denuncia "al hombre que tiene envidia hacia a aquellos de quien los demás tienen piedad; ¡de qué mezquindad aparece entonces culpable!" (*Para el Inválido*, XXIV, 2).

21. *Rom* 2,8 τοῖς δὲ ἐξ εριθείας; M. J. Lagrange traduce "a las gentes de curia", y justifica este sentido en el comentario. Sin embargo, εριθεία (siete veces en el N.T. e ignorado por los papiros) no deriva de ἔρις "querella disputa", sino del verbo ἐριθεύω cuyo primer sentido es "trabajar a salario"; de ahí ἔριθος "el mercenario, el asalariado", empleado especialmente de los hiladores y tejedores (*P. Hib.* I, 121,34; cf. *Tob* II, 11; Heliodoro, *Etiop.* I, 5); la etimología popular hace derivar este nombre de ἔριον "lana" (cf. W. Barclay, *A New Testament Wordbook*, Londres, 1955; pp. 39-41). De la acepción primera "trabajo remunerado" el sustantivo ἐριθεία ha venido a designar la obra interesada, hecha únicamente en vistas a una recompensa; sentido peyorativo que reviste el medio ἐριθεύομαι "solicitar, sacar con manejos un empleo público". (Aristóteles, *Polit.* 1303*a* 16). Así se comprende que ἐριθεία haya venido a significar de ahí la ambición egoísta, el espíritu de partido; pero en *Filp* 1,17 deberá conservarse su matiz de intriga, maniobra para conseguir un lugar, obtener un cargo. Los rivales de Pablo quieren suplantarle. Oltramare (sobre *Rom* 1,8) y Ch. Bruston (*De quelques passages obscurs de l'Epître aux Philippiens*, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1909, pp. 199-201); ahora bien este matiz no tiene nada que ver con textos como Aristóteles (*Polit* V, 2, § 3 y 9) "Las formas de gobierno cambian incluso sin levantamientos (διὰ τὰς ἐριθείας)"; esta última precisión no puede significar más que complot, intriga, y hace comprender mejor cómo este vicio, en el caso de san Pablo, ataca a la autoridad y a la unidad de la Iglesia.

predicadores celosos se han puesto a la obra exactamente como se monta una conspiración, afin de intrigar contra Pablo y luchar contra su influencia.

Su manera y su objetivo están precisados, οὐχ ἁγνῶς, οἰόμενοι φθῖψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου! El adverbio ἁγνῶς (*hap. bibl.*) parece tener la acepción frecuente del adjetivo ἁγνός "claro, neto, puro" [22]: los motivos de esta predicación están mezclados y, por consiguiente, no son irreprochables [23]. Como este término recoge φθόνος y ἐριθεία, evoca la malicia de los "envidiosos", pero su elección quiere, ciertamente, sugerir el carácter profano, y casi impío de una predicación del Evangelio que no está inspirada únicamente por la fe y la caridad. Lejos de ser desinteresado, este celo misionero quiere perjudicar a Pablo [24], aportarle un aumento de pena en su prisión [25] y, sin duda, Santo Tomás ha comprendido bien su deseo: *quia credebant quod Paulus audiens eos usurpare officium sibi commissum turbaretur, et ex hoc adderetur afflictio afflicto*". Pablo ha sido siempre intransigente, en efecto, sobre su vocasión de Apóstol de los Gentiles. No solamente no amaba regiones recorridas ya por otros misioneros, sino que también sospechaba de los que venían a ejercer su ministerio en el campo que él había trabajado. Y ahora, en el atardecer de su vida el Apóstol, consumido en la caridad desinteresada, no quiere saber nada de las intenciones o capacidades de los otros predicadores. No quiere más que

22. Cf. *Filip* 4,8, ὅσα ἁγνά.

23. Cf. II *Cor* 7,11 y la asociación ἁγνῶς καὶ ἀμέμπτως en una inscripción de Magnesia (Dittenberger, *Or.* II, 485,13; cf. *Syl* II, 986,8,11). W. H. Buckler, W. M. Calder, *Monumenta Asiae minoris antiqua*, VI, nos 1,4; 114, II, 5,372,6.

24. οἴεσθαι significa a menudo la imaginación presuntuosa, ἀπὸ υπερηφανίας (II *Mac* 5,21) διὰ τὴν ἀλαζονείαν (9,8) fruto de la pasión ἐπαρθεὶς τῷ θυμῷ (9,4) y de la astucia (μετὰ πολλῆς εἰρωνείας), a menudo errónea y frustrada de aquello de lo que no tiene en cuenta (sant. 1,7).

25. ἐγείρειν θλῖψιν (*hap.* N.T., mejor atestiguado que ἐπιφέρειν, D',E,K,L) sugiere felizmente una nueva fuente de temor. "¿Pretenden ellos por su celo excitar a las autoridades romanas contra Pablo (Dibelius) o hacer sufrir al Apóstol, arrancándole convertidos (Ewald), o alejarle las simpatías de la Iglesia? No se sabe. Lo que quieren en todo caso, es aportar a Pablo un aumento de sufrimientos" (P. Bonnard).

a Cristo y su gloria: "¡Con tal que El sea anunciado!" ¡Ahí está y estará siempre la alegría de Pablo [26], la respuesta de un ἀγάπη auténtico a la envidia odiosa de los epígonos! Un caso conmovedor de victoria del bien sobre el mal (Rom 12,21).

En frente de estos últimos se encuentran otra categoría de predicadores. Se les puede definir, en primer lugar, negativamente. No predican διὰ φρόνον καὶ ἔριν, ἐξ ἐριείας, οὐχ ἁγνῶς, προφάσει. Todo esto está excluido por esta simple mención: τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν. Dada la ausencia del complemento, el sentido de esta palabra debe definirse en función del contexto, es decir, por oposición a los predicadores envidiosos e hipócritas; εὐδοκία aquí está la voluntad recta, la intención pura, la búsqueda leal y simple del bien. Ahí hay benevolencia para Pablo [27]: estos predicadores no solamente están animados de buenos sentimientos respecto al Apóstol, sino que también tienen intención de realizar su ministerio en un espíritu de leal colaboración. Sin embargo, nos parece mejor poner el acento sobre la rectitud al servicio del Evangelio (cf. 2,13) y de entender δι' εὐδοκίαν de la buena voluntad hacia ellos [28].

Esta cualidad es recogida y acentuada en el v. 16: οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης, al que el contexto da un sentido preñante. La caridad propiamente dicha excluye la envidia, la ambición, las maniobras insidiosas, no trama jamás el mal (1 Cor 13,4-6). Positivamente, es la única válida de la conducta cristiana, especialmente del ministerio sagrado. Es preciso dar a la locución adverbial ἐν ἀγάπης un valor cultual [29]. Si estos predicadores tienen a la vista aportar su colaboración al Apóstol y supliar su forzado silencio, su *agape* de predicadores se refiere a Dios y a todas las

26. Cf. DIDIER, *Désinteressement du chrétien*, Paris, 1955, páginas 165-171.
27. Lighfoot, B. Weiss, Zorell, Bonnard.
28. Dibelis, Meinertz, Huby, Médebielle.
29. Valor acentuado por la oposición εξ εριθείας que evoca maniobras retribuidas, y οὐχ ἁγνῶς; y sobre todo por la repetición τὸν λόγον τοῦ θεοῦ λαλεῖν (v. 14), τὸν Χριστὸν γηρύσσουσιν (v. 15), τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν (v. 17), Χριστὸς καταγγέλλεται. No se podría pues identificar ἀγάπη a φιλία!

almas que evangelizan[30]. Bajo este título, ella es todo lo opuesto a la malicia ya las maniobras fraudulentas de los "partidarios"; ésta es, con toda exactitud, una "caridad auténtica", sin hipocresía (Rom 12,9; 2 Cor 6,6). Quien dice *agape*, dice lealtad (ἀλήθεια, v. 18), e incluso candor de alma, un don de sí mismo tan total, que no se sabría imaginar reticencias o segundas intenciones[31], la mezcla de sentimientos más o menos divergentes y turbios.

---

30. La mayor parte de los modernos interpretan la caridad respecto del amor para Pablo. Igualmente Santo Tomás: "*quidam vero ex charitate* sc. quae facit bonam voluntatem etc., quia ut supplerent defectum mei docentis, praedicaverunt". Pero ya Bengel comentaba: "ex amore erga Christum et me", y la grandeza de la noción paulina de ἀγάπη obliga a insertar en este objeto los diversos auditorios de estos predicadores.

31. Tal es aquí el sentido de πρόφασις "motivo que puede proporcionarse" (cercano al de φαίνεσθαι), frecuente en la lengua clásica, concretamente en Hipócrates (cf. K. DEICHGRÄBER, ΠΡΟΦΑΣΙΣ. *Eine terminologiste Studie* en *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, Berlin, 1932, III, pp. 209-225; K. WEIDAUER, *Thukydides und die Hippokratischen Schriften. Der Einfluss der Medizin auf Zielsetzung und Darstellunfsweise des Geschitswerkes*, Heidelberg 1954). Existen acepciones variadas, pero aquella de "razón, motivo" predomina (PLATÓN, *Fedra*, 225*d*; *Crit.* 120*d*; *Ep.* VII, 352*a*; ISÓCRATES C., *Euthyn*, XXI, 1), trátase de viaje (HERÓDOTO, I, 29; ANTIFÓN, *Sobre el asesinato de Herodes*, V, 21) de asesinato (*ibid.* 59-60; cf. LISIAS, C., *Alc.* XIV, 1) o de guerra (TUCÍDIDES, I, 118,1). De ahí la asociación λόγος-προφ. (PLATÓN, *Tim.* 76*e*) y las expresiones διὰ πρόφασιν: "por una razón" (HERÓDOTO, IV, 145) ἀπὸ προφάσεως "con ocasión de" (II, 161; PLATÓN, *Repub.* VIII, 556*e*). Pero desde Homero, esta palabra reviste el matiz de "motivo confesado" (*Il.* XIX, 261) que no corresponde necesariamente al verdadero: "las mujeres lloran en apariencia por Patroclo; pero, en el fondo, cada una llora por su propio temor" (*Il.* XIX, 302) de ahí el sentido de "pretexto" (DEMÓSTENES, *II Olynth*, II, 9; C. Lept XXIII, 97; *Sobre la corona*, 147), calificado a menudo de mentirosos (*ibid.* 150). Se substituye por ejemplo falsos motivos por motivos verdaderos, προφάσεις ἀντὶ τῶν ἀληθων ψευδεῖς (*ibid.* 225), o se disimula el verdadero motivo de los acontecimientos, τὴν μεν ἀληθῆ πρόφασιν τῶν πραγμάτων (*ibid.*, 156; cf. el motivo más verosímil, τῇ ἀληθεοστάτῃ προφάσει, TUCÍDIDES, VI, 6,1). De ordinario la causa más verdadera es también la menos clara, τὴν μὲν γὰρ ἀληθεστάτην πρόφασιν, ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ". (TUCÍDIDES, I, 23,6). También "el pretexto" se opone a la "verdadera razón" (τὸ ἀληθές; *ibid.* VI, 33,2) o a la intención profunda (διάνοια, *ibid.* 76,2). En el N.T. el dativo (*Mc* 12,40; *Lc* 20,47; *He* 27,30) o ἐν προφ. (I *Tes* 2,5) tiene valor de adverbio peyorativo "so pretexto de" "falso semblante". La idea es la de alegar una razón que no es la verdadera, afectar virtud o buenos motivos, mientras que la verdadera intención es mala. Acepción frecuente en los papiros (*P. Oxy.* VI, 903, 35; XXIV, 2407,49;

En fin, el ἀγάπη del v. 16 guarda su valor clásico de amor juicioso, lúcido, perfectamente informado de los motivos de su afecto; εἰδότες ὅτι es paralelo a κρίναντας τοῦτο ὅτι de 2 Cor 5,4. Estos buenos cristianos que se dan a la predicación saben que la causa de Pablo es pura, que sufre como ministro del Evangelio[32]. Esta convicción es la razón de su celo y de la puesta en marcha de su caridad. Lejos de ser escandalizados por esta "debilidad" y por esta aparente victoria del mal, lejos de aprovechar la inactividad del Apóstol para suplantarle, comparten su pena, guardan toda su confianza en el prisionero —ἀγάπη πάντα πιστεύει (1 Cor 13,7)— y, puesto que está encadenado, toman a su cargo una parte de su ministerio apostólico poniendo en obra el gran principio: "Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo" (Gál 6,2).

XLVI. *Caridad y unión fraterna.* Flp 2,1-2: "Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χιστῷ, εἴ τι[1] παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις[2]

P. Ryl. IV, 701,7; *P. Fam. Tebt.* XXXVII,13) de ahí el sentido de "excusa" (*Jn* 15,22) resulta corriente (*P. Tebt.* I, 27,82; III, 702,17; *P. Oxy,* VII, 1119,11; *P. Fam Tebt* XXIV, 93; *P. Karanis,* 486,12; *P. Michael* XVII, 2), igualmente que el de ocasión (*P. Fay* XX, 11; *P. Karanis* 503, 22; *P. Oxy.* XXIV, 2416,15.

32. κεῖμαι puede revestir su acepción técnica: "estar señalado oficialmente designado y establecido" para la predicación del Evangelio (*Lc* 2,34; I *Tes* 3,3; I *Tim* 1,9); la gran mayoría de los modernos); pero nosotros pensamos con Loysi, la Biblia del Centenario y Meinertz, con toda seguridad que este verbo conserva su sentido local: "estoy aquí en prisión"; y como muy frecuentemente significa en el griego clásico: "estar postrado, inmóvil; estar desocupado, inactivo; estar abandonado, caído en desgracia", tendría lugar aquí una bella antítesis muy paulina: saben que mi inmovilización y mi inercia sirven al ἀπολογία del Evangelio. ¡Este es el principio de la δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ (II *Cor* 12,9). Esta "apología" desborda el caso de Pablo y se extienda a la causa que representa. La intención del inculpado ¿no es precisamente la disociar la Iglesia de las sectas criticonas: sicarios, zelotas, etc., y presentarla como un "camino" una religión válida, que el Estado debe no solamente tolerar, sino reconocer oficialmente? En otros términos, la importancia del proceso ¿no brota precisamente de su posible resultado: obtener para el cristianismo el título de *Religio licita?*

1. Τις, D*,L, 17,46,73,137.

2. Τί, 69, 1739; τινα Crisóstomo.

κοινωνία πνεύματος, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί, [2] πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, το [3] ἓν φρονοῦντες. Si hay, pues, algún poder en vosotros de consolar en Cristo, algún refrigerio de amor, alguna comunicación del Espíritu y entrañas de misericordia, haced complido mi gozo, teniendo todos el mismo pensar, la misma caridad, el mismo ánimo, el mismo sentir. No hagáis nada por espíritu de competencia, nada por vanagloria; antes, llevados de la humildad, teneos unos a otros por superiores, no atendiendo cada uno a su propio interés, sino al de los otros. Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús".

Se puede decir que la epístola a los Filipenses, llena de exhortación y de consejos prácticos, culmina en esta paráclesis: Los cristianos deben conducirse de una manera digna del Evangelio, como ciudadanos del reino de Dios. Ahora bien, el elemento esencial de esta vida es la unión de los espíritus y de los corazones —a base de caridad y de humildad—, inspirada por el ejemplo de Cristo encarnado, crucificado y glorificado (2,5ss). No se sabría situar con más exactitud el ἀγάπη en el centro de la moral cristiana y prescribirle más categóricamente como virtud de nuestra πολίτευμα[4]. En el conjunto, el pensamiento es claro, puesto que el acento se pone sobre la armonía de sentimientos por la triple insistencia: τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὸ ἓν φρονοῦντες, τοῦτο φρονεῖτε; pero cada fórmula es elíptica, su significación incierta (los verbos están a menudo omitidos), y ninguna traducción es adecuada ni lo será puesto que determina un sentido que el Apóstol consideraba, ciertamente, más amplio y más denso.

La incertidumbre comienza con los cuatro "motivos" del v. 1, que quieren apoyar las recomendaciones de los v. 2-5[5]. Desde San Juan Crisóstomo hasta Médebielle, pa-

3. αυτο *add.* A.C. Vulg.

4. *Filp.* 3,20; cf. πολιτευεσθαι 1,27 (2,1) no se vincula a todo lo que precede (Ewald); ni solamente a los vv. 29-30 (Dibelius), sino a los vv. 27ss. (B. Weiss, Huby, Bonnard).

5. Santo Tomás lo ha comprendido perfectamente: "haec quatuor media quae hic consequenter ponuntur, omnia referuntur ad hoc quod

sando por Santo Tomás, muchos comentadores lo refieren a Pablo: si queréis confortarme, animarme por vuestro amor, hacedme participar en vuestra comunión en el Espíritu, manifestadme la compasión, etc. Según Ch. Bruston, al contrario, el Apóstol haría valer sus sentimientos personales[6]; pero sería preferible ver ahí un llamamiento a la vida comunitaria de la Iglesia de los filipenses y a la experiencia religiosa de los fieles; éstos saben lo que es la unión en Cristo, se les pide el poner en acción esta gracia común en sus relaciones fraternas más concretas. Desde entonces, el ἀγάπη debe entenderse del amor al prójimo; la κοινωνία, de la vida común, y el πνεῦμα, del don del Espíritu Santo poseído por cada creyente[7]. Sin embargo, la conjuración o invitación es introducida por la παράκλησις ἐν Χριστῷ, que parece ordenar las otras proposiciones y, sin llegar a la traducción de Ewald: "Si hay que hacer alguna exhortación, que sea en Cristo", es preferible interpretar el v. 1 como un llamamiento a la realidad objetiva, a estos valores sobrenaturales que forman parte del depósito de la fe y deben inspirar toda la moral crsitiana. De ahí que el Πνεῦμα es la persona misma del Espíritu Santo, paralela a ἐν Χριστῷ, del que cada fiel participa (κοινωνία); y el ἀγάπη, casi personificado, evoca a Dios Padre[8], si bien la tríada es paralela a la de

---

subdit: *Implete*". Para el análisis estilístico de la perícopa, cf. E. Lohmeyer, *Die briefe an die Philipper, an die Kolosser*, [9]Gotinga, 1953, pp. 80-82. Como en español "si" (εἰ) que expresa una condición supuestamente real, es equivalente de "puesto que, desde el momento que" (F. M. Abel, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927, § 66,*a.b.*); se cita a Virgilio: "Si quia pios respectant numina, si quid usquam justitiae est et mens sibi conscia recti, etc." (*En.* I, 603). En una exhortación como la de Virgilio, el matiz es el de "en virtud de".

6. "Si es permitido a un cristiano exhortar a sus hermanos en la fe, de entusiasmarles con caridad, si hay alguna comunión de espíritu entre los cristianos, si la sensibilidad y la compasión son algunas cosa" (*De quelques passages obscurs de l'Epître aux Pihilippien*, en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1909, pp. 205-206).

7. "Si todos estos sentimientos no son para vosotros palabras vanas, si existen en vosotros y queréis manifestarles con respecto a mí, llenad hasta el colmo mi alegría" (J. Huby, *Saint Paul. Les Epîtres de la captivité*, Paris, 1935, p. 291).

8. *Ita* E. Lohmeyer, *op. c.*, P. Benoit, *Les Epîtres de Saint Paul aux Philippiens, à Philémon*, Paris, 1949, *in h.l.*

2 Cor 13,13, de la que sigue el orden de enumeración. Incluso la "tierna piedad y compasión" tendrían valor objetivo más allá de los sentimientos personales del Apóstol o de los filipenses [9]; son virtudes y fuerzas donde cada uno debe ir a beber, pues tienen su fuente en Dios, o mejor ἐν Χριστῷ, como lo sugiere la primera proposición del v. 5, es decir: en la unión vital con Crsito e inspirándose en su ejemplo. Para subrayar este matiz, en lugar de sobrentenderse normalmente el verbo ἐστί (hay), ciertos comentadores prefieren ἰσχύειν, "poder": "El Apóstol hace llamamiento a esta energía estimulante que se encuentra en Cristo, el *agape*, el *pneuma*, ec.[10]. Formulación sugestiva de la psicología y de la moral paulina, pues, lejos de prescribir y de determinar un deber, el Apóstol no sólo ruega y sugiere, sino que también se refiere al origen de todo bien y de toda virtud; siendo este empuje fervor y don espontáneo, nunca una obediencia material.

La παράκλειης no es la "consolación" (Huby, Bonnard), ni el "consuelo" (H. C. G. Moule), sino la exhortación, en el sentido técnico de Heb 13,22; es decir, el "llamamiento apremiante" (P. Benoît) en nombre de Cristo, dirigiéndose a todos "con una persuasiva elocuencia" (Lightfoot) y comunicando su fuerza. Es una referencia al "ser cristiano" de los filipenses. Están unidos a Cristo, viviendo de El; toda "paráclesis" de su parte es un llamamiento a estarle más unido y a inspirarse más en sus sentimientos, a someterse a su influencia [11]; pero con un matiz de seguridad y de confianza que lleva consigo el uso neotestamentario de este término (2 Cor 1,4-7).

Παραμύθιον ἀγάπης desarrolla un aspecto de la παράκλησις [12], dando valor a su doble matiz de fuerza persua-

---

9. Para Lighfoot y M. R. Vincent, el primero y el tercer motivo son objetivos (παρακ. Χρ., κοιν. Πχ); los otros dos subjetivos (παρομ. αγ. σπδ. καὶ οἰκ).

10. De todas las maneras, ἀγάπης y πνεύματος son genitivos de autor o de causa y deben ser comprendidos con la misma amplitud de irradiación y de fuerza que ἐν Χριστῷ.

11. La paráclisis es etimológicamente una llamada a permanecer al lado de *alguien*, cf. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, Paris, I, pp. 8-12.

12. Cf. la unión análoga παρεκάλε... καὶ παραμυθούμενος (II *Mac* 15,8-9); παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενος(I *Tes*

siva y de enardecimiento cordial, y atribuyéndolo a la caridad. Esta no parece referirse directamente a dilección fraterna, sino al amor de Cristo por los filipenses, e incluso al amor de Dios (2 Cor 13,13), que está en Cristo (Rom 8,39; cf. 2 Tes 3,5). Si hay alguna fuerza en el παραμύθιον de la caridad es porque es divina, difundida por el Espíritu Santo en el corazón de los fieles (Rom 5,5), que contemplan la manifiestación plena en Cristo (Flo 2,5ss). Estos diversos aspectos no son disociables, y se puede muy bien identificar el ἀγάπη en Dios mismo[13] y personificarla (2 Cor 13,11) o apropiarse a Cristo Jesús (2 Cor 5,14) y considerarla, en fin, como el don recibido por la fe (Ef 6,23); en este último caso, no se sabría excluir la acepción de amor hacia Dios. Lo que es claro es que el ἀγάπη tiene su sentido paulino técnico y pleno, particularmente el de realidad divina autónoma y dinámica que va hasta dar a la fe su potencia de actividad y de fructificación (Gál 5,6).

Pero ¿cómo traducir παραμύθιον? A primera vista, esta palabra, así como παραμυθία y παραμυθεομαι, frecuentes en la lengua profana, es poco más o menos sinónima de la familia παράκλησις, παράκλητος, παρακαλέο. En el griego clásico, en efecto, παραμύθιον significa tanto "exhortación, animación"[14], como "consolación"[15] —y entonces es asociada frecuentemente a ἐλπίς[16]—, y, en fin, "aplaca-

---

2,12; cf. 5,14); ὁ δὲ προφητεύων... λαλεῖ... παράκλησιν καὶ παραμυθίαν (I *Cor* 14,3).

13. E. LOHMEYER escribe con razón que la caridad es inseparable de Dios; son dos términos casi intercambiables.

14. PLATÓN, *Leyes* VI, 773*e*: "Περὶ γάμων δὴ ταῦτ' ἔστω παραμύθα λεγόμενα; que en materia de matrimonios, estas indicaciones sirven de aliento"; IX, 880*a*; *Eut.* 272*b*: "ἱκανὸν τεκμήριον ἔχω καὶ παραμύθιον τοῦ μὴ φοβεῖσθαι; para tranquilidad mía, poseo indicios y valentía suficientes"; *Fedón*, 240*a*: "ποῖον παραμύθον, ἢ τίνας ἡ δονὰς διδούς; en cuanto al amado, ¿cómo animarle o qué placeres le daría yo?"

15. PLATÓN, *Repub.* I, 329*e* "Τοῖς γὰρ πλουσίας πολλὰ παραμύθιά φασιν εἶναι; los ricos tienen muchos consuelos"; *Leyes* I, 632*e*, TUCÍDIDES, III, 75,4; PLUTARCO, *Sertor*, 16.

16. TUCÍDIDES V, 103, 1; FILÓN, *De praem. et poen.* 72; *De Mos.* I, 137; DION CASSIUS, XLIII, 15,2.

miento"[17]. Son los mismos significados que revisten παραμυθία[18] y παραμυθέομαι[19]. Sin embargo, el verbo tiene más frecuentemente el matiz de hablar con calma o mitigar, aplacar[20], particularmente en el sentido moral: "los buenos ponen un velo sobre las culpas y se esfuerzan por alabar; y si alguna injusticia de sus padres o de su patria les irrita (ὀργισθῶσιν), tratan de calmarse, de reconciliarse —ἑαυτοὺς παραμυθεῖσθαι καὶ διαλλάττεσθαι—; llegan hasta imponerse a sí mismos sentimientos de amistad y palabras de alabanza respecto a ellos"[21]. Esta acepción de "hablar dulcemente, intentar tranquilizar", es una forma de "paráclesis", pero connota una significación intelectual: "¿no habría forma de calmarle y persuadirle dulcemente sin dejarle ver que tiene el espíritu enfermo?[22] El hecho es que παραμυθεῖσθαι significa "aconsejar", en Homero[23] e incluso en Esquilo[24]; de suerte que μαραμυθαί, asociado a πίστος y a πειθώς, designa el motivo de persuasión: "Si estuviese persuadido yo mismo (πιστεύοντος) de la verdad de lo que voy a decir, tu ánimo (ἡ παραμυθία) vendría a propósito"[25].

---

17. PLATÓN, *Leyes* IV, 704*d*, *Crit.* 115*b*: Las frutas de la Atlántida hacían desaparecer los dolores de estómago en el comensal fatigado; SÓFOCLES, *El.* 130; Ps. TEÓCRITO, XXIII, 7; PLUTARCO, *Lucul* 44, *Brutus*, 6.

18. Aliento, confortación (Ps. PLATÓN, *Axi* 365*a*; PLUTARCO, *Them.*, 22; *Dio*, 52), consolación (EPICTETO, I, 1,18), aprobación (PLATÓN, *Sof.* 224, *a*).

19. Animar (PLATÓN, *Leyes*, II, 66*a*; *Ménex.* 247*c*; JENOFONTE, *Cyn* VI,25; ONOSANDRO, I, 13) consolar (HERÓDOTO, II, 121; TUCÍDIDES, II, 44,1; Ps. PLUTARCO, *Cons. ad Apol.* 32); aligerar, endulzar (la fatiga; PLATÓN, *Leyes I*, 625*b*; τὸ ενδέον; LUCIANO, *De Domo*, 7; cf. *Dial. mort.* XXVIII, 3).

20. PLATÓN, *Fedra*, 83*a*: "ἠρέμα παραμυθεῖται; la filosofía les da las razones de ello con dulzura"; LUCIANO, *Filops.* 27 (τὸς πένθος); PLUTARCO, *Alc.* 13 (τὸν φθόνον); *Cleom.* 11.

21. PLATÓN, *Protag.*, 346*b*.

22. PLATÓN, *Repúblic.* V, 476*e*, ἕξομέν τι παραμυθεῖσθαι αὔτον καὶ πείθειν ἠρέμα.

23. *Il.* IX, 417, 684; XV, 45.

24. *Prom.* 1063: "παραμυθοῦ μ' ὅ τι καὶ πείσεις; da consejos que sepan convencer"; de ahí "tener seguridad" (JENOFONTE, *Hec.* IV, 8,1; SÓFOCLES, *Ant.* 935; ARISTÓFANES, *Avispas*, 115).

25. PLATÓN, *Repub.* V, 450*d*; *Fedro*, 70*b*: "Hay necesidad de una justificación (unido a πίστις); *Leyes* IV, 720*a*: El encargado de las leyes solamente debe declarar lo que es necesario hacer o evitar, sin añadir nada a los edictos, "nada de insinuante o persuasivo, παρα-

En Flp, ¿es necesario guardar este valor de persuasión (P. Benoît) o el más tradicional de consolación, ánimo? El uso bíblico podría decidir, pero está muy poco testimoniado y es equívoco. En el Antiguo Testamento, en efecto, παραμύθιον y παραμυθεῖσθαι, empleados cada uno una sola vez, significan ciertamente consuelo y estímulo[26]; en cambio, la carta del rey Artajerjes denuncia a estos hombres que incitan y persuaden a las autoridades a derramar la sangre inocente; y las codornices que llegan del mar se consideran en el libro de la Sabiduría como un milagro de la Providencia "para instruir" a los pecadores[27].

La misma anfibología se encuentra en el Nuevo Testamento: los judíos consuelan a Marta y a María en su luto[28]; San Pablo ha exhortado, "animado" y amonestado a los tesalonicenses como un padre a sus hijos (1 Tes 2,12), y les manda reprender a los perezosos, "animar a lis tímidos" y sostener a los débiles (v. 14). En cuanto al profeta, es el que lleva a los hombres edificación, exhortación y estímulo[29]. Sin embargo, en este último texto y en 1 Tes 2,12, el matiz de aconsejar y de persuadir no puede ser excluido; la paráclesis instruye tanto como anima,

---

μυθίας δὲ καὶ πειθοῦς?". (Compárese FILÓN, *De vit Moys.* II, 50); IX, 880*a*, ἐὰν μέν τις τοιούτοις παραμυθίοις εὐπειθὴς γίγνηται εὐήνιος ἂν εἴη; cf. PLUTARCO, *Praec. ger. Reip.*, 13 (en unión con διδάσκω); *De fac. in orbe L. 17*: "Las más fuertes objeciones contrarias han encontrado alguna atenuación (παραμυθίας)? ¿o más bien se le ha escapado a nuestro compañero?"; *De gen. Socr.* 20: παραμυθεῖται τοὺς απιστοῦντας.

26. Sab 3,18: Los esposos que no han tenido hijos, no tendrán ni ἐλπίς ni παραμύθιον en el día del juicio; II *Mac* 15,9: Macabeo alienta a sus compañeros con la ayuda de la Ley de los profetas.

27. παραμοθία *Est.* 8,12*e* = 16,5; *Sab* 19,12. Símaco emplea παραμυθεῖσθαι en el sentido de "consolar", allí donde los LXX ponen παρακαλεῖν II *Sam* 10,2; *Job* 2,11· 42,11; *Is* 40,1; 51,3; 66,13; *Jer* 31,13 (*ms.* A.).

28. παραμυθεῖσθαι, *Jn* 11.19,31. Este verbo aparece frecuentemente empleado en la época helenística en los decretos que tienen a la vez por objeto honrar a un difunto y consolar a la familia; el decreto honorífico es también un ψήφισμα παραμυθητικόν cf. I.G. IV, 2,86; V, 2,517; XII, 7,239; 394,399· XIV, 757, 758; C.I.G. 2775*b-d*; L. ROBERT, *Hellenica*, Paris, 1946, III, 10-31; cf. J. KEIL, A. WILHELM, *Monumenta Asiae minor antiqua*, Manchester 1931, III, n.s VIII, 16, λύπης τῶν γονέων παραμύθια.

29. I *Cor* 14,3 λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν.

según resulta del contexto de 2 Mac 15,9 (cf. Sab 19,12), y el Apóstol no ha separado, ciertamente, estas dos acepciones en el παραμύθιον ἀγάπης[30]; la caridad es un amor lúcido, consciente de sus motivos. Finalmente, παραμύθιον,

---

30. Los papiros no proporcionan ninguna luz, παραμύθιον no es atestiguado más que una sola vez en el siglo II de nuestra era: Una madre escribe a su hijo: γράφε μοι συνεχῶς περὶ τῆν ὑγίας ὑμῶν, ἵνα ἔχω παραμύθιον τῆς προελεύσεώς μου (*P. Flor.* III, 332,19). La inscripción tumbal de un efebo ateniense lo describe como: πατρὸς καὶ μητρὸς Στρατόλας παραμύθιον εἶναι (G. Kaibel, *Epigrammata,* 591,4); cf. τῆς ἐπ' ἐμοὶ λύπης αφαμύθιον ἐμφθεσὶ θέσθε τοῦτον (*ibid.* 298,7); οὐδὲν δ' ἐξεύροντο κακοῦ μαραμύθιον οἴκτου (estela funeraria del s. I de nuestra era, en W. Peek, *Griechische Vers-Inschiften,* Berlin, 1955, I n. 811, 7; cf. 1198,13; 1499,2). El verbo resulta igualmente raro y siempre en el sentido de consolar, reconfortar, παραμυθούμεθα δὲ αὐτὴν εκάστης ὥρας εκδεχόμενοι τὴν σὴν ἄφιξιν (*P. Oxy.* 6, 939,26); παραμύθούμενον καὶ προτρέποντα (*P. Fay,* XIX, 6) παρεμυθουμην μοίραις = *solabar fatis* (traducción griega de la Eneida, *P. Ryl,* III, 478,15). Por el contrario, παραμυθία es mucho más frecuente, al menos a partir del s. IV; la acepción de "consolación" es excepcional (*P. Oxy,* X, 1298,2), mientras que en su lugar aparece la de apoyo, sostén, e incluso "mantenimiento", cf. B.G.U. IV, 1204, col. VII 12 (τοῦ βιου π.); *P. Ryl,* IV, 653,6 (τῆς καρδίας); que se vuelve a encontrar en el adjetivo παραμυθιακός (*P. Oxy,* XIV, 1631,13: παφαμυθιακὴ ἐργασία; contrato para el mantenimiento de una viña). Especialmente significativo es *P. Théad.* XVII, 17: "En el 332, tres personajes de Teadelfia, Herón, Sakaón y Kanaoug se quejan al Prefecto del número de sus conciudadanos que huyen de las liturgias, se instalan en los nomos vecinos y abandonan su propia ciudad; "también suplicamos a tu Potestad, en nuestra mediocridad y en nuestro abandono, ordenar al epístato de la paz que nos entregue las gentes de nuestra ciudad para que podamos —gracias a este *refuerzo* (διὰ ταύτης τῆς μαραμυθίας; P. Jouguet traduce: al alivio que resulta de eso) permanecer en nuestra ciudad y dar siempre gracias a tu brillante Fortuna". En la época bizantina, παραμυθία designa la garantía hipotecaria, la compensación o la indemnización; "seguridad" financiera que es una aplicación de la noción clásica de "apaciguamiento" (*P. Grenf.* II, 89,8; 90,11; P.S.I. I, 48, 2-5; *P. Michael,* XLIIII, 15.17; las referencias de Fr. Preisigke, *Wörterbuch, in h.v.* y la nota de P. H. Meyer sobre *P. Hamb.* I, p. 128, n. 1) y se llega al sentido de salario o de trato o sueldo, concretamente en la fórmula contable ὑπὲρ παραμυθίας (*P. Oxy.* VIII, 2195,123; *P. Princeton,* II, 96; *P. Lond.* 1452, 12 y 32; 1497,10 que es una ἐγγυτικὴ ὁμολοιία). Sobre *P. Lond* 1452, el editor H. I. Bell comentaba παραμυθία: "El sentido parece ser algo así como "dulzor", por ejemplo un regalo a la entrada de servicio (de un marinero)". Pero J. Maspero observa: "la palabra es mucho más precisa: se trata muy probablemente de un equivalente del latín *solatium* que significa "el tratamiento" de un funcionario, o al menos una cierta parte de este trato" (*c.r.* en *Revue des Études grecques,* 1912, p. 222).

insertado entre παράκλησις y κοινωνία, debe evocar la potencia de exhortación y de estímulo para actuar que posee la caridad. Se puede poner el acento tanto sobre los "motivos" propios de amor cristiano —y se evocará entonces 2 Cor 5,14: ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο— como sobre el crecimiento de fuerzas que él procura. De todas formas, hay un matiz de intimidad y de dulzura en estas sugerencias del *agape* que habla al corazón [31]; aconseja sin hacer violencia, persuade con buenos pensamientos, tranquiliza y anima, e incluso solicita y apremia al cristiano; pero como su acción es inmanente, se podría concebir el παραμύθιον como la expresión del *velle bonum,* del amor que inclina al alma y orienta la conducta con toda serenidad y alegría [32].

Esta orientación es la de la unión fraterna (κοινωνία), que es el deseo mismo del amor, pero concebido aquí como una participación común en el Espíritu Santo. Este habita en la Iglesia y en cada uno de los cristianos, particularmente por el ἀγάπη (Rom 15,30); gracias a esta posesión unánime, los fieles están unidos entre sí en una sociedad muy espiritual, íntima [33], que sólo puede engendrar la concordia de los pensamientos y de los corazones en el plano de las relaciones fraternas [34]. La caridad paulina, regla suprema de los discípulos de Cristo, no es nunca una "virtud moral"; es siempre el amor difundido por Dios, la gracia del Espíritu Santo, que se desparrama en las realiza-

---

31. Puesto que μηθέομαι significa hablar, el prefijo παρα permitiría traducir "alocución". Cf. *alloquor* (*Jn* 11,31, en *Vetus Itala;* cod. f. P. Joün, *Explication de la nuance méliorative des verbes tels que Alloquor,* παραμυθέομαι, en *Recherches de Science religieuse* 1938, pp. 311-314; Stählin, art. παραμυθέομαι en G. Kittel, *Th. Wört.* V, pp. 815-822).

32. cf. πλερώσατέ μου τὴν χαράν (v. 2) y sobre todo la unión, a veces la sinonimia de αγαπάω-εὐφραίνω (*Prolegómenos,* pp. 48, n. 2; 79, 201).

33. cf. *Col* 1,8, ἀγάπη ἐν πνεύματι H. Seeseman (*Der Begrrift* ΚΟΙΝΩΝΙΑ *in Neuen Testament,* Beissen, 1933, pp. 57-62) ha resumido la exégesis de esta fórmula; complétese con la nota de V. Warnach, *Agapé,* p. 339, n. 1.

34. Cf. νοινωνία, *Filp* 1,5; I *Cor* 1,9; 10,16; ἑνότης τοῦ πνεύματοὸ (*Efes* 4,3).

ciones más concretas y que, principalmente, constituye la "comunión" de las almas.

La locución εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί es doblemente curiosa; primero porque es un solecismo[35]; después porque "las entrañas y la compasión" están como hipostasiadas[36]. Se verá ahí una referencia a la piedad y a la misericordia de Cristo y de Dios[37], pero de las que los verdaderos cristianos se revisten[38]. Es una de las formas del *agape* fraterno que matiza de ternura la dulzura persuasiva del παραμύθιον. Para exhortar a los filipenses a amarse en obras y en verdad, San Pablo no invoca argumentos de razón; hace un llamamiento al corazón, pero al corazón renovado por la gracia, totalmente enternecido por la caridad de Dios; y es bajo esta forma como la dilección fraterna se manifestará en la comunidad.

Su primer efecto será acrecentar la alegría del Apóstal: πληρώσατέ μου τὴν χαράν! Este ya había declarado su alegría por la fe y la caridad de los fieles (1,4-9), pero su unión todavía más grande le hará plenamente feliz[39]. Pablo, que ruega constantemente por el progreso de la caridad de los fieles, mide su alegría por este crecimiento. El ἀγάπη es, pues, el bien supremo.

Se la reconoce por la armonía de pensamientos y de sentimientos que establece entre los creyentes, τὸ αὐτὸ

35. Los dos plurales de los cuales el primero es neutro— dependen del singular masculino. Igualmente; éste ha sido corregido por τινα (Clemente de Alejandría, Crisóstomo, Teodoreto) o en τι (BRUSTON). Puede suponerse que es una pausa de dictado, pero más verosímilmente una irregularidad bien inconsciente —El apóstol modificando su pensamiento discurriendo— o bien expresamente querida, a fin de dar, por un paralelismo exacto, más fuerza a la expresión.

36. La expresión es menos chocante, si se la relaciona con *Testamento de Zabulón,* VIII, 2, según la cual Dios envía sus entrañas a la tierra (cf. *Prolegómenos,* p. 136).

37. *Filip* 1,8; *Rom* 12,1; I *Cor* 1.3; *Sant* 5.11; cf. *Prolegómenos*. p. 106.

38. *Col* 3,12; cf. Filemón 7,12,20.

39. πληροῦν no significa "cumplir", sino "llenar, lograr una medida plena", "Quasi dicat: Gaudeo in vobis propter bona quae vidi et audivi de vobis; sed quando haec perficientur tunc gaudium meum crescet et tadem perficietur. Unde illud implete, scil. proficiendo in bonum" (Sto. TOMÁS).

φρονητε[40], es decir, una misma mentalidad. Esta disposición interior de ajustarse a los deseos y a los gustos del prójimo —hasta el punto que se experimenta la mismas "reacciones", y se "siente" como él— no puede ser más que un don de Dios[41], pero es indispensable para guardar la paz en la Iglesia (2 Cor 13,11; Flp 4,2). Es un equilibrio inestable, se puede decir que, pueda, τὸ ἓν φρονοῦντες; pues es en todo momento cuando el esfuerzo de reducción de la multiplicidad a la unidad tiene la ocasión y el deber de ejercerse. Esta última expresión, más fuerte que la primera, sugiere que el acuerdo debe realizarse sobre un punto fijo o en función de una determinada regla. Es, según el v. 5, el pensamiento mismo de Cristo. Así, cada uno no solamente debe de hacer concesiones y poner lo que está de su parte para lograr el acuerdo con sus hermanos; sino que todos deben inspirarse en los "sentimientos" del Señor: pensar como El, amar como El, obrar como El obraría. Por el mimetismo que crea el amor, cada creyente, viviendo de Cristo, se "cristifica" cada día más exactamente y, por consiguiente, se pone de acuerdo y se une a sus hermanos en una comunión vital.

Es lo que subraya τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, como comentario o precisión de τὸ αὐτὸ φρονῆτε, y que no puede tener más que un sentido: que sea el mismo amor el que llene el corazón de cada hermano; no tanto la dilección recíproca de los cristianos como el de Dios y el de Cristo, semejantemente participado por cada uno y, por tanto, el

40. Cf. El comentario a los *Rom* 12,16; supra pp. 151ss. Desde Wettstein los comentaristas citan numerosos paralelos profanos; HERODOTO, I, 60: "Los partisanos se pusieron de acuerdo, τὡυτὸ φρονήσαντες"; POLIBIO, V, 104,1, λέγοντες ἓν ναὶ ταὐτὸ πάντες καὶ συμπλέκοντες τὰς χεῖρας; DEMÓSTENES, *Sobre la Paz*, V, 18 ὅσοι ταὐτα τούτος φρονοῦσι; MENANDRO, *Epitrep.* 640, κἀγώ σε ταὔτ' ἐμοὶ φρονεῖν αναγκασω καὶ μὴ στασιάζειν; HERODIANO, I, 60; Inscripción tumbal de ecónomo de Rodas del siglo II° a.C. ταὐτα λέγοντες ταὐτα φρονοῦντες ἤλθομεν τὰν ἀμέτρητον ὁδὸν εἰς 'Αίδαν (H. von GAERTRINGEN, W. R. PATON, *Inscriptiones graecae Insularum Maris Aegaei*, Berlin, 1895, 149); el edicto del prefecto T. Julio Alejandro en el siglo I ἐὰν δὲ καὶ δύο ἔπηαρχοι τὸ αὐτὸ πεφρονηκότες ὦσι (DITTENBERGER, *Or.* II, 669,30).

41. Rom 15,5. Cf. Filip 3,15 ὅσοι οὖ" τέλειοι, τοῦτο ψρονῶμεν καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸὸς ὑμῖν αποκαλύψει.

ἀγάπη sincero hacia Dios; pues es esta "intención" fundamental de amar a Dios la que define al cristiano y crea en todos "el mismo sentimiento". Nada une como la voluntad y la persecución ardiente de un mismo fin. Nada absorbe y sacrifica más profundamente las individualidades, el yo humano, como el *agape* respecto a Dios y a Cristo (2 Cor 5,14ss). Todos los sujetos de la caridad están unidos y como fundidos juntamente por la adhesión al único objeto.

De ahí σύμψυχοι (hap. bíbl.). Pues la caridad es la vida del cristiano (1 Cor 13,1-4), se la puede considerar como el alma, la ψυχή que le anima. Si todos los miembros de una misma comunidad "poseen la misma caridad", se puede decir que no tienen más que una sola y misma alma[42]. Se seguirá una unanimidad de pensamientos y de sentimientos[43]; pero ésta no es más que la expresión o el resultado de la común participación de la caridad divina[44].

El ἀγάπη hace más que promover una unión cualquiera, constituye una unidad. De donde la exclusión radical de la ἐριθεία (cf. 1,17) y de la κενοδοξία[45], que son la con-

42. Traducir συμψυχος por "unánime" nos parace desconocer el valor religioso y el origen divino del ἀγάπη.

43. Cf. ἰσόψυχος, *Filip* 2,20: "Porque a ningún otro tengo tan unido a mí". *Salm* 55,14; ESQUILO, *Agam*. 1470: "a ti cuya alma es semejante (a la mía)"; ὁμόφρων I *Pe* 3,8.

44. Siguiendo a Lighfoot, varios comentaristas consideran συμ. como un predicado independiente, mientras que es preciso relacionarlo íntimamente a la "caridad" que aparece anteriormente, e incluso a la del v. 1.

45. El sustantivo ignorado por el conjunto del N.T. no es atestiguado por el Antiguo, más que en *Sab* 14,14, en un sentido muy peiorativo; igualmente IV *Mac* 2,15 donde la vanidad es colocada entre "las pasiones más violentas". Los κενόδοξοι de *Gál* 5,26, por el contrario, son los cristianos que actúan por vanagloria, se envidian y se provocan unos a otros. Este amor vanidoso parecería poco grave, si no fuese asociado a esta envidia (φθονουντες) que es un vicio capital (cf. *Comentario a Filip* 1,15-16), si no fuese opuesto a ζῶμεν πνεύματι que caracteriza al Hijo de Dios, y finalmente si no fuese objeto de una maldición del Señor (*Lc* 6,26). Deberá concluirse de esto que las menores concesiones voluntarias a la naturaleza o al pecado no pueden ser anodinas, desde el momento que ofenden un amor de origen divino y de una exigencia extrema. Por otra parte, la formulación del Apóstol (κατὰ, *Filip* 2,3) considera el espíritu de polémica y la vanagloria como una regla o principio de conducta;

tradicción misma de la unidad: la repetición μηδὲν, μηδὲ refuerza la totalidad y la perpetuidad de lo exclusivo. La caridad va a la paz con la humildad que ella suscita y que, a su vez, garantiza su libre despliegue [46]. El artículo delante de τάπεινοφροσύνη puede equivaler a su posesivo: "vuestra humildad", pero más probablemente es genérico, designando la "virtud". Se trata primero de una sentimiento de religión que rebaja a la criatura y al pecador delante de Dios, ἐνώπιον Κυρίου, como escribirá Santiago (4,10; cf. Act 20,19). Pero la caridad orienta y mantiene este rebajamiento de sí mismo, esta conciencia de pequeñez respecto al prójimo, considerado como criatura divina [47], hasta el punto que el caritativo estima a los otros más grandes y mejores que él. Se sabe que el *agape* lleva consigo juicio, apreciación, y que está pronto a reconocer toda bondad y toda grandeza [48]. Es, pues, normal que, iluminado por la fe, distinga las cualidades del prójimo y reconozca su valor. La caridad, esencialmente amor de respeto e incluso religioso, tiene la misma reacción que la humildad exaltando el prójimo. Una y otra (cf. Rom 12,10) consideran al prójimo como superior (cf. Rom 13,1), literalmente, "le tienen por encima". El humilde, el que ama,

---

de suerte que el ἀγάπη "detestación del mal" (*Rom* 12,9) no puede sino condenar severamente estas disposiciones de alma que "se atan a naderías" y que acaban estropeando comunidades enteras; 2 *Tim* 2,14-16 asociará κενοφωνία y καταστροφή!

46. Casi todas las notas de *ágape* en I *Cor* 13,4-7 implican el vínculo intrínseco entre caridad fraternal y humildad. Esta asociación procede del Sermón de la Montaña, donde los preceptos sobre la humildad siguen a los de la caridad hacia el prójimo (*Lc* 6,39ss.). Los comentaristas concuerdan que la palabra ταπειγοφροσύνη, no es atestiguada anteriormente al N.T. que ha revelado la noción de humildad. Los paganos no conocían ταπεινός más que en el sentido de vil o abyecto.

47. *Ef* 4,2; *Col* 3,12. Santo Tomás explica perfectamente: "Nullus est sic bonus, qui in eo sit aliquis defectus; et nullus est sic malus, quin habeat aliquid boni. Unde non oportet quod eum Praeponat sibi simpliciter, sed quantum ad hoc dicat in mente sua sic: Forte in me est aliquis defectus, qui non est in illo. Et hoc ostendit Augustinus in libro de Virginitate, quomodo virgo praeferat sibi coniugatam, quia forte ferventior. Sed detur quod quantum ad omnia sit ille bonus, et ille malus, nihilominus tu et ille geritis duplicen personam, sc. tui et Christi. Si ergo illum non praeponas ratione suae personae praeponas ratione imaginis divinae".

48. *Prolegómenos*, pp. 52,67-68,80,93-94.

quiere ser sobrepasado por su hermano. Tal como Cristo, que, rebajándose (ἐταπείνωσεν, v. 8), se hizo esclavo (δοῦλος, v. 7), valorando exactamente su situación [49].

Caridad y humildad se conjugan para alcanzar el desinterés más puro. El Apóstol, habiendo definido anteriormente: ἡ ἀγάπη οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτης (1 Cor 13,5), pide a los filipenses que se preocupen del bien de su hermanos, sin tener en cuenta sus propios intereses [50]. Como de ordinario, la simultaneidad de la expresión negativa y positiva del mismo pensamiento acentúa la fuerza. La una subraya la elección inevitable: Una amante atención al prójimo excluye toda consideración de sí mismo. El verbo σκοπέω, predilecto de San Pablo, que no lo emplea más que en una acepción moral, significa "considerar con atención", pero está ordenado a modificar los sentimientos o la conducta [51]; si se le considera es para tenerle en cuenta; es así como el Apóstol no mira más que a las cosas invisibles para extraer de ellas recursos de estímulo (2 Cor 4,18). A menudo los cristianos fijan los ojos en el prójimo, sea para imitarle (Flp 3,17), sea para guardarse y no seguir sus malos ejemplos (Rom 16,17). En la otra, el interés de la caridad se concentra sobre el otro con tal benevolencia y tal intensidad, que no puede aliarse con otras preocupaciones personales; de suerte que "ver" es también "referirse a" y buscar todo lo que puede ser favorable al prójimo, sin cuidarse de sí mismo [52].

---

49. El mismo verbo ἡγεῖσθαι vuelve a ser tomado intencionalmente vv. 3 y 6; cf. 3,7-8 y sobre todo I *Tes* 5,13.

50. El texto del v. 4 es muy dudoso: μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι (-στος, ℵ ,C,D,K,L,P. Copt. Arm. Syr. Goth.) σκοποῦντες (-πειτε L; -πειτω, K, minusc, *Syr.*), ἀλλὰ καὶ (om. D*,G,K, Ital. Vulg. clem.) τὰ ἑτέρων ἕκαστος (-στος, K,L, Crisóstomo, Teodoreto). Como ha notado P. Bonnard todas estas correcciones tienen por finalidad desligar este versículo del precedente; mientras que no expresa en realidad más que otro aspecto del mismo pensamiento; cf. el participio presente σκοποῦντες, que corresponde a ἡγούμενοι.

51. Cf. el examen de conciencia de *Lc* 11,35 y de *Gal* 6,1, σκοπῶν σεαυτόν.

52. Compárese Clitemnestra: "Considero mi interés antes que el suyo, τοὐμὸν δ', οὐχί τοὐκείνου σκοπῶ (EURÍPIDES, *El.* 1114); "Solamente consideran su ventaja, τὸ εαυτοῦ μόνον σκοπῶν" (TUCÍDIDES, VI, 12,2). Un mal matrimonio es aquel en que "cada uno considera solamente su propio interés y desdeña el del otro, ὅπου δ'

Toda la sección precedente, tan densa de significación, pero tan oscura de expresión, termina en el v. 5, que precisa su sentido y funda su autoridad. La paráclesis —que exhorta a la caridad, a la humildad, a la misma mentalidad— se acaba y se esclarece por esta precisión: Reproducir el modelo que es Cristo. En efecto, el pronombre demostrativo τοῦτο se refiere, ciertamente, a las disposiciones y a las virtudes recomendadas en los v. 2-4[53], y no se puede dar a φρονεῖν otro sentido que el que tiene las dos veces que se emplea en los v. 2-3. Se trata de pensar, de "sentir" como Cristo.

En verdad, la fórmula ὅ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ se presta a interpretaciones diferentes. Lohmeyer restituye el verbo οἴδατε o βλέπετε: los sentimientos que contempláis en Cristo. La mayor parte de los modernos interpretan que los filipenses deben tener, en su vida de comunidad, y cada vez más, los sentimientso de los miembros de Cristo, ἐν Χριστῷ, es decir, los que da o inspira la comunión con Cristo[54]; de ahí, ἐν ὑμῖν del primer miembro no debería ser traducido "en vosotros", interiormente, sino "entre vosotros", en vuestras relaciones mutuas en el seno de la Iglesia.

Esta última interpretación es posible, aunque no sea disociable el aspecto inmanente, ἐν ὑμῖν: "en vuestros corazones". Pero pensamos que la exégesis debe tener en cuenta el paralelismo riguroso de los dos proposiciones[55]

ἑκάτερος σκοπεῖ τὸ ἑαυτοῦ μόνον ἀμελῶν θατέρου" (Musonio, XIII, *a*, edit. C. E. Lutz, p. 88). Debe tratarse de un τόπος de la moral tradicional. Tácito declara que su suegro Agrícola, habiéndose casado a su regreso de Bretaña con Domicia Decidiana: "Vivieron en admirable concordia, sin cesar de quererse y prefiriendo siempre cada uno al otro a sí mismo; *vixeruntque mira concordia, per mutuam caritatem et invicem se anteponendo*" (*Agric.* VI, 1).

53. Compárese τοῦτο φρονῶμεν (*Filip* 3,15) relacionándose con lo que precede. Acentuando este sentido, Ch. Bruston (*l.c.*, p. 207) entiende los vv. 2-4 (a partir de ἵνα) como la prótasis en la que la apódosis es proporcionada por los vv. 5-7: "a fin de que tengáis los mismos sentimientos, en el mismo amor... tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús"; el medio de tener estos sentimientos unánimes no es otro que el de tener los sentimientos de Cristo.

54. Dibelius, Biblia del Centenario, Goguel, Huby, Bonnard.

55. Compárese *Filip* 4,10, ἀνεθάλετε τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν, εφ' ῷ ναι εφρονεῖτε.

y que τοῦτο ἐν ὑμῖν corresponde exactamente a ὃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Por consiguiente, se sobreentenderá en la segunda sea ἦν o mejor ἐστίν, sea φρονεῖ. Se evitan así las glosas teológicas y se suple en la elipsis un verbo que todo el mundo puede restituir espontáneamente. Se tiene aquí un caso-tipo de estas transiciones propias del Apóstol. Resume su exposición precedente en un imperativo de conclusión —el único de esta parénesis—: "tener estos sentimientos!" Piensa ya en su exposición teológica, que anuncia por una breve fórmula de enlace: "los sentimientos de Cristo", pero que no hace más que evocar el gran principio moral de la μίμησις: Estos sentimientos que prescribo y que debéis tener ἐν ὑμῖν, son los de Cristo. Lo que, quizá, ha extraviado a los exegetas es el referirse arbitrariamente a la vida terrestre de Cristo y el evocar este modelo en el pasado[56]. Pero el himno (v. 6) describe las diferentes fases de la vida del Hijo de Dios preexistente, encarnado, crucificado, resucitado, y los sentimientos en los que es preciso inspirarse permaneciendo en él. Si los cristianos deben asemejarse a Cristo, no es imitando materialmente al Salvador durante su estancia en la tierra, sino haciendo suyos los pensamientos y las virtudes que son eternamente las suyas. En otros términos, ἐν Χριστῷ hay que tomarlo en un sentido técnico: en la unión vital con la persona de Cristo glorificado, participando en sus sentimientos, siempre actuales.

Desde este momento, los v. 5ss constituyen una de las piezas maestras de la moral paulina: la caridad, la humildad, la renuncia de sí mismo, la preocupación por el bien del otro, no son "virtudes" cualesquiera imperadas por la razón o las exigencias de la vida en comunidad, sino que son disposiciones del alma "cristiana". Su regla, su modo, su fuerza imperativa vienen de Cristo; mejor aún, no son tanto creaciones, virtudes del hombre, como participaciones en los sentimientos de Cristo[57]; cual-

56. Lighfoot proponía reponer ὃ καὶ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐφρόνει ἐν ἑαυτῷ.

57. De ahí la correspondencia entre la parénesis y el ejemplo de Jesús: ταπεινοφροσύνη (v. 3) — ἐταπείνωσεν (v. 8); ἡγούμενοι (v. 3) — ἡγήσατο (v. 6); la negativa a interesarse y obligarse a sí

quiera que viva de Cristo (Gál 2,20) recibe con su vida, los pensamientos, los afectos de Cristo, "el espíritu de Jesús". Así, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ define ἐν ὑμῖν y da cuenta de ἓν φρονοῦντες y de τὴν αὐτὴν ἀγάπην. Puesto que el Apóstol había escrito "en Cristo", no tenía ya necesidad de verbo ni de precisión; sus lectores sabían que su vida moral era comunión con el Señor y participación en sus sentimientos.

XLVII. *La caridad de Filemón.* Flm 5: "Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ· μοῦ πάντοτε, μνείαν σοῦ ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μοῦ, [5] ἀκούων σοῦ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν [1] ἥν ἔχεις πρὸς [2] τὸν Κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Haciendo sin cesar memoria de ti en mis oraciones, doy gracias a mi Dios porque sé la fe y la caridad que tienes hacia el Señor Jesús y hacia todos los santos".

vv. 7-9: "χαρὰν [3] γαρ πολλὴν ἔσχον [4] καὶ παράκλησιν ἐπι τῇ ἀγάπῃ σου, ὅτι τὰ σπλαγχνα τῶν ἁγίνω ἀναπέπαυται διὰ τοῦ, ἀδελφέ... [9] διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ. He recibido gran alegría y consuelo de tu caridad, hermano, porque sé que confortas a los santos. Por lo cual, aunque tendría plena libertad en Cristo para ordenarte lo que es justo, mas quiero apelar a tu caridad".

La carta a Filemón contiene dos partes principales: una introducción, bajo la forma de acción de gracias, y que formula un elogio del destinatario (v. 4-7), y el cuerpo de la carta pidiendo a éste último recibir a un esclavo fugitivo, Onésimo [5].

---

mismo (v. 4 y vv. 6-8). La muerte del Salvador (v. 8) es el don de su amor, modelo de caridad de los vv. 1-2.

1. *D*, 69, 1739, Peshitta invierten πιστιν καὶ την ἀγαπην.
2. εις, A,C,D*, 17,137.
3. χαριν, K,P.
4. π. εσχομεν C,D*, K,L; εχομεν π. K. Sir.
5. vv. 8-20. Léase principalmente L. B. Radford, *The Epistle to Philemon*, Londres, 1931, pp. 333-346; M. Roberti, *La lettera di S. Paolo a Filemone e la Condizione giuridica dello Schiavo Fuggitivo*, Milán, 1933; P. J. Verdam, *Saint Paul et un Serf fugitif*, en *Symbo-*

La acción de gracias inicial está expresada casi de modo idéntico desde 1 Tes 1,2 hasta Col 1,3-4; Flp 1,3, y está suscitada por las nuevas reconfortantes del o de los destinatarios. San Pablo es informado —seguramente por Epafras (Col 1,7-8; 4,12); quizá por Onésimo mismo— del fervor cristiano de Filemón; pero el presente de continuidad y de duración ἀκούων deja sospechar informaciones complementarias y recientes, si no habituales[6]. Estas tratan, evidentemente, sobre hechos precisos; pero el Apóstol las interpreta como expresiones de la vida cristiana en lo que ésta tiene de esencial: la caridad y la fe. Estas dos virtudes están estrechamente asociadas como en 1 Tes 5,8; Gál 5,6; 1 Tim 1,14; 2,15; 2 Tim 1,13; 2,22, sin que se haga mención de la esperanza (1 Tes 3,6; Ef 1,15; 6,23). Es raro que el ἀγάπη sea mencionado antes de la πίστις (Ef 6,23; 1 Tim 4,12; cf. Gál 5,22), pero San Pablo quiere poner aquí en valor la virtud tan manifiesta de Filemón, sobre la que va a hacer hincapié para presentar su petición.

El doble objeto: respecto de Cristo y respecto de todos los santos, recuerda a Col 1,4; Ef 1,5. Sin razón, desde Calvino a Huby, pasando por Bengel y Linghfoot, los exegetas descubren aquí un quiasmo: La fe en referencia a Cristo y la caridad a los santos. Conforme a la teología paulina, no es necesario disociar πίστις y ἀγάπη, virtudes teologales e infusas que expresan una misma actitud de alma fundamental, o mejor el ser cristiano orientado si-

---

lae ad Ius et Historiam Antiquitatis pertinentes. Symb. J. Chr. Van Oven, Leiden, 1946, pp. 211-230; B. Lapicki, *Les esclaves et le prolétaires romains et leurs conceptions juridiques*, en *Studi in Onore di V. Arangio-Ruiz*, Nápoles, s.d., I, pp. 245-271; P. R. Coleman-Norton, *The Apostle Paul and the Roman Law of Slavery*, en *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of A. Ch. Johnson*, Princeton, 1951, pp. 15-177; W. L. Westermann, *The Slave Systens of Greek and Romain Antiquity*, Filadelfia, 1955; Idem, *Upon the Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, en *Eos*, XLVIII, 1; 1956, pp. 19-25.

6. ἀκουων que expresa la ocasión o el por qué de la gratitud a Dios debe vincularse a εὐχαριστῶ y por consiguiente a πάντοτε. Exagerando un tanto podría glosarse: El Apóstol no cesa de dar gracias a Dios porque es continuamente informado de la abnegación de Filemón.

multáneamente hacia Cristo y hacia el prójimo[7]. En este caso, la actividad caritativa de Filemón es una manifestación, y aun una "obra" de su fe (v. 6; Gál 5,6); pero variando sus preposiciones πρὸς τὸν Κύριον, εἰς τοὺς ἁγίους, el Apóstol sugiere una diferencia de plan o de adhesión al objeto. Πρός, con acusativo, significa: "en la dirección de, vuelto hacia" (Jn 1,1): la fe y la caridad se dirigen a Cristo como a su propio objeto, son pura adhesión a su persona[8]; pero su actividad conjugada, "acaban" en el prójimo; εἰς, con acusativo, en efecto, significa "en medio de" (Rom 15,31) y señala el resultado[9] o el fruto. Se traducirá, pues; he oído hablar de tu fe y de tu caridad cristiana "en lo que concierne" a los santos (2 Cor 10,13; Gál 6,4), a su beneficio. La acentuación εἰς πάντας τοὺς ἁγίους puede ser una cláusula de estilo, normal en una acción de gracias ferviente (Col 1,5); sugiere que la beneficencia de Filemón se extiende a los desgraciados de la comunidad de Colosas, e incluso a los de las ciudades vecinas, Laodicea, Hierápolis[10]; en todo caso, es tan universal, que no podrá menos de englobar... a Onésimo!, que forma parte, desde hace poco, de estos ἅγιοι, objetos privilegiados de la caridad de un auténtico cristiano.

---

7. Es un juego de probabilidades interpretar πίστις en el sentido de fidelidad (Moffatt), como *Rom* 3,3; *Tit* 2,10.

8. πίστις πρός (con Dios como complemento) está ya atestiguado en I *Tes* 1,8; cf. II *Cor* 3,4; IV *Mac* 15,24; 16,22.

9. *Ef* 2,22; cf. *Lc* 2,32; 12,19; *Jn* 13,29; II *Cor* 8,4. Sto. Tomás comenta: "Ex Christo dulcius dilecto derivatur dilectio ad membra; quia non diligit caput, qui non diligit membra".

10. Parece que la κοινωνία τῆς πίστεύς σου del v. 6 vuelve a recoger con intensidad la fe y la caridad del versículo precedente: la fe en Cristo establece una comunión entre todos los creyentes (cf. *Filp* 1,5, ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλον; 1,7 συνκοινωνός; *Fil* 17, κοινωνός), en el seno de la cual la caridad despliega sus servicios, su ayuda, su generosidad; κοινωνία tendría un sentido casi parecido al de II *Cor* 8,4; 9,13 (cf. *Rom* 15,26; *Heb* 13,16), donde es sinónimo de ἀγάπη (8,7-8,24). La unión realizada por la fe (compárese λειτουργία τῆς πίστεως, *Filp* 2,17) es conjuntamente κοινωνία con Cristo (I *Cor* 1,9), el Espíritu Santo (II *Cor* 13,13; *Filp* 2,1) y "los santos" (II *Cor* 8,4), por tanto una comunión de amor religioso y fraternal, y ésta prodiga sus dones. El Apóstol solicita que se muestre particularmente activo y efectivo (ενεργώς, I *Cor* 16,9; *Heb* 4,12). Cf. A. R. George, *Communion with God in the New Testament*, Londres, 1953, pp. 183ss.

El v. 7, de una manera exultante [11], el motivo de la acción de gracias de San Pablo [12]: La caridad de Filemón se ha manifestado de una manera auténtica e indudable. La fórmula audaz τὰ σπλάγχα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ significa crudamente que el vientre de los hombrientos ha sido saciado gracias a los dones de su bienhechor; lleno su apetito, ha reposado [13]. Pero, frecuentemente en la Biblia [14]y siempre en San Pablo [15], ἀναπαύειν se emplea en sentido metafórico. Ahora bien, las σπλάγχα, sede de emociones, pueden significar el desánimo, la cólera, el terror, y corresponder a θυμός, que los Setenta asocian muchas veces a nuestro verbo [16]. "Reposar las entrañas" sería, pues, en sentido figurado, consolar a los afligidos, apaciguar los corazones irritados, sostener a los débiles, animar a los pusilánimes. Es muy posible que Filemón sea el autor de tal limosna "moral" y que haya tenido cuidado de reconfortar a los desgraciados [17], imitando así a la perfección la caridad del Salvador. Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς [18]. San Pablo atribuye sin esfuerzo este beneficencia a la virtud de la caridad —διὰ σοῦ es equivalente a τῇ ἀγάπῃ

11. La fórmula redundante χαρὰς καὶ παράκλησιν recuerda II *Cor* 7,4 e *Is* 66,10 que atribuye la alegría a "quienes aman".

12. El aoristo ἔσχον señala la alegría del Apóstol del día en que recibió las informaciones referentes a la caridad de Filemón (ἀκόύων). Esta referencia sugiere que éste es abnegado con los santos en las coyunturas precisas o de una manera particularmente notable. ¿Se ha abatido sobre los "santos" de Colosas una desgracia colectiva?

13. αναπαύειν, en el sentido físico (*Mc* 6,31) es asociado a "dormir" (*Mt* 26,45; *Mc* 14,41) y a "comer" (*Lc* 12,19).

15. Se descansa = se está libre de enemigos (II *Sam* 7,11; I *Cron* 22,9), del dolor, de las tribulaciones (*Is* 14,3; *Hab* 3,16; *Job* 2,9).

15. 1 *Cor* 16,18; 2 *Cor* 7,13: el ánimo de Pablo o el de Tito se ha sosegado; cf. *Ap* 6,11.

16. *Job* 13,13; *Ecl* 7,9; *Zac* 6,8.

17. La acepción metafórica del v. 20 es clara: ἀνάπαυσόν μου τὰ σηλάγχνα ἐν Χριστῷ. Medebielle tiene razón al entenderla así: "La caridad consuela el corazón del indigente antes incluso de aliviar su indigencia".

18. *Mt* 11,28; cf. *Apoc* 14,13, ἀ. ἐν τῶν κόπων. El verbo ἀναπ. que se emplea frecuentemente en el griego clásico respecto del "reposo" de los soldados, y en el A.T. del "descanso forzoso" sabático, sugiere la idea de relajación enfriamiento; ese aflojamiento que sigue a la cesación del trabajo, del esfuerzo o del dolor.

σοῦ[19]—, y bajo su pluma, es admirable que el κόπος del caritativo (1 Tes 1,3) tenga por efecto la ἀνάπαυσις de los pobres.

V. 9. Como Apóstol, San Pablo, posee el derecho de mandar en el sentido más imperativo[20]; formular e imponer órdenes. Es enteramente libre de intervenir y de determinar lo que conviene hacer en tal coyuntura[21]. Pero dadas las excelentes disposiciones de Filemón, renuncia a usar de su autoridad; habla a su corazón como un anciano y un prisionero, cuya solicitación no puede ser despreciada, y διὰ τὴν ἀγάπη. Se podría traducir lo mismo "afectuosamente" que "en Cristo". No se trata ni del amor de Pablo (Bengel), ni del de Filemón, del que tantas pruebas ha dado (Dibelius, Huby), sino de la virtud característica de los creyentes (Vincent), o mejor, de esta caridad divina comunicada por el Espíritu Santo y que ordena toda la vida cristiana (Flp 1,9). Puesto que toda la moral deriva del *agape*, invocarle es pedir, por una parte, el inspirarse en sus luces y en sus motivos para determinar la actitud a tomar; por otra, el dejarse guiar y empujar dócilmente por su fuerza propia, para realizar una acción costosa, como el perdón, la acogida o el acuerdo con el que es humilde (Rom 12,16). El viejo Apóstol sabe bien que una petición διὰ τὴν ἀγάπη tiene mucho más de exigencia que cualquier ἐπιταλή, al menos para una conciencia auténticamente cristiana.

Esta petición no se entiende bien más que en función del v. 5, es decir, de la fe iluminada y de la caridad tan generosa de Filemón. El mismo ἀγάπη que se identifica con las "obras de misericordia" es también el que ilumina y estimula la conciencia, porque está en correlación estrecha con la πίστις (Ef 6,23). Mejor aún, siendo primeramen-

19. La vinculación de los vv. 7 y 20 atestigua una nueva equivalencia de τῇ ἀγάπῃ y ἐν Χριστῷ.

20. ἐπιτάσσειν: "Intimar, ordenar", παρρησία significa aquí la completa libertad en el lenguaje, el hablar claramente; cf. *Col* 2,15.

21. τὸ ἀνῆκον (*Efes* 5,4; *Col* 3,18; I *Mac* 10,40; 11,35; II *Mac* 14,8) del verbo ἀνήκω pone el acento sobre el gesto apropiado, la acción que conviene.

te consagración a Cristo, se consagra todavía a su servicio hasta que se una al prójimo[22].

---

22. A. DEISSMANN (*Licht vom Osten*, [4]Tubinga, 1923, pp. 183-188) y G. MILLIGAN (*Selections from the greek Papyri*, Cambridge, 1927, pp. 123-124) han citado un paralelo de Filemón. En el 346, Caor, sacerdote copto del pueblo de Hermópolis escribe a "Flavius Abinneus, prefectus (castrorum)", en Dionisias (al sur del lago Moeris) para pleitear la causa de un soldado desertor, Paulus, que parece refugiarse en su casa: "perdónale por esta vez"! (líneas 7-8).

Capítulo IV

CONCLUSION: LA MORAL PAULINA DEL AMOR

Entre las primeras palabras conocidas del Apóstol, destaca el elogio de la caridad de los tesalonicenses, ὁ κόπος τῆς ἀγάπης (1 Tes 1,3). Una de sus últimas es el prometer la corona celestial a todos los cristianos definidos así: los que esperan con amor la aparición de Cristo, πᾶσι ἠγαπηκόσι την ἐπιφάνειαν αὐτοῦ (2 Tim 4,8; cf. Rom 8,28). En estos dos textos, lo mismo que en el conjunto de las epístolas, la caridad se menciona en sus relaciones con Dios o con Cristo. Esta observación sugiere que San Pablo ha insertado el ἀγάπη en el conjunto de su síntesis doctrinal y que es un elemento fundamental de "su" evangelio[1]. Si es así, la caridad paulina reviste matices propios que reflejan la concepción que el Apóstol se hace de la vida consagrada a Dios: Ella tendrá un carácter vigoroso y dinámico; es escatológica y, sobre todo, "cristiana" en el sentido específico de este término: el Salvador nos revela y encarna el amor de Dios; es el modelo durante su vida terrestre, y el creyente no puede amar más que "en Cristo". Por otra parte, los hijos de Dios siendo movidos

1. Sobre el sentido de esta expresión, cf. la bibliografía dada por Friedrich, art. εὐαγγέλιον en G. Kittel, *Th. Wört.* II, p. 705.

por el Espíritu Santo, el ἀγάπη será el don propio, el fruto, una participación del Πνεῦμα ἅγιον. En fin y, por consiguiente, ella será la misma vida cristiana y ordenará toda la actividad contemplativa y moral del fiel. Περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ (Ef 5,2)!

El cristiano, según San Pablo, es un soldado y un atleta [2]. Lleva armas y libra un combate para apoderarse de la vida eterna [3]. Es duro a la fatiga, resistente a la prueba, se endurece bajo los golpes. Es un hombre enérgico que posee recursos prodigiosos de audacia y de abnegación. Su magnanimidad se revela, sobre todo, en que acepta de una vez el esfuerzo y el sacrificio, sabiendo que los peligros y los sufrimientos no son nada en comparación con la alegría y la grandeza del triunfo (Rom 8,18). Precisamente cuando San Pablo alaba a los hijos de Tesalónica por el κόπος de su *agape*, destaca la caridad cristiana con un rasgo característico. Para un griego, la palabra evoca pena y fatiga, e incluso golpes recibidos [4], y el Apóstol tiene la intención clara de atribuir al ἀγάπη la fuerza requerida a todo discípulo de Jesucristo. Se asocia inmediatamente a la ὑπομονή el que persevera en las peores dificultades, y le asimila a una coraza resistente a los golpes de los enemigos (1 Tes 5,8). Por otra parte, la caridad es un arma ofensiva cuando interviene en la lucha mediante una plegaria insistente [5]. Es la que inspira la dura lábor apostólica y pastoral [6]. Su papel más importante es aportar piedra sobre piedra para construir, para "edificar" la Iglesia [7]; lo que supone que soporta a sus hermanos [8] y que lleva sus cargas [9], que se despoja para socorrerles (2 Cor 8,7), y también que —en esta marcha perseverante y ar-

2. I *Cor* 9, 24-27; *Efes* 6, 11-17; II *Tim* 2,3.

3. II *Cor* 10.3-6; *Filip* 1,30; *Col* 2,1.25; 4,3; I *Tim* 1.18-19; 6,12; II *Tim* 2,4-6; 4,7.

4. ESQUILO, *Frag*. 132; cf. κοπόω: deshecho de fatiga (DION CRISÓSTOMO, XI, 96), dar o recibir golpes (JOSEFO, *Ant* II, 321).

5. *Rom* 12; 15,30 (συναγωνίσασθαι); *Col* 2,2.

6. I *Tes* 5,12; II *Cor* 6,6; *Col* 2,2 (ἀγών).

7. οἰκοδομή, I *Cor* 8,1; *Efes* 4,16.

8. Efes 4,2; Col 3,13 (ἀνέχομαι); cf. Rom 14,1.3; 15, 17 (προσλαμβάνεσθαι).

9. *Rom* 15,1; *Gal* 6,2,5, βασταζω.

dua hacia Dios— tiende su espíritu hacia Cristo para penetrar más adentro en su misterio y enriquecerse de su plenitud [10].

"Caminar en la caridad" (Ef 5,2) o "según la caridad" (Rom 14,15) significa, pues, el esfuerzo constante y la renuncia profunda; más aún, sufrimientos y penas, pues, por definición, la ruta es áspera y sembrada de obstáculos. La vida de un discípulo de Cristo se despliega en medio de θλῖψις. Dios lo ha querido así a fin de que la tribulación suscite paciencia, virtud probada y, finalmente, esperanza cierta (Rom 5,3-5), pues el perseverante y el victorioso habrán manifestado en sus coyunturas la fuerza y la sinceridad de su ἀγάπη recibido de Dios. En verdad, la caridad cristiana está exactamente señalada por su κόπος desde su primera mención (1 Tes 1,3), entre la fe que la suscita, la inspira e ilumina su ruta, y la ὑπομονή, resistencia sostenida por la esperanza de la victoria; esta fuerza y esta paciencia resumen, para el Nuevo Testamento, todas las virtudes que el creyente debe poner en juego en la vida cotidiana, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα (Rom 8,25; cf. Heb 12,1).

1. *Caridad y escatología*

La salvación traída por Cristo y obtenida por la fe no se realizará plenamente más que en la unión con Cristo y con Dios en el reino celestial. En espera de esto, los cristianos peregrinan por el camino de esta σωτηρία consumada. Están σωζόμενοι: "salvándose" (1 Cor 1,18). ¿Cómo? Por la caridad.

El ἀγάπη, en efecto, es la única virtud de la tierra que subsiste en el cielo. No solamente los carismas, sino que también la fe y la esperanza desaparecerán. La caridad

10. *Efes* 3,17ss. No existe apenas más que en las Epístolas de la cautividad concretamente en la carta dirigida a la querida comunidad de Filipos, donde el ἀγάπη paulino se matiza de ternura.

es, de suyo, inmutable, οὐδέποτε πίπτει[1]. Es un amor tan estable, de tal manera hecho para durar, que transciende el tiempo (ἄρτι, νυνί, τοτε) y cuya excelencia suprema es el ser eterno. Desde que el convertido ha entregado su corazón a Dios, en el momento de la primera adhesión de fe, es para siempre. El ἀγάπη es un lazo que la muerte no romperá. Bien al contrario, es la posesión de la caridad la que asegura la visión y la posesión definitiva de Dios, τοτε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην (1 Cor 13,12). No es excesivo afirmar que todo el orden providencial está ordenado a la unión de los hijos con su Padre. Desde toda la eternidad, antes de que el mundo fuese creado, Dios ha escogido y predestinado a sus elegidos y ha decidido conferirles la adopción, con todos los derechos a la herencia que tienen normalmente los hijos legítimos. Ahora bien, este propósito amoroso y gratuito tiene por fin el hacernos aptos para entrar en la sociedad de Dios, para vivir en unión con El, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἀγάπῃ (Ef 1,4). *Estar en presencia de Dios* se define como *estar en la caridad,* es decir, en una comunión de amor. Si la puesta en presencia y la vida en común con Dios son obra de este *agape* —que es, a la vez, el amor generoso de Dios y la respuesta de adoración y adhesión del elegido— se comprende en seguida que se trata de un estado definitivo. Por la caridad, el elegido participa de la inmutabilidad divina[2]. Un lazo así no puede ser más que eterno. La vida celeste es, pues, la de los hijos amantes unidos a su Padre y proclamando para siempre su gratitud.

No se sabría aumentar la importancia de esta revelación: εἶνα... κατενώπιον αὐτοῦ ἔν ἀγάπῃ es el objeto último de la κλῆσις, de la προθεσις y del προορίζειν eternos de Dios. Cuando se conoce una causa final, todo el proceso de los medios se ilumina. No es sorprendente que la vida cristiana aquí abajo se definiese por la caridad, puesto que esta vida no tiene sentido sino en función de su término:

1. I *Cor* 13,8; cf. *ibid.* παυω, καταργέω.
2. Solamente en el cielo el *ágape* realiza a la perfección sus dos caracteres de adhesión-soldadura total al bien y de horror al mal (*Rom* 12,9) hasta el punto de ser incapaz de separarse del "Bien Soberano".

la unión con Dios por el amor filial y agradecido. Antes incluso que el primer llamamiento a la fe, Dios propone a cada hombre un don que le permitirá hacer buena acogida a su vocación; este don no puede ser más que el de un amor, el ἀγάπη ἀληθείας... εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς (2 Tes 2,10). Sólo los que se comprometieron por la ruta de la salvación, sólo los que son aptos para amar, es decir, los que tienen el corazón bien dispuesto, presto a darse y a ser fiel, a adherirse a la verdad cualquier que sea, bajo cualquier forma que se presente, y a pesar de sus exigencias más costosas. ἀγαπᾶν implica preferencia y elección; por lo tanto, renuncia, puesto que escoger es sacrificar. Sólo se salvan y llegarán a "estar en la presencia de Dios en la caridad" los que han aceptado el ἀγάπη ἀληθείας, el primer don de Dios, que es la prenda y la condición de todos los demás.

La vida cristiana no es más que el despliegue y la puesta en obra de la caridad, ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ (Ef 4,15), o según la expresión sugestiva de Rom 12,11: el utilizar el plazo de la parusía para ejercer todas las actividades de un amor auténtico: τῷ καιρῷ δουλεύοντες[3]. Se trata, sobre todo, de un combate y de obras costosas, pero estimulando por esta luz escatológica: ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες... ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας (1 Tes 5,8). El amor de un cristiano es el de un soldado que quiere la victoria, el de un peregrino seguro de llegar al término de la ruta; su esfuerzo es el de un amor que tiende a la unión definitiva con el ser amado. La caridad aquí abajo se define por esta tensión hacia su perfeccionamiento. Es el sentido mismo de la gracia siempre activa en el corazón del creyente; y ella sólo es la que garantiza el éxito[4]: "Que el Señor enderece vuestros corazones en la caridad de Dios y en la paciencia de Cristo" (2 Tes 3,5). No hay ninguna evolución en el pensa-

3. Cf. *Gal* 6,9-10. Según *Lc* 5,35, el ayuno es lo que caracteriza el período de espera escatológico; pero, precisando que ésta será la expresión del luto de los amigos del esposo, lo convierte en una obra de caridad respecto a Cristo.

4. Cf. *Rom* 5,5: la esperanza no puede decepcionar, *puesto que* la caridad de Dios se ha difundido en nuestros corazones...

miento del Apóstol en este punto. Desde 1 Tes 3,12 pide: "Que el Señor os acreciente y haga abundar en caridad..., a fin de fortalecer vuestros corazones y haceros irreprensibles en la santidad ante Dios, Padre nuestro, en la venida de nuestro Señor Jesús con todos sus santos". Este seguirá siendo el objeto de su oración por los filipenses: "Por esto ruego que vuestra caridad crezca más y más... para que seáis puros e irreprensibles para el día de Cristo" (Flp 1,9-11). Es decir que el juicio recaerá sobre el ἀγάπη, su crecimiento, sus elecciones y sus obras. La pureza o la inocencia que será requerida para ser admitido en la presencia de Dios es la que asegura la caridad. No incurre en ningún reproche quien ha amado, quien ha sido fiel a las exigencias y prescripciones del *agape* hacia Dios y hacia el prójimo. Ciertamente, se trata de consagración religiosa y de vida santa; pero todas las virtudes sin amor no tendrían ningún valor, y es solamente la caridad la que da valor a todo el resto (1 Cor 13,1-4). He aquí por qué el cristiano no puede menos de estar sostenido en su esfuerzo por la perspectiva de la declaración de inocencia y de entrada en el reino celestial. Por muy desinteresada que sea la caridad, aquí abajo no puede permanecer indiferente a poseer su objeto. Esto sería contradictorio por su misma naturaleza. Es en este sentido en el que hay que entender Col 1,4: "incesantemente damos gracias a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, en nuestras oraciones por vosotros, pues hemos sabido que... la caridad que tenéis hacia todos los santos por vuestra esperanza, depositada en los cielos (τὴν ἀγάπη ἣν ἔχετε... εἰς τὴν ἐλπίδα...)". El celo y las manifestaciones de la caridad, lo mismo que la adhesión de la fe, están dirigidas por la realización de las promesas de salvación[5]. Se puede comprender que el cristiano que ama quiera amar para siempre y que, en consecuencia, permanezca fiel; pero el sentido obvio del texto es de una recompensa y de una dicha reservada a los que realizan aquí abajo la prueba de su amor. Estos son estimulantdos a perseverar y a gastarse

5. Sobre este tema, especialmente desarrollado en los Sinópticos, cf. W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, Munich, 1955.

por la certeza de la alegría que gustarán un día (1 Cor 2,9). En verdad, es la caridad quien salva[6]...

2. *La caridad, Cristo y Dios*

Y, sin embargo, en su polémica antijuidaizante, el convertido de Damasco repite a porfía que es la fe la que salva. No hay ahí ninguna contradicción si se recuerda que la πίστις paulina, eficaz para la salvación, está hecha de fe propiamente dicha, de esperanza y de caridad. Opuesta al sistema de justificación por la Ley, la fe puede ser designada en la nueva alianza como la única causa de salvación; pero si se considera el conjunto del plan redentor, la iniciativa divina, la respuesta del hombre, la fidelidad valiente de un hijo de Dios a la voluntad de su Padre, es más exacto designar el ἀγάπη como la *redamatio* del creyente a la χάρις divina y ver en ella la observancia del único precepto de la Ley nueva. Fe y caridad no se oponen en nada, como resulta de Gál 2,20: "Vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí". Después de la encarnación, Dios nos habla de su Hijo (Jn 1,18; Heb 1,1-2), y la fe no es solamente asentimiento a la pabra de Dios, sino adhesión y unión a la persona misma de Jesús. Este nuevo objeto determina una nueva psicología del creyente y una modificación profunda de la vida religiosa. En efecto, el Cristo adorado por San Pablo es pri-

6. *Mt* 25,31-46; I *Cor* 16,22. Compárese *Rom* 15,30 παρακαλῶ... διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος... ἵνα ῥυσθῶ ἀπό κτλ. Un estudio objetivo del ἀγάπη —que faltaba aún en la época de la Reforma— no puede acabar sino en esta conclusión, bien expresada por W. Lütgert: "El último juicio, según San Pablo, es un juicio según las obras, y no según la fe... El juicio según las obras es un juicio según el amor" (*Die Liebe im Neuen Testament*, Leipzig, 1905, p. 213). W. L. sugiere (p. 214) una excelente razón: la fe es algo humano. la caridad es divina en su naturaleza, participación del amor mismo de Dios. Igualmente en el último juicio esto nos hará más que reconocer a los suyos (I *Cor* 13,12; II *Tim* 2,19). Mejor aún, el ἀγάπη hace al cristiano (cf. *supra*, pp. I *Cor* 13) y su naturaleza misma consiste en no cesar nunca. El juicio divino se reducirá pues a una constante existencia, como lo sugiere ya *Mt* 25,31-46.

meramente un Cristo crucificado y glorioso, es decir, Salvador. Ahora bien, la crucifixión es, a la vez, un hecho histórico y un misterio: lo infinito de la caridad divina y de sus dones. El Apóstol asocia constantemente ἀγαπᾶν y παραδιδόναι[1], pues la cruz es la prueba irrecusable del amor que Cristo nos tiene. Lo esencial de la nueva revelación es este amor que Dios manifiesta a los hombres, y del que no se puede dudar desde que el Padre sacrificó a su Hijo en nuestro favor (Rom 8,32).

Por otra parte, la religión paulina se resume en la unión y la incorporación a Cristo. Dios predestina a los elegidos a reproducir por semejanza la imagen de su Hijo (Rom 8,29), e incluso, participantes de la filiación divina del Hermano primogénito, a llegar a ser sus hijos adoptivos. Desde entonces, la vida propiamente cristiana es vivir como hijo de Dios, con los pensamientos, sentimientos y las costumbres a que tal nobleza obliga. ¿Cómo conocerlos y realizarlos, sino contemplando el modelo, que es Cristo, y asimilándose a El (Flp 2,5)? Es decir que la vida de un hijo de Dios consistirá esencialmente en la caridad, puesto que, una vez más, Cristo es la revelación y el don del amor de Padre. Ef 5,2 define excelentemente la moral neotestamentaria: "Sed imitadores de Dios como hijos muy amados, y caminad en la caridad como (καθώς καὶ) Cristo nos amó y se entregó por vosotros".

Una vez admitido este principio primero de la μίμησις cristológica[2], se concibe que el Apóstol lo ponga en obra cada vez que tiene que prescribir algún acto de virtud, y en primer lugar a propósito del amor fraterno: Si los maridos deben rodear a sus mujeres de respeto y de amor, será a ejemplo (καθώς καὶ) de Cristo, que nos amó (Ef 5,25); los corintios ayudarán a sus hermanos de Jerusalén con la misma generosidad con que el Señor nos colmó (2 Cor 8,9). Los colosenses se perdonará sus ofensas mutuas totalmente como (καθώς καὶ) el Señor nos perdonó (Col 2,13), El, que nos transmitió la gracia de Dios (Ef

1. *Rom* 8,32.39; *Gal* 2,20; *Efes* 5,2.25.
2. I *Tes* 1,6; I *Cor* 11,1; cf. II *Tes* 3,7,9; y sobre todo el comentario de *Filip* L,1-6ss.

4,32) Los romanos deben abrir su corazón a todos sus hermanos, acogiéndolos caritativamente como (καθώς καὶ) Cristo nos acogió y nos recibió como suyos ,Rom 15,7). Igualmente, los gálatas se ayudarán mutuamente a llevar sus cargas; haciendo esto estarán seguros de haber observado perfectamente, cumplido la ley de Cristo, και οὕτως ἀναπληρώσατε τὸν νομον τοῦ Χριστοῦ[3]. Los filipenses serán humildes, solícitos del bien de sus hermanos, unidos entre sí, sin rivalidad, pues éstos son los "sentimientos" del Señor (Flp 2,1-5).

Ser de Cristo, pertenecerle, vivir de El y por El, es amor a Dios y a sus hermanos, pues la vida del Hijo de Dios encarnado era puro amor al Padre y a los hombres. He aquí por qué todo progreso en la caridad marca un progreso en la asimilación al Salvador y constituye el exacto crecimiento del hijo de Dios, renacido en el bautismo: "Profesando la verdad en la caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unido..., crece y se perfecciona en la caridad" (Ef 4,15-16). El *agape* es el amor de Cristo en nosotros; cada cristiano lo recibe y vive de él como un miembro que participa del influjo vital de la cabeza; pero toda fuerza y vitalidad de los miembros contribuye al crecimiento del cuerpo, los cristianos amantes "edifican" el cuerpo de Cristo, enriquecen su vitalidad por la puesta en obra de su amor. En contexto enseña que la caridad fraterna es el factor principal de esta αὔξησις orgánica; la Iglesia no puede tener otra vida que este ἀγάπη que recibe de su Jefe. Pero otros textos insisten en la actividad contemplativa, fruto de una caridad creciente: Cada vez más estrechamente ligado a Cristo por el *agape*, el cristiano debe esforzarse en apoderarse, cada vez mejor, de lo que es esta caridad de Cristo, de la que ha recibido todo. Es un misterio (Col 2,2), y todo lo que se puede comprender es que este amor es infinito (Ef 3,19). El Apóstol parece considerar esta inteligencia (ἐπίγνωσις) como el punto de partida de todo progreso real en la vida cristia-

3. *Gal* 6,2. Cf. la ἐπιείκεια, la μακροθυμία, el ὑπομονή, la χρηστότης de Cristo, II *Tes* 3,5; II *Cor* 10,1; *Efes* 2,7; I *Tim* 1,16; *Tit* 3,4.

na. Nadie vive plenamente "en Cristo" sino "experimenta" hasta qué punto es amado del Señor. Todo depende de la intensidad en la convicción que se tiene del agape de Jesús hacia nosotros.

Esta caridad de Cristo, asimilada por el creyente, es un amor de consagración religiosa a Dios y a los hombres, y, por consiguiente, de inmolación de sí mismo: "No debemos complacernos en nosotros..., pues (καὶ γαρ) Cristo no se gozó en sí mismo" (Rom 15,1-3; cf. Flp 2,2-7). San Pablo revela el secreto de su propia vida al mismo tiempo que expone el principio inmediato de la moral "en Cristo": "El amor de Cristo nos constriñe, persuadidos como estamos de que, si uno murió por todos, luego todos son muertos; y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó" (2 Cor 5,14-15). Ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει υμᾶς! El auténtico cristiano está apretado y apremiado por la caridad que Cristo le tiene, y por eso quiere amar a su Salvador. Su amorosa contemplación de la cruz le ha revelado la inmensidad de la caridad divina. Está totalmente apresado, y se diría que no puede escapar a esta obsesión[4]. Su espíritu y su corazón están hasta tal punto constreñidos, que no pueden distraerse más de esta manifestación del *agape,* y concluyen prácticamente esta (κρίναντας): Si Cristo ha dado su vida por nosotros, nosotros debemos dar la muestra por El. La moral cristiana es una *redamatio* a la caridad de Cristo revelada en el Calvario. Por consiguiente, ἀγαπᾶν y ἀποθνῄσκειν no hacen más que uno; la muerte, física y moral, es como el sacramento del amor, su manifestación, su signo eficaz. El *agape,* que es de por sí un amor activo y que se manifiesta, ha encontrado después de Jesús su medio de expresión propia: Morir a sí mismo, como Cristo murió, en honor de Dios y por sus hermanos. Esta inmolación no es solamente el resultado de una deliberación lúcida[5]; el movimiento, toda la fuerza del ἀγάπη empuja y presiona al cristia-.

---

4. Compárese II *Cor* 11,28, ἡ ἐπίστασίς μοι ἡ καθ' ἡμέραν... πυροῦμαι.
5. Compárese *Filip* 1,16, ἐξ ἀγάπης, εἰδότες ὅτι κτλ.

no contemplativo a renunciarse a sí mismo. Es un apremio ineludible y casi una volencia a la que no se sabría sustraer un corazón "tomado" por este amor [6].

Lo mismo repite San Pablo a los romanos: "Porque ninguno de nosotros para sí mismo vive y ninguno para sí mismo muere; pues, si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor. En fin, sea que vivamos, sea que muramos, del Señor somos. Que por esto murió Cristo y resucitó, para dominar sobre muertos y vivos" (Rom 14,7-9). Τοῦ κυρίου ἐσμεν!, literalmente, "somos de Cristo". La fórmula evoca toda la religión paulina, según la cual nosotros no existimos sobrenaturalmente más que por Cristo y en Cristo, ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1 Cor 1,30); en El, se viene a ser una nueva criatura, ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις (2 Cor 5,17), un hombre nuevo, hijos de Dios realmente. Esta creación del hombre interior supone la abolición del pasado τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, una muerte al mundo y al pecado, una "concrucifixión con Cristo" (Gál 2,19), que permite resucitar con El y vivir de su vida gloriosa (Gál 2,20). El creyente, estando bajo la posesión del Señor, le pertenece en cuerpo y alma, vive de El y, por consiguiente, para El. Ahora bien, esta comunicación vital es concretamente la del ἀγάπη, y es por eso por lo que, después de haber recordado la consagración radical al Señor, San Pablo determina una aplicación práctica de élla al calificarla κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς [7].

Para el Apóstol, ἐν Χριστῷ y ἐν ἀγάπῃ son dos expresiones, a menudo, sinónimas. Sin duda, en sus primeros usos, la locución "en la caridad" no es más que un arcaísmo: Si es necesario rodear "caritativamente" a los superiores de un religioso respeto [8], se comprende que estos testimonios de honor están inspirados por el amor [9], que les con-

6. He aquí por qué el carácter más acentuado del ἀγάπη paulino es la ὑπομονή y la μακροθυμία, cf. I *Tes* 1,3; 5.14; II *Tes* 3,5; *Rom* 5,3-5; 12-12; I *Cor* 13,4; II *Cor* 6,4-6; *Gal* 5,22; *Col* 1,11; 3,12; I *Tim* 1,16; 6,11; *Tit* 2,2; II *Tim* 3,10.

7. *Rom* 14,15; cf. *Efes* 5,2, περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς.

8. I *Tes* 5,13 ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσῶν ἐν ἀγάπῃ.

9. Cf. ἐν τῇ πίστει, I *Cor* 16,13.

fiere un modo particular de piedad filial[10]. Pero esta eficiencia del *agape* es de tal manera profunda, efectiva y universal, que la virtud está como personalizada (1 Cor 13,4-7). El creyente está considerado como existiendo y viviendo el amor tal y como él es y vive en Cristo. Se dirá, pues, que existe en la caridad εἶναι ἐν Χριστῷ (Ef 1,4), como existe en Cristo εἶναι ἐν Χριστοῦ ι1 Cor 1,30); él vive y progresa en y por el amor (Ef 4,15-16), como él vive y aumenta en Cristo[11]. Está enraizado y fundado en la caridad (Ef 3,17), como está asentado en Cristo (1 Cor 3,10-12); está instruido por el amor (Col 2,2) y por Cristo (Ef 4,21); piensa y ama en la caridad, como Cristo piensa y ama (Flp 2,1-5). Todas las acciones derivan simultáneamente del ἀγάπη[12] y del Señor[13]. Nada de extraño, puesto que Cristo habita en nuestros corazones (Ef 3,17), que haga vivir de su propia vida e "impulse" a obrar. Lo mismo, la caridad del creyente es la misma de Jesús, ἡ ἀγάπη μοῦ... ἐν Χριστῷ (1 Cor 16,26); posee, pues, los trazos característicos de fuerza, de benignidad, de paz, de servicio fraterno, de voluntad de bien y de horror del mal. En la mayor parte de los textos donde San Pablo describe la caridad del cristiano, se puede sustituir Χριστός por ἀγάπη y constituir el retrato más exacto del Salvador.

Este amor de Cristo es inseparable del amor que Dios nos tiene, del mismo modo que el Hijo no es separable de su Padre. El es "el Hijo de su caridad" (Col 1,13). La fe, que contempla la pasión del Salvador, sabe que "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo" (2 Cor 5,19). Lo mismo que comprende, en la crucifixión, la prueba de la caridad infinita de Jesús; en El, ella alcanza la caridad de Dios, que no ha dudado sacrificar a su propio Hijo (Rom 8,32), muy amado (Ef 1,6), en favor de los culpables. La

10. Compárese I *Cor* 4,21; ἐν ῥάβδῷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς, ἢ ἐν ἀγάπῃ.

11. *Rom* 5,21; 6,10; I *Cor* 15,19; II *Cor* 4,10; *Gal* 2,20; *Filp* 1,21; *Col* 3,4; II *Tim* 3,12.

12. I *Cor* 16,14, πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω; II *Cor* 6,6, ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ; *Efes* 4,2 = *Gal* 5,12.

13. *Rom* 5,15; I *Cor* 1,2.5; II *Cor* 2,17; *Filp* 1,1.13-14.26; 2,1; 3,1.3; 4,1-2, etc.

cruz es no solamente la revelación del ἀγάπη de Cristo, sino también la demostración siempre actual de la caridad del Padre: Συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπη εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι... [14]. En el origen del don del Hijo, de plan de salvación, de la felicidad y de la gloria de los elegidos, está este amor absolutamente gratuito y generoso de Dios. Todo el orden providencial, en su concepción y en las diferentes fases de su realización, depende de la iniciativa de la caridad: ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς... συνεζωοποίησεν (Ef 2,4). El conocimiento que Dios tiene de los discípulos de Jesús es un conocimiento de amor y de unión que les hará bienaventurados (1 Cor 13,12; Rom 8,28ss). También el Dios de los cristianos es el Dios de la caridad, ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης (2 Cor 13,11), lo que significa que no es lejano, sino que habita en los creyentes para colmarles de sus dones, en primer lugar para hacerles participar de su caridad [15]. Es por el Espíritu Santo por el que se realiza esta efusión (Rom 5,5), y es en Cristo en el que se la recibe y se la vive οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ [16]. Es, pues, por la posesión del

---

14. *Rom* 5,8: "La verdad fundamental para el Apóstol es sin duda: El amor de Dios en sus acciones y en su actitud frente a los hombres" (J. MOFFATT, *Love in the New Testament*, Londres, 1929, p. 19). Para Pablo es evidente que es Dios el que obra en Cristo. Cuando Cristo muere por nosotros que somos débiles, impíos pecadores, en ese momento nos encontramos frente a la más alta revelación del *ágape*. Pero igualmente podemos decir con razón: nos hallamos frente a la más alta revelación de Dios. En la cruz, Dios y el *ágape* son una sola cosa. Pablo ha aprendido junto a la cruz de Cristo que los sentimientos de Dios con respecto a nosotros no son más que amor, y que el *ágape* y Dios no son separables el uno del otro. Puede decirse que los Evangelios sinópticos y Pablo más aún han relacionado de tal modo Dios y el *ágape* que puede hablarse de una identificación de hecho entre ellos. Pablo a menudo ha esbozado esta idea, e incluso la acota en sus expresiones. Dios para él es el "*Dios de Agape*". La identificación es próxima: en realidad se ha cumplido ya" (A. NYGREN, *Eros und Agape*, Gütersloh, 1930, I pp. 125-126.

15. Digno de mención es la equivalencia de las dos fórmulas ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης... ἔσται μεθ' (II *Cor* 13,11) y ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ... μετὰ πάντων ὑμῶν (v. 13); identifica a Dios con la caridad, personaliza el *ágape* divino.

16. *Rom* 8,39. La persona y la obra de Cristo han venido a ser para San Pablo la expresión de tal modo adecuada y como sacramental del *ágape* de Dios, que apenas señala las otras manifestaciones,

ἀγάπη τοῦ θεοῦ como el creyente participa en la vida trinitaria [17].

3. *El Espíritu Santo y la caridad infusa*

Es muy notable que la caridad sea evocada en las epístolas paulinas, ante todo, en un contexto de oración [1]. Desde su primera mención, ella es el objeto de una acción de gracias: El Apóstol aclama a Dios por la sinceridad y generosidad del ἀγάπη de los tesalonicenses, εὐχαριστοῦμεν... μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ὑμῶν (1 Tes 1,2-3). Poco después, San Pablo pide al Señor el crecimiento de su caridad fraterna (2,12). El exordio de la segunda carta a los Tesalonicenses bendice a Dios por el progreso de este amor (εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν, 2 Tes 1,3), y el Apóstol pide de nuevo al Señor que dirija los corazo-

tales como la solicitud de la Providencia individual (v. 28); en todo caso, excluye de ella a los bueyes (I *Cor* 9,9), mientras que Jesús la extendía a los pájaros y a las flores (*Lc* 12,22-34). "Pablo ve y designa con toda claridad la nueva situación establecida por *la obra del amor de Dios*. La gran argumentación de la epístola a los Romanos sobre el tema de los tiempos nuevos, que desde ahora han comenzado, no culmina sólo por azar en un himno que —tras haber indicado el amor de Dios para los elegidos— se continúa con el tema del amor de Cristo y se termina en la certeza de τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν (*Rom* 8,28,31ss.). Esta certidumbre reposa sobre tres estados de hecho: Dios ha enviado a su propio Hijo, y este gesto de amor se ha consumado en la ofrenda que el Hijo ha hecho de sí mismo sobre la Cruz τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. Dios ha llamado al Apóstol y llama sin cesar a quienes ha escogido; su voluntad de amor está siempre sobre ellos; son ἠ γαπημένοι, ἀγαπητοί. El ἀγάπη de Dios se ha derramado en nuestros corazones; es, por consiguiente, la realidad decisiva de nuestra existencia" (STAUFFER, art. ἀγαπάω en G. KITTEL, I, p. 49).

17. Compárese la denominación de "Padre" atribuida a Dios, en función de Jesús y en función de los Cristianos. En este último caso, la significación "amante" es cierta; cf. W. LÜTGERT, *Die Liebe im Neuen Testament*, Leipzig, 1905, pp. 194ss.

1. Se completará con las referencias de más adelante, los artículos sugestivos de C. SCHNEIDER, *Zwei Paulusstudien, I, Paulus und das Gebet*, en *Angelos*, IV, 1932, pp. 11-28; J. LEBRETON, *Études sur la contempaltion dans le Nouveau Testament*, en *Recherches de Science Religuieuse*, 1940, pp. 81-108.

nes hacia el amor de Dios, ὁ δὲ Κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ. La súplica final de la segunda epístola a los Corintios es para implorar la efusión de la caridad divina (2 Cor 13,11-13). Habiendo conocido la caridad que los colosenses, y Filemón en particular, manifiestan a todos los santos, San Pablo expresa su gratitud hacia Dios (εὐχαριστοῦμεν, Col 1,3-4; Flm 4-7). El motivo de bendecir a Dios desde el comienzo de la epístola a los Efesios, es que el Padre de nuestro Señor Jesucristo nos ha escogido para que vivamos en su presencia en la caridad (εὐλογητὸς ὁ Θεὸς, Ef 1,3-4). En el desarrollo de su carta, el Apóstol expresa de nuevo su gratitud por las manifestaciones del *agape* de sus lectores (οὐ παύομαι εὐχαριστῶν, 1,15-16). En un impulso de fervor extremo, se pone de rodillas delante del Padre y le suplica que arraige los corazones en la caridad, para que puedan comprender lo infinito del ἀγάπη de Cristo (3,14-19). Su último ruego es que les sea comunicada siempre esta caridad, que viene de Dios Padre (6,23). La obtención de la caridad es el objeto privilegiado de la oración del Apóstol: "Por esto ruego, porque vuestra caridad crezca más y más, καὶ τοῦτο προσεύχομαι, ἵνα..." (Flp 1,9).

Resulta de estos textos que la caridad es el valor cristiano esencial (cf. 1 Cor 13,1-3), que la vitalidad, la salud espiritual de una Iglesia se juzga en función de sus obras de caridad y del crecimiento de este *agape* (Flp 2,1-5); en fin, que este amor, lo mismo que en su existencia que en sus progresos y manifestaciones, es don de Dios (ἀπὸ θεοῦ, Ef 6,23). Bien se trate del primer "amor de la verdad", indispensable para dar su adhesión a la predicación del Evangelio y ser salvado (2 Tes 2,16), de obtener para los corintios, instigadores, envidiosos y revoltosos, la participación de la caridad de Dios; o para los tesalonicenses y filipenses, de ser conducidos, dirigidos hacia el amor de Dios hasta el punto que éste sobresalga y sobreabunde, de ser enraizados siempre más profundamente en este *agape*, como se da el caso de los efesios, es la oración quien solicita del Dios de amor este favor supereminente. Nadie, en efecto, puede tener caridad si Dios mismo no lo ha esco-

gido y amado: εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τον Θεον, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ [2]. La gnosis puede pretender llegar en cierta medida a un cierto conocimiento divino. Pero el amor religioso, del que Dios es el objeto inmediato, que es unión íntima y vital con El está fuera de las posibilidades humanas. Esta caridad es tal gracia, una comunicación tan preciosa del tesoro del *agape* divino, que no es otorgada más que en virtud de la predilección que entraña este amor: "El Señor conoce a los suyos" (2 Tim 2,19) y les enseña a amar. Incluso para la dilección fraterna, es necesario someterse a esta pedagogía divina, θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους (1 Tes 4,9).

Cada una de las personas de la Santísima Trinidad interviene, y las tres son invocadas para comunicar al cristiano el ἀγάπη, la χάρις por excelencia, esta κοινωνία divina [3]. Pero este don es atribuido más especialmente al Espíritu Santo, es el "fruto" de su inhabitación en los cristianos (Gál 5,22). Si, pues, se puede hablar de la caridad de Dios, ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (2 Cor 13,13), se precisará ἡ ἀγάπη τοῦ Πνεύματος, si se quiere poner el acento sobre la infusión de este amor en el corazón del cristiano (Rom 15,30). El Πνεῦμα (con artículo), estando asociado a "nuestro Señor Jesucristo", se trata ciertamente de la persona del Espíritu Santo; la que, habiéndonos renovado y regenerado en el bautismo (Tit 3,5), suministra al hombre interior todas las facultades que le permiten vivir como hijo de Dios, particularmente la oración eficaz. En este senti-

2. I *Cor* 8,2; 13,12; *Gal* 4,9. San Pablo depende aquí del tema de los Sapienciales según el cual el conocimiento de Dios viene de Dios, y la Sabiduría ama a los que aman y quieren instruirse, cf. A. FEUILLET, *Jésus, et la Sagesse divine d'après les Évangiles synoptiques*, en R.B. 1955, pp. 179-184.

3. II *Cor* 13,13. El orden de enumeración de tres Personas no es el de una jerarquía, sino el de la cronología de su revelación y sus comunicaciones. Cristo es primero porque no solamente es el autor de la salvación, sino el revelador del Padre y del Espíritu Santo. El nos introduce en la comunión con el primero y nos obtiene el don del segundo .Dios está en el centro, como conocido y alcanzado por el Hijo; o mejor, su amor no nos es dado más que "en Cristo"; ahora bien este don nos es comunicado por el Espíritu Santo. Esta conexión revela que χάρις y κοινωνία no son más que designaciones diferentes del ἀγάπη (cf. *Filip* 2,1) consideradas en su causa meritoria, en su fuente primera y en su comunicación inmediata.

do, el Espíritu Santo es "el espíritu de filiación", que da a los nuevos adoptados la realidad y la conciencia de su relación filial con el Padre de los cielos (Rom 8,15-16). Es, pues, el que infunde el ἀγάπη por el que los hijos se distinguen de los esclavos; y περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα (Rom 8,4; cf. Gál 5,16) es idéntico a περιπατεῖν κατὰ ἀγάπην (Rom 14,15; cf. Ef 5,2). Estar en Cristo, vivir en la caridad, participar del Espíritu Santo son tres designaciones complementarias de la vida cristiana, definiéndose ésta propiamente por τὴν ἀγάπην ἔχειν (Flp 2,1-2).

Puesto que se trata de amor, este don no puede ser depositado más que en el corazón del cristiano[4]; pero según la antropología paulina y porque la caridad es una dilección muy espiritual, el Apóstol inserta el *agape* en el *pneuma*, es decir, la facultad religiosa más alta del hombre, precisamente destinada a estar en comunicación con Dios, a recibir sus luces, su gracia, su don de vida[5]: "La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado"[6]. Si el *pneuma* no es Dios, es divino y, en lenguaje moderno, se diría que

---

4. Sobre el lazo entre καρδία y ἀγάπη cf. I *Tes* 3,12-13; II *Tes* 3,5; *Rom* 5,5; *Col* 2,2.

5. I *Cor* II, 13-14; *Gal* 6,18; *Flp* 4,23; *Filem* 25; cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, pp. 196-200. H. HUBY, *La vie dans l'Esprit d'après saint Paul*, (Rom. cap. 8), en *Recherches de Science Religieuse*, 1940, pp. 5-39.

6. *Rom* 5,5. La vinculación redundante de los términos ἐκκέχυται-δοθεντος es muy significativa. Expresa que el αγαπη es propiedad y como especialidad de Dios. El hombre solo no podría amar de esta manera, completamente "espiritual" y "santa"; es necesario que reciba este don. El Dios amante vierte o derrama su caridad en el hombre; y esto no presupone ninguna condición, sino solamente la disponibilidad de recibir. La efusión del *ágape* es gratuita; el hombre consiente y realiza, en esta impulsión a amar, su voluntad. W. LÜTGERT, dice muy bien: "Geist ist Wille zur Liebe" (*op. c.* p. 247). En el A.T. el πνεῦμα divino inspira a los profetas y juega un papel de causa instrumental, de la que Dios se sirve para estar presente en el hombre, actuar en él y transformarle. Filón ha sacado partido de estos textos para explicar la participación efectiva de los dones divinos: "Dios es representado como una fuente que riega el alma. El que riega es Dios; lo que riega es el pneuma, aquello que es regado es el νοῦς. Ahora bien el νοῦς... es fuente a su vez del hombre totalmente considerado" (A. LAURENTIN, *Le Pneuma dans la doctrine de Philon*, Paris-Brujas, 1951, p. 27). Así, para san Pablo, el *ágape* infundido por el Espíritu Santo, será la fuente de todas las virtudes.

es la "virtud" de la caridad, que es dada, infundida; esta virtud pasa, fluye" de Dios a nosotros, se alimenta, recibe su propia energía de la propia caridad divina; es, pues, de la misma naturaleza, y esto es lo que quiere decir la expresión διὰ πνεύματος ἁγίου. De todos modos, este amor está sin cesar asociado a los carismas[7], es decir, a los πνευματικά[8], los dones llamados espirituales por derivar especialmente del Espíritu Santo. Ora la mención del Espíritu Santo reclama inmediatamente la de la caridad, ἐν νεύματι ἁγίῳ, ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ (2 Cor 6,6), y parece bien que la caridad auténtica (γνησιον) sea la que el Espíritu Santo infunde, por oposición a una bondad meramente natural o a una entrega instintiva (2 Cor 8,8); ora el ἀγάπη se define como un πνεῦμα πραότητος (1 Cor 4,21), e incluso un πνεῦμα ἀφάπης (2 Tim 1,7). El carácter espiritual de este amor es tal que hace hervir el espíritu de fervor, τῷ πνεύματι ζεοντες (Rom 12,9.11), y que Epafras podrá testimoniar la excelencia de la vida cristiana de los efesios notando que su caridad es la que viene del Espíritu Santo, que no cesa de animarle, ἀγάπη ἐν πνεύματι (Col 1,8). Lo mismo que el cuerpo de Cristo se edifica ἐν πνεύματι (Ef 2,22), se dedica ἐν ἀγάπῃ (Ef 4,16; cf. 1 Cor 8,1); la santificación es obra del Espíritu Santo, ἐν πνεύματι ἁγιῷ (Rom 15,16), o de la caridad, ἐν ἀγάπῃ (Ef 1,4)... Se comprende mejor así cómo San Pablo podrá atribuir a la caridad tal potencia (ἐνεργεῖν, Gál 5,6; cf. Ef 4,15-16), particularmente en el orden del conocimiento, con vistas a penetrar más profundamente en el misterio divino[9], y primeramente cómo ella es una eficaz *redamatio* al amor que Dios nos tiene[10]. Si el πνευματικός juzga todas las cosas (ἀνακρίνει, 1 Cor 2,15) podrá juzgar y decidir (κρίναντας τοῦτον) que su vida entera debe estar en dependencia de la caridad de Cristo crucificado (2 Cor 5,14). Si el Πνεῦ-

7. Cf. I *Cor* 12,22-13, 3-9ss. *Efes* 7-16.
8. Cf. I *Cor* 2,13; 13,1; 14,1.12.32.
9. *Col* 2,2; *Efes* 3,17-19; *Filip* 1,9-11.
10. El *ágape* tiene el mismo objeto que la fe (I *Tes* 3,6); es una vinculación religiosa a Dios (v. 8). Cuando san Pablo ruega al Señor para que dirija el corazón de los Tesalonicenses "hacia la caridad de Dios y la constancia de Cristo" (II *Tes* 3,5), el ἀγάπη τοῦ θεοῦ es ciertamente el amor hacia Dios.

μα ἅγιον escruta las profundidades de Dios (1 Cor 2,10), el alma amante que él habita puede explotar la altura y la profundidad de la caridad de Cristo (Ef 3,18). Si el discípulo de Cristo es un espiritual y su vida una κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος (2 Cor 13,13; cf. Flp 2,1), es apto para enriquecerse de la plenitud de Dios, e incluso para conocer y poseer a Dios como él es conocido (1 Cor 13,12). Todos estos efectos que San Pablo atribuye al *agape* del cristiano, no se explican más que en la medida en que este amor es participación de la caridad divina, infundida por el Espíritu Santo en persona [11].

Según el lenguaje del Nuevo Testamento, se podría decir que lo propio del πνεῦμα divino es ser enviado y derramado por Dios, recibido [12] y apropiado por los cristianos; es, pues, normal que el ἀγάπη dado por Dios (2 Tim 1,7) y transmitido por el Espíritu Santo sea recibido por el hombre y llegue a ser su posesión. La manera como San Pablo expresa esta apropiación es significativa. Para expresar la amplitud del don, dice que el cristiano está revestido de la caridad [13]. Para evocar su transcendencia y su comunicación divina, escribe εἶναι ἐν ἀγάπῃ (Ef 1,4; cf. 3,17). Pero más frecuentemente insiste sobre su inmanencia ἔχειν ἀγάπην [14]. Esta formulación responde exactamente a la que designa la unión del creyente y de Cristo. Está revestido de Cristo [15], existe en Cristo [16] o Cristo está

11. "ἀγάπη y πνεῦμα son los caracteres fundamentales y generales del nuevo Eón y de la existencia cristiana" (O. Michel, *Der Brief an die Römer,* Göttingen, 1955, p. 270, n. 2). Sobre el "amor pneumático", léase sobre todo V. Warnach (*Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentliche Theologie,* Dusseldorf, 1951, páginas 215-247), y también con bastante provecho M. "'Arcy, *The Power of Caritas and the Holy Spirit,* en *Eranos Jahrbuch,* 1952, pp. 285-324.

12. λαμβάνειν (*Rom* 8,15; I *Cor* 2,12; II *Cor* 11,4; *Gal* 3,2.14; *Jn* 14,17; 20,22) significa en primer lugar: coger con la mano, agarrar; de ahí, tomar posesión, obtener (cf. *Mt* 5,40; Lc 5,5; 9,39; *Filp* 3,12). El matiz de apropiación es muy fuerte (cf. *Jn* 1,16; 3,27; 12,48; *Heb* 11,35). La substitución de διδόναι en *Rom* 5,5 tiene por consiguiente un valor más enérgico, a propósito de la caridad (cf. *Lc* 11,13).

13. ἐνδύω, I *Tes* 5,8; *Col* 2,12.14.

14. I *Cor* 13,1.2.3; II *Cor* 2,4; *Filp* 2,2; *Filem* 5.

15. *Rom* 13,14; *Gal* 3.27; cf. *Efes* 4,24; *Col* 3,10.

16. I *Cor* 1,30; II *Cor* 5,17, etc.

en él (Gál 2,20). El cristiano no existe sobrenaturalmente, no tiene ser más que en la medida en que está unido al Salvador, a la manera de un miembro unido al cuerpo, o del cuerpo unido a la cabeza, de la que recibe el influjo vital. El ser cristiano se define por esta relación y esta incorporación. Del mismo modo, en el plano moral, se define únicamente por el *agape;* sin él, no se existe, no se vale nada, no se tiene nada [17]. Comprendemos, pues, que el "ser" cristiano consiste en un "tener"; ser cristiano es amar, es decir, "tener" la caridad. La fórmula designa, ciertamente, la posesión de esta virtud [18]; pero más profundamente evoca la dependencia radical del creyente en relación a Dios, a Cristo y al Espíritu Santo. El ἀγάπη, en efecto, es lo propio de Dios. El sólo tiene esta clase de amor, que San Juan identificará con su naturaleza misma; pero, transcendente, el *agape* divino es comunicable gracias a Cristo, y por el Espíritu Santo Dios le derrama en el corazón de sus elegidos. Quiere que éstos "subsistan en su presencia en la caridad" (Ef 1,4), es decir: su propio amor compartido y poseído por los santos [19]. El ἀγάπη es, por consiguiente, la presencia y la inmanencia de la acción de Dios, "en quien vivimos, nos movemos y somos" (Act 17,28). Si el hombre no posee nada que no haya "recibido" (1 Cor 4,7), ¡cuánto más cuando se trata de la caridad, que hace de su ser y de su vida una dependencia permanente, una participación extrema de la vida divina! *Tener caridad* significa que el que la posee es poseído, él mismo, por Dios.

Es en este sentido en el que los cristianos pueden y deben enraizarse siempre más profundamente en este amor (Ef 3,17), es decir, entregarse más enteramente a la posesión del Señor, que habita en su corazón; lo cual es la ley

17. I *Cor* 13,1-3, οὐθέν εἰμι.

18. Lo que es confirmado por el posesivo ἡ ἀγάπη μου (I *Cor* 16,24), σου (*Film* 7), ὑμῶν (II *Cor* 8,24; *Filip* 1,9), ἐξ ὑμῶν ἐν ὑμῖν (II *Cor* 8,7; cf. 12,15; la libre decisión de ponerla en obra (κυρῶσαι II *Cor* 2,8); se es dueño de ella, y todas las exhortaciones morales son una llamada a dar prueba de la caridad (I *Cor* 16,14, etc.).

19. De ahí la fuerza de la expresión: "*la misma* caridad" en todos los cristianos que pone el acento sobre la identidad de naturaleza y de causa (*Filp.* 2,2).

de su crecimiento. De ahí que el ser cristiano esté constituido por la recepción y la posesión de la caridad; aumentar no puede significar más que amar más, participar, pues, más plenamente el *agape* divino. Se sabe que esta comunicación siempre más abundante es el obejto de las oraciones del Apóstol; pero como este don es una posesión muy efectiva del creyente, éste es exhortado a manifestarlo: "La demostración de vuestra caridad (ἔνδειξις) mostradla ante la faz de las Iglesias[20], exactamente como Dios revela por su conducta y su perdón respecto de los hombres el infinito tesoro de su gracia (Ef 2,7). Se trata de poner en obra toda la potencia del *pneuma* infuso, todas las virtualidades del *don* recibido. La vida cristiana o "camino de la caridad" no es otra cosa que este paso al acto de la virtud de la caridad, ingeniosa y celosa por "servir", consagrarse a su doble objeto: Dios o Cristo y el prójimo. El obrar es su tendencia más imperiosa: Διώκετε τὴν ἀγάπην! (1 Cor 14,1).

4. *Caridad y vida cristiana*

San Pablo nunca define la caridad de otra manera más que como una gracia, un don, un espíritu santo o un fruto; pero la mayor parte de los textos donde la menciona permite caracterizarla como una fuerza singularmente activa, una espontaneidad que salta a al vista, una plenitud. Este dinamismo aparece mejor en 1 Cor 13,13, Gál 5,6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, y Ef 3,17-18, donde el crecimiento en la caridad significa crecimiento de potencia (ἵνα ἐξισχύσητε). El que ama es todo lo opuesto al perezoso y al negligente (ὀκνηρός, Rom 12,11); está lleno de celo y de ardor (σπουδή, 2 Cor 8,7) y como hirviendo de

20. II *Cor* 8,24; una caridad auténtica actúa y se manifiesta en las obras; por este capítulo, se ve, se oye (ἀκούειν *Efes* 1,15; *Col* 1,4), se declara (δυλούν, *Col* 1,8), se hace pública (εὐαγγελίζεσθαι, I *Tes* 3,6) y se da a conocer (γινώσκειν, II *Cor* 2,4). Cf. Santo Tomás: "quod sic voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum quod etiam ipsa sit effeciens hunc actum" (IIª IIªᵉ, q. 23, a. 2).

fervor (τῷ πνεύματι ζέοντες, Rom 12,11). Está autorizado, por consiguiente, a concebir el *agape* como un *motus ab intrinseco*, una vida [1].

Sin duda, es la fe la que es la vida del hombre, en el sentido que ella le justifica [2] y le permite participar en la vida misma de Dios, en Cristo, ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν (Rom 6,4). Pero se sabe que la fe es inseparable de la caridad [3] y que es precisamente gracias a la "energía" de ésta como el hombre nuevo despliega su vitalidad en todas las empresas de salvación. Si "la obra" de la fe se realiza ἐν δυνάμει (2 Tes 1,1), este dinamismo proviene del ἀγάπη "eficiente" o es puesto en acción por él (ἐνεργουμένη, Gál 5,6), por la persuasión y la solicitación de su παραμύθιον (Flp 2,1). He aquí por qué San Pablo juzga de la vida cristiana de las Iglesias en función de su fe y su caridad (1 Tes 3,6), o de las obras de la única caridad (Col 1,8). El viviente —que no puede entenderse más que de la vida de Dios participada— es quien ama (ὁ ἀγαπῶν, Rom 8,28; 1 Cor 2,9; 8,3), es decir, el que da prueba de su vinculación, o demuestra su autenticidad por su "energía" y sus frutos, su κόπος. Si la caridad es un *pneuma* infuso, se puede comparar a περιπατεῖν ἐν ἀγάπῃ (Ef 5,2), Gál 5,25, εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοχῶμεν (cf. 6,8), y concluir que el cristiano está animado por la caridad, que es la vida de Dios en él, y que esta vida interior (Col 3,3) se manifiesta en todas las relaciones con Dios y el prójimo.

Dos textos de la epístola a los Efesios explicitan este dato. Por una parte, el Apóstol exhorta a los fieles a "caminar" de una manera digna de su vocación, ἐν ἀγάπῃ (Ef 4,1-2); una de las primeras obligaciones de la κλῆσις divina es amar a su prójimo. Por otra parte, el plan de salvación, la elección y la predestinación divina tienen por objeto hacer de estos elegidos hijos de Dios y hermanos del Señor (Rom 8,29), convivificarles con Cristo (συνεζωο-

1. Ninguna cosa corresponde mejor a la caridad paulina, fuente desbordante (cf. πλεονάζειν, I *Tes* 3,12; II *Tes* 1,3) que el agua o el espíritu que brota hasta la vida eterna de *Jn* 4,14; 7,38.

2. *Rom* 1,17; *Gal* 3,11; *Hebr* 10,38; cf. I *Tim* 1,16.

3. I *Tes* 5,8; II *Tes* 1,3; II *Cor* 8,7; *Efes* 6,23, ἀγάπη μετὰ πίστεως. Cf. Apéndice, *I L'órigine de la Triade*, *infr.* p. 365ss.

ποίησεν τῷ Χριστῷ, Ef 2,5; Col 2,13); finalmente, destinarles a ser, es decir, a vivir en presencia de Dios en el amor, εἶναι κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ (Ef 1,4). Se trata de la vida eterna, sociedad y unión con Dios, que consiste en conocerle, en verle cara a cara (1 Cor 13,12) y en amarle, con esta plenitud de sentido que entraña la fórmula ἐν ἀγάπῃ; participar de la caridad divina y amarle en retorno con un amor de adhesión, de aclamación y de alegría.

Así, pues, la κλῆσις tiene por objeto inmediato y final el ἀγάπη. Vivir conforme a la vocación recibida desde la primera adhesión de fe es amar. Esta caridad terrestre es ya la vida eterna comenzada sobre la tierra, porque ella no cesará jamás (1 Cor 13,8ss), y ella sola subsistirá más allá de la muerte. Es suficiente decir que tiene a Dios por objeto, puesto que expresa la condición y la actitud del elegido al cielo. De ahí que la existencia presente se define en función de esta escatología; es una "vida para Dios" (Rom 6,10-11), o para el Señor (Rom 14,7; 2 Cor 5,15; 13,14), en tendencia hacia su consumación. Así está el sentido profundo de la vinculación tan constante del *agape* a la esperanza. El cristiano ama a Dios aquí abajo porque es "llamado" a amarle "en su presencia". Es un amor de anticipación y de espera, pero de tal manera fuerte, que se está apresado y constreñido por él (2 Cor 5,14), y que la vida moral no puede ser otra cosa que un despliegue de la caridad en servicio de Dios y de nuestros hermanos.

Como resultado, el dinamismo de esta vida que es el *agape* se notará, no solamente en obras, sino, primeramente y ante todo, en un crecimiento. Adoptado por Dios como uno de sus hijos en el bautismo, el cristiano debe crecer incesantemente hacia la edad adulta, desarrollar todo este potencial de actividades inmanentes que ha sido depositado en él por el *pneuma* divino; ahora bien, esta expansión es la de la caridad, que hace participar más abundantemente al creyente de la vida misma de Dios y le consagra más estrechamente a su Señor. Cuando San Pablo habla de abundancia, de plenitud, de crecimiento,

de excelencia, de perefcción o de edificación a propósito de la caridad, apunta a la ley esencial de la vida cristiana, que es una ley de progreso, puesto que es una ley de amor que es un vida, y de una vida divina que no tendrá su consumación más que en el cielo: ἡ ἀγάπη, ὅ ἐστὶν σύνδεσμοσ τῆς τελειότητος (Col 3,14).

Este crecimiento es expresado por términos variados y siempre con fervor: Por la caridad se aumenta de todas las maneras hacia Cristo, ἐν ἀγάπῃ αὐθήσωμεν εἰς αὐτὸν[4]. El Señor nos hace aumentar y sobresalir —πλεογάζειν, περισσεύειν— por la caridad[5]. Es la caridad la que "edifica", es decir, asegura el crecimiento del prójimo y del cuerpo de Cristo[6]; los creyentes, en fin, progresan enraizándose y sumergiéndose siempre más en la caridad —ἐν ἀγαπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι (Ef 3,17)— así se alimentan más en la fuente misma de su vida. Estas últimas metáforas sugieren que el crecimiento del cristiano se caracteriza por una consolidación; cuanto más se ama se tiene el corazón más sólido, la vida de la gracia es más estable. Es lo que declara explícitamente 1 Tes 3,13, donde el aumento del *agape* está ordenado a este fin εἰς τὸ στηρίξαι[7], y es lo que resulta de Ef 4,14-15, donde el Apóstol teme que los convertidos sean todavía como "niños que fluctuan y se dejan llevar de todo viento de doctrina por el engaño de los hombres". Ahora bien, la caridad, fuerza

4. *Efes* 4,15; cf. v. 16, τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος... ἐν ἀγάπῃ. Estos textos y esta doctrina son —cosa extraña— desconocidos por A. Nygren (que ignora totalmente *Col*). Prueban que hay un ἀγάπη del hombre para con Dios. Pero A. Nygren ha desconocido este principio paulino esencial, que ha expresado muy bien Stauffer: "No estamos en situación de volvernos activamente hacia Dios sino en la medida, y solamente en esta medida, en que nos situamos pasivamente ante él (art. c. p. 50).

5. Para πλεονάζω (que tiene como tema la *gracia* en *Rom* 6,1; II *Cor* 4,15) cf. I *Tes* 3,12; II *Tes* 1,3; I Tim 1,14. Para περισσεύω (de la gracia *Rom* 5,15; II *Cor* 4,15; 8,7; 9,8; *Efes* 1,8; de la esperanza *Rom* 15,13); cf. I *Tes* 3,12; 5,13; II *Cor* 2,4; 8,7. *Filip* 1,9; προσεύχομαι ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ.

6. οικοδομεῖν, οἰκοδομή I *Cor* 8,1; *Efes* 2,21; 4,16.

7. Consolidad o confirmar (στηρίζειν) es un término técnico de la vida espiritual; lo emplea Jesús (*Lc* 22,32), y lo recoge san Pablo (I *Tes* 3,2; II *Tes* 2,17; 3,3; *Rom* 1.11; 16,25) que lo emplea en unión con φυλάσσειν y παραγαλεῖν.

que hace crecer y que edifica, asegurará la estabilidad del edificio espiritual, la firmeza del pensamiento y de la vida cristiana.

Bajo la influencia del ἀγάπη activo y enérgico (cf. ἐνεργής Flm 6), los corazones suben y vanzan, συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ (Col 2,2). El verbo compuesto sugiere que el cristiano se deja dócilmente conducir e instruir por esta fuerza divina que le anima; ahora bien, la tendencia del amor (εἰς τό) es tener una inteligencia mejor del misterio de Dios. Su progreso apunta a una plenitud (πλεροφορία), que es la del conocimiento. Se debe reconocer que el *agape* estimulante y educador tiene a Dios como objeto propio, y puesto que sujeto y objeto son espirituales, la posesión de aquél por éste no puede hacerse más que por una asimilación, una ósmosis del espíritu (σῦνεσις). Este aspecto de la teología paulina está muy poco destacado: Desde el origen, la adhesión de fe supone un amor, que se le haya hecho buena acogida al ἀγάπη τῆς ἀληθείας εἰς τὸ σωθῆναι[8]. En el curso de la vida cristiana, más que nunca, el *agape* liga al creyente, y a medida que se desarrolla y crece su vitalidad (Gál 5,6), el fiel sobresale en γνώσει... καὶ ἀγάπῃ (2 Cor 8,7); si bien su vida se define auténticamente como ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ (Ef 4,15). Finalmente, esta caridad —que aplaude toda verdad que se manifiesta— (συγχαίρει τῇ ἀληθείᾳ, 1 Cor 13,6)— se adhiere intensamente a la contemplación de Dios, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστερίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ (Col 2,2). Según Ef 3,17-19, el cristiano que aumenta en el amor de Dios, tiene fuerzas suficiente para comprender (καταλαβεσθαι) que la caridad de Cristo es infinita, que sobrepasa todo conocimiento. Es un gran progreso espiritual experimentar esta dimensión del amor de Cristo, pues no se trata de una penetración más aguda de la inteligencia, sino de una experiencia de la caridad; ella tiene el sentimiento de ser rebasada por todas partes por la inmensidad del amor de Cristo, de no poder jamás comprenderla adecuadamente. La madurez cristia-

8. II *Tes* 2,10. Sobre la verdad, propiedad del Evangelio, objeto de la revelación, participación de la sabiduría de Dios, cf. J. BONSIRVEN, *L'Evangile de Paul*, Paris, 1948, pp. 29ss.

na consiste en esta toma de conciencia; el crecimiento es obtener esta capacidad de apreciación y esta lucidez. Se concluye por sí mismo que sólo la caridad —infundida por Dios y que alcanza un cierto grado de perfección en el hombre— puede instruir y hacer comprender lo que es el amor de Dios y de Cristo.

Aunque la comparación entre los textos permite precisar el valor respectivo de los vocablos bastante amplios, revistiendo acepciones diversas, se puede decir que la facultad de la contemplación es la σύνεσις (Col 2,2), sobre todo si se precisa: σύνεσις πνευματική (Col 1,9). Se trata, en efecto, de una potencia de comprensión dada por el Señor (2 Tim 2,7) y cuyo objeto privilegiado es conocer el misterio de Cristo (Ef 3,4). Potencia intelectual, ciertamente, pero, según Col 2,2, es el "corazón" quien, bajo la moción de la caridad, tiende εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως. Es, pues, un asunto de conocimiento afectivo[9], es el *agape* el que abre la inteligencia, le da agudeza para comprender cualquier cosa del misterio divino; más exactamente, permite a la σύνεσις enriquecerse y tener su plenitud; en concreto, recibir a Dios. La enseñanza del texto es que el progreso de la caridad condiciona y provoca el progreso del conocimiento religioso[10]. Es una de las realizaciones del primer mandamiento: ἀγαπᾶν αὐτὸν... ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως (Mc 12,33).

---

9. Gracias al amor, algo del objeto —conocido intelectualmente— viene a hacerse presente en la conciencia, bajo una coloración afectiva original y de una manera más íntima, más personal. En este sentido, el amor sobrepasa la ciencia; pues alcanzamos a Dios muy imperfectamente por medio de la inteligencia, mientras que el amor nos permite alcanzarle a él mismo tal cual es. Desde el punto de vista filosófico y teológico, cf. M. ROLAND-GOSSELIN, *De la connaisance affective*, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, EPAF, pp. 5-26; H. D. SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, en *Archives d'histoire et de Doctrine littéraire du moyen âge*, 1931, pp. 174-276.

10. Con razón se atribuye gran importancia a los empleos de γινώσκειν en San Pablo, pero εἰδέναι no tiene, sin embargo, menos interés, puesto que tiene por objeto a Dios o a Cristo (I *Tes* 4,5; II *Tes* 1,8; I *Cor* 2,2; 13,2; II *Cor* 5,11; *Gal* 4,8; *Tit* 1,16; II *Tim* 1,12) y todas las verdades de la fe (*Rom* 7,7; 13,11; II *Tim* 3,15), concretamente la escatología; al menos cuando Dios ilumina suficientemente la inteligencia (*Ef* 1,18; 5,5).

Flp 1,9-11 completa los textos de Col y Ef y los precisa. Pidiendo a Dios que la caridad de los filipenses "crezca más y más", San Pablo supone que no se ama jamás bastante y que los progresos posibles de la caridad son infinitos. No hay ningún límite en el crecimiento del *agape*. Ahora bien, a medida que aumenta y llega a cierta plenitud, redunda ἐν ἐπιγνώσει. Esta "epignosis" es una facultad propia del hombre nuevo (Col 3,10), dependiendo de un πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως (Ef 1,7) y que tiene únicamente por objeto a Dios mismo (Col 1,10) y a su misterio (2,10) o su voluntad (1,9). Este conocimiento es susceptible de aumento (Col 1.10); pero puesto que su objeto se limita a las verdades de la fe, este progreso no puede ser en extensión, sino en intensidad. Gracias a la caridad, el cristiano penetra más profundamente en el misterio de Dios. La ἐπιφνωσις podría ser análoga a la σύνεσις, pero el contexto y los otros usos invitan a darle un matiz moral. La caridad que intensifica la *epignosis* es la que empuja a conocer a Dios para amarle mejor. En la investigación amante del misterio y de lo infinito del amor de Dios y de Cristo, el cristiano es enriquecido en fuerza y en vida tanto como en luz, y se sentirá urgido a unirse a Dios y a consagrarse a él.

Es lo que sugiere el lazo con καὶ πάσῃ αἰσθήσει, que evoca la conexión vital entre conocimiento religioso y sentido moral. La caridad sobreabundante, que ha enriquecido y vitalizado las convicciones de la fe, va a afirmar, por este intérprete, la prudencia del cristiano. Este se inspirará en una luz mejor que la de la razón o de las prescripciones de una fe ordinaria; está en estrecha dependencia de la ἀπίγγωσις, convencida del amor extraordinario de Dios y de la santidad de su querer. ¿Cómo esta percepción vital no sería un enriquecimiento, una perfección de la ἀίσθησις poco más o menos sinónima de la συνείδησις?[11] En este plan no se tratará ya tanto de lucidez como

11. Cf. la bibliografía de los estudios sobre la conciencia en la antigüedad, en *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, 1943, p. 169-170; añádase C. Spicq, *La Conscience dans le Nouveau Testament*, en R.B., 1938, pp. 50-80; C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, Londres, 1955.

de instinto. Cada vez más invadido por el *agape* infundido por Dios, el cristiano sabe, siente lo que es necesario hacer para ser agradable al Señor y conformarse a su voluntad (Col 1,10). Muy a menudo, ninguna regla moral puede determinar en concreto lo que es bueno o mejor, pero un amor fuerte sabe siempre cuál es la acción o la conducta perfecta, aunque no sea más que porque esta acción está inspirada por el amor. La αἴσθησις paulina es una de las facultades más importantes del hombre nuevo, porque hace la unión entre lo que nosotros llamamos en nuestros días el orden teologal y el orden moral. El cristiano adulto, contemplativo, bajo la presión de la caridad, "experimenta" lo que es el amor de Dios hacia él, y está penetrado por él intelectual y afectivamente. Esta convicción y unión viene a ser, por la αἴσθηθις, la inspiración y el estimulante inmediato de sus acciones (παραμύθιον, Flp 2,1). No apreciará más que las que sirven a los fines de la caridad; rechazará las otras. Es aquí donde se aplica el principio de 2 Cor 5,14: ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τοῦτο κ.τ.λ. Con la inteligencia y corazón llenos y apresados por el amor de Cristo, el fiel decide entregarse totalmente a Dios y al servicio de sus hermanos, y conducirá toda su vida según las exigencias de este amor. Es la αἴσθησις, que es la facultad de juicio práctico y de elección; ahora bien, sus criterios de discernimiento y de aprobación de la ἀνῆκον (Flm 9) son los de la caridad.

Es lo que dice claramente Flp 1,10: La caridad creciente y desbordante, que aclara y perfecciona la αἴσθησις, empuja a ésta εἰς τὰ δοκιμαζειν τὰ διαφέροντα. El sentido moral tiene por objeto propio el examen y el juicio. Discierne los valores. Es él el que vuelve a apreciar la cualidad de las acciones. Porque está bajo la luz y la moción del *agape*, siente por instinto cómo tal palabra o tal acto contribuye al crecimiento de la caridad o responde a sus exigencias; cómo tal conducta, al contrario, se aparta de la ley del amor [12].

12. En función de esta psicología, *Filip* 1,15-18 adquiere un relieve singular, porque opone la predicación leal del Evangelio inspirada únicamente por el amor de Dios y del prójimo, a la misma pre-

Puesto que la vida cristiana concreta consiste en περιπατεῖν ἐν ἀγάπῃ (Ef 5,2), o κατὰ ἀγάπη (Rom 14,15), sus "deberes" son los que el amor le prescribe. Ya se sabía desde que Jesús había resumido la vida moral en los dos grandes mandamientos (Mt 22,37), pero las epístolas de San Pablo muestran la aplicación práctica. El Apóstol insiste de tal manera sobre la primacía de la caridad fraterna como regla práctica de la vida: Παντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω (1 Cor 16,14), que se debe concluir que, amando a su prójimo, se manifiesta y se desarrolla del modo mejor su amor a Dios. El cristiano obrará, pues, de manera que edifique a sus hermanos: πάντα πρὸς οἰκοδομην γινέσθω (1 Cor 16,26; 8,1; 10,23), y buscará lo que es ventajoso y provechoso[13] para su bien espiritual[14]. ¿El *agape* auténtico no es esencialmente esta voluntad del bien, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ (Rom 12,6), y amor de lo bello (Rom 7,16; 1 Tim 1,8)? También, en todas sus elecciones, la αἴσθησις no retendrá más que este valor[15]. Esto no es solamente por gusto de lo digno, sino por un sentido del honor (2 Cor 4,2; 8,21), más aún, la vida cristiana puede definirse como una realización de la belleza a los ojos de Dios y de los hombres[16]; de tal suerte, que los creyentes deben "pensar con anticipación" en lo que puede adornar de esplendor

---

dicación suscitada por la envidia y la malicia; ἐξ ἀγάπης comentando δι' ευδοκίαν puede entenderse que la caridad purifica el coración, la mirada espiritual, inspira una intención recta; por el contrario el celo de los que se entregan efectivamente διὰ φθόνον, οὐχ ἁγνῶς no es más que un pretexto, προφασις. No es hipocresía propiamente dicha, sino astucia que persigue un fin malo por medios objetivamente buenos. Es, pues, una forma de mentir (cf. *Os* 10,4, προφάσεις ψευδεῖς). Según *Prov* 18,1, πρόφασις es un acto deliberado (ἀνὴρ βουλόμενος), que el salmo 141,4 asocia a la ἁμαρτία (recopiando sobre un amuleto, *P. Bour.* LXI, 3) como fruto de los malos pensamientos. Se capta, pues, el vínculo entre caridad y recta conciencia, por su contrario: mezquindad-falsa razón. La prudencia cristiana es inspirada y purificada por el ἀγαπη.

13. συμφέρειν I *Cor* 6,12; 10,23; 12,7; *Act* 20,20; ὠφελεῖν I *Cor* 14,6; *Tit* 3,8.

14. τὸ ἀγαθόν I *Tes* 5,15; *Rom* 15,2; 16,19; *Gal* 6,10; *Ef* 4,28; 6,8.

15. I *Tes* 5,21 πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, cf. *Rom* 14,21; I *Cor* 7,1.8.26; 9,15; *Gal* 4,18.

16. τό καλὸν ποιεῖν, *Rom* 7,21; II *Cor* 13,7; *Gal* 6,9; cf. C. SPICQ, *Vie chrétienne et Beauté*, en *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales*. Paris, 1947, pp. 290-297.

su unión a Dios, προνοούμενοι καλά (Rom 12,17). Esto no es más que una manera de vivir lealmente su fe ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ (Ef 4,15).

Si la caridad ferviente y creciente ordena efectivamente toda la vida —en los estadios del conocimiento de Dios y de Cristo, del juicio práctico y de la acción efectiva—, llega a convertir a los fieles en inocentes e irreprochables (ἵνα ἦντε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπροόσκοποι, Flp 1,10), de una pureza perfecta (ἀμεμήτους, 1 Tes 3,13), sin mancha (ἀμώμους, Ef 1,4), verdaderos santos (ἅγιοι) conforme a su vocación; es decir; separados del mundo, purificados de toda mancha y viviendo en la pertenencia a Dios. Para San Pablo, οἱ ἅγιοι es la designación específica de los cristianos [17], si bien la evocación de este título de honor es un llamamiento a un género de vida muy determinado (Rom 16,2; Col 3,12-14); el progreso en la gracia consiste en "acabar de hacernos santos" [18]. Pero si la caridad resume la vida cristiana, esta purificación-consagración procederá directamente del ἀγάπη [19]. He aquí por qué, desde 1 Tes 3,12-13, el Apóstol pide a Dios que haga sobreabundar la caridad de los fieles, a fin de que sus corazones sean consolidados en una santidad absoluta (τῇ ἀγάπῃ... ἐν ἁγιωσύνῃ), y que exponga el plan divino a los efesios en estos términos: Dios nos ha escogido para que seamos santos y sin mancha en su presencia, en la caridad, εἶναι ἡμᾶς

17. *Rom* 1,7; I *Cor* 1,2; 6,1; 14,33; II *Cor* 1,1; *Filip* 1,1; 4,21; *Col* 3,12, ὡς ἐκλεατοὶ τοῦ θεοῦ, ἅγιοι καὶ ἡ γαπημένοι, etc.

18. II *Cor* 7,1, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην. Obsérvese que la "santidad", objeto de la "llamada "es casi siempre escatológica, concretamente en su relación con la caridad (I *Tim* 2,15). Sobre este tema, cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul,* Paris, 1942, pp. 95ss; 147-148.

19. Habría mucho que decir sobre la forma nueva de la κάθαρσις, del hecho de la intervención del ἀγάπη; éste hace de los pecadores los οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ (*Efes* 2,19) y suscita de su parte un λογικί λατρεία (*Rom* 12,1). Filón atribuía a la Sabiduría la purificación del espíritu (διάνοια), necesaria para la contemplación. Esta pureza del alma es más importante que la del cuerpo (*De spec. leg.* I, 269). Léase H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung del Kultusbegrife, Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament,* en *Angelos,* IV, 1932, pp. 70,230; R. Meyer, Hauck, art. καθαρός en G. Kittel, *Th. Wört.* III, 416-434; L. Moulinier, *Le pour et l'impur dans la pensée de Grecs,* Paris, 1952.

ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ (Ef 1,4). En la medida que la caridad tiene horror del mal (Rom 12,9, purifica a las almas y las sustrae del pecado; en la medida que es vinculación, adhesión a Dios, les une y les consagra. Hay, pues, una afinidad interna entre ἀγάπη y ἁγιωσύνη[20]. Los "santos" de la nueva alianza están necesariamente revestidos de la caridad, vínculo de perfección (Col 3,12-14). Gracias a su pureza, ellos son los únicos que pueden verdaderamente comprender la caridad de Cristo (Ef 3,18) y, gracias a su amor, permanecerán eternamente en presencia de Dios, siendo llenos de su plenitud (Ef 3,19).

5. *La caridad fraterna*

Como toda fuente y toda vida, el *agape* inmanente es invisible "escondido en Dios con Cristo" (Col 3,3); pero, librando a sus elegidos del poder de las tinieblas para trasladarlos al reino del Hijo de su amor (1,13), el Padre les confiere un nuevo πολίτευμα[1] y les une entre sí para no formar más que un solo cuerpo (1 Cor 12,13). De ahí que no se sabría vivir como hijo de Dios sin tener en cuenta a sus hermanos, mantener el ἑνότης y la κοινωνία exigidas por la "vocación" recibida[2]. Es claro que el ἀγάπη, virtud

20. Sobre la santidad, pertenencia a Dios, cf. I *Cor* 7,14.34; *Efes* 5,27s.

1. *Filp* 3,20; cf. I 27 (C. Spicq, *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, Paris, 1957, pp. 7-8). Desde Augusto, la dualidad de los derechos de ciudadanía era admitida en el mundo romona, cf. F. de Visscher, en *Bulletin de l'Academie royale de Belgique*, 5.ª serie, t. XXXIII, pp. 50-59.

2. *Efes* 4,1-6; *Filp* 2,1. Reprochando a los Corintios sus escisiones (σχίσματα) y sus discordias (ἔριδες), san Pablo recuerda que la gracia del bautismo ha agregado los neófitos a Cristo, de tal suerte que no forman todos más que un solo cuerpo (I *Cor* 1,10ss.). Por consiguiente, toda facción o disensión entre los miembros de ese cuerpo equivale a "fraccionar" a Cristo y en alguna manera a cortarle en trozos. El verbo μερίζω no tiene su sentido de "repartir, distribuir" (*Rom* 12,3; I *Cor* 7,17; II *Cor* 10,13 que consta en los papiros), sino el de dividir o partir (*Mt* 12,25; *Mc* 6,42) podría casi traducirse por "descuartizar" como en I *Cor* 7,34. Si cada grupo de

de unión por excelencia, es la más apta que hay para realizar el σύμψυσος (Flp 2,2) y para promover en todas las relaciones fraternales el espíritu de Cristo. Ella es un συνδεσμος (Col 2,19; 3,14; Ef 4,3); porque es idénticamente la misma en todos los hermanos, una posesión en común, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες (Flp 2,2). Por otra parte, el Señor asemejando el segundo mandamiento al primero, hacía depender toda la moral del ἀγάπη (Mt 22,40). Esto no era cualquier *obiter dictum,* sino la misma carta magna del reino de Dios. Uno de los méritos de San Pablo es el haberlo comprendido[3], de haberlo promulgado con una fuerza inigualable: Πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη (Rom 13,10), y Τὸ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη (1 Tim 1,5); más aún de haber —a lo largo de las epístolas— recordado las múltiples exigencias de la moral cristiana relacionándolas con el *agape*[4]. Teniendo en cuenta las proporciones exactas de cada una de sus parenesis, se puede decir que, según el Apóstol, caminar en y por la caridad fraterna (Rom 14,15; Ef 5,2) es sinónimo de caminar en Cristo (Col 2,6; Flp 2,5), por la fe (1 Cor 5,7), en novedad de vida (Rom 6,4) según el Espíritu (Rom 8,4; 2 Cor 12,18; Gál 5,16), de manera conforme a las exigencias de la vocación cristiana (1 Tes 1,12; 4,1; Ef 4,2-4).

---

cristianos se separa de los otros, reclamándose cada uno "de Cristo" por la profesión de fe, esta ruptura de la unidad eclesial es una ruptura del cuerpo de Cristo, un "fraccionamiento" del único Señor, una sacrílega monstruosidad!

3. El Apóstol no se contenta con promulgar que toda la ley se resumía en el amor (*Rom* 13,9; ἀγακεφαλαιοῦται ἐν τῷ αγαπήσεις τὸν πλησίον σου). El lo ha vivido; él proporciona como signo de su apostolado su caridad auténtica con la que se consagra al servicio de las iglesias (II *Cor* 6,6; cf. 12,5). Precisamente su *ágape* es quien, de alguna manera, le ha hecho pasar a través del corazón de sus hijos (I *Tes* 3,12; II *Cor* 8,7); es desbordante (II *Cor* 2,4). Es el de un padre (I *Cor* 4,21) que no excluye a ninguno de sus hijos; ἡ ἀγάπη μου μετὰ πάντων ὑμῶν (I *Cor* 16,24).

4. Si las cartas a los Corintios han de regular el mayor número de casos dados por la vida común y hacen llamamiento, más que otros, al *ágape* (de ahí, I *Cor* 13); éste tiene ya todo su relieve en las cartas a los Tesalonicenses; es fuertemente acentuada en *Rom* 12-14 y *Gál* 5-6, y domina la paránesis de las Epístolas de la cautividad. Ninguna otra virtud es predicada de manera tan enérgica y tan constante.

Esta caridad la considera San Pablo casi exclusivamente en el seno de las comunidades cristianas, y cuando menciona a los enemigos o a los de fuera, es por pura referencia al sermón de la montaña [5]. Se trata, pues, de una dilección fraterna (φιλαδελφία, 1 Tes 4,9; Rom 12,10), donde la pura y espiritual voluntad de bien se matiza de ternura (φιλοστοργία). Los "otros", εἰς ἀλλήλους [6], son pues, los "próximos" en el sentido espacial y religioso más estricto, τόν πλησίον [7], los hermanos (Rom 14,15; 1 Cor 8,11-12), que el Apóstol designa por su título de honor: οἱ ἅγιοι [8]. Los jefes de la Iglesia son un objeto privilegiado del *agape*, que es entonces la piedad filial y se traduce en notas de respeto y de gratitud (1 Tes 5,13); pero, personalmente, el Apóstol de los corintios no estaba muy seguro de la constancia y del fervor de la unión de sus hijos a él (2 Cor 12,15).

El *agape* fraterno tiene caracteres positivos y negativos, de los que la multiplicidad y variedad bastarían para señalar el papel preponderante de esta fuerza en la vida moral, su influencia sobre todas las facultades del cristiano, y cómo esta dilección realiza concretamente esta ἁγιωσύνη indispensable para aparecer ante Dios. El creyente que manifiesta su caridad hacia sus hermanos está necesariamente al abrigo del mal y, consagrándose a su servicio, pone en obra y realiza su consagración a Dios. Desde el punto de vista negativo, el ἀγάπη hacia el prójimo se caracteriza por dos notas principales. Primero, es la contradicción del egoísmo. El caritativo no busca su propia satisfacción (μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν, Rom 15,1), lo que le agrada o le aprovecha (οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, 1 Cor 13,5; μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, 10,24; μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σποποῦντες, Flp 2,4; cf. v. 21); de modo que San Pablo daba

5. *Rom* 12,14, τοὺς διώκοντας; 12,18, μετὰ πάντωνἀνθρώπων; I *Tes* 3,12 καὶ εἰς πάντας.

6. I *Tes* 3,12; II *Tes* 1,3; *Rom* 12,10.16; 13,8; 14,13; 15,7; *Gal* 5,13; cf. ἕτερος *Rom* 13,8; I *Cor* 4,6; 10,24; *Filip* 2,4.

7. *Rom* 13,9.10; 15,2; cf. *Efes* 4,25.

8. *Rom* 12,13; *Col* 1,4; *Efes* 1,15; *Filem* 5,7. Es decir que el lazo de la caridad es exigido para una vida de fe: "No conocemos a nadie según la carne" (II *Cor* 5,6), sino ἐν Χριστῷ.

el ejemplo (μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον, 1 Cor 10,36), que él mismo había contemplado en Cristo: ο Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν (Rom 15,3). Por otra parte, la caridad, no tiene la menor afinidad con el mal, del que tiene horror y huye, ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν[9]. Sin ningún contacto con él (ἀκεραιους δὲ εἰς τὸ κακόν (Rom 16,19), no sabría realizarlo: ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται (Rom 13,10; cf. 2 Cor 13,7), incluso aunque a primera vista tuviera un buen resultado (Rom 3,8). Por otra parte, ella tiene energía suficiente para no dejarse invadir o dominar por él (μὴ νικῶ ἡπὸ τοῦ κακοῦ, Rom 12,21); pues es un enemigo siempre agresivo, bajo las formas más nocivas y disimuladas, que guarda complicidades en el cristiano mismo (Rom 7,15,24; 1 Cor 10,6; 1 Tim 6,10). En consecuencia, la caridad no se venga nunca (μὴ ἐκδικοῦντες, Rom 12,19); nunca se irrita (οὐ παροξύνεται, 1 Cor 13,5); se guarda de maldecir (Rom 12,14; cf. 1 Cor 4,12); a nadie vuelve mal por mal (μηδενὶ ἀποδιδόντες, Rom 12,17; 1 Tes 5,15); no tiene en cuenta lo que le han hecho (οὐ λογιζεται τὸ κακό,ν 1 Cor 13,5); no puede alegrarse de la injusticia sufrida por su prójimo (ib., v. 6). No tiene celos (οὐ ζηλοῖ, v. 4), envidia (διὰ φθόνον, Flp 1,15), ni desprecio (μὴ ἐξουθενειτω, Rom 14,3,10), se abstiene de juzgar y de condenar (Rom 14,13). Ignorando la vanidad (κενοδοξία, Flp 2,3; οὐ φυσιοῦται, 1 Cor 13,4; cf. 8,1; Gál 6,3), no es nunca desconsiderada

9. *Rom* 12,9. Por esto la caridad que se pone al servicio de todos y quiere agradar a cada uno no es jamás una servidumbre humana. Se permanece esclavo de Cristo, es decir humanamente libre. Se permanece independiente del juicio de otro (I *Cor* 4,3); se ignora todo servilismo o complacencia culpable, se es inaccesible a las adulaciones, a la ambición a la concupiscencia (I *Tes* 2,5-6; *Gal* 4,17; *Col* 3,22; *Efes* 6,6). La auténtica caridad denuncia el mal, sea cual sea y se opone a él, no obedeciendo más que a la sola voluntad de Dios. Sabe, según las ocasiones, mostrarse intratable (II *Cor* 10,10-11); su odio hacia el mal es tan fuerte como su amor hacia el bien. Pero mientras que el justo o el fariseo evitaban el mal por obediencia a la Ley, el cristiano "cumple" la Ley amando (*Rom* 13), 8-10) es decir, se hace indemne de pecado, porque hace el bien. La caridad y sus obras positivas (κόπος) es lo primero, la ausencia de falta no es más que una consecuencia negativa. Se toca aquí una diferencia esencial entre la moral judía y la del Nuevo Testamento. El ideal para éste no es la impecabilidad, una "justicia" que paga sus deudas. Es un amor, una voluntad que obra libremente, y que ella misma produce "frutos de justicia".

una felicidad que nunca acabará. Su *ágape* les dedica y consagra a la alegría.

El v. 9 explicita este valor escatológico del amor de caridad. Este, vivido y gustado, permite obtener[18] esto a lo que tiende la fe, su consumación o su acabamiento[19], es decir, la salvación del alma o libertad espiritual del pecado y de los males de esta tierra[20]. La σωτηρία, en efecto, es siempre el resultado o el "fin" de la πίστις[21]; pero todavía es necesario que esta fe sea perseverante y purificada[22], y, sobre todo, que sea "operante por la caridad" (Gal V, 6). El participio aoristo κομιζόμενοι quiere unir esta eficacia salvadora de la πίστις a la caridad por Cristo y a su expresión de júbilo, ya controlable[23]. Se podría concluir que sólo los creyentes que saben alegrarse, que gustan la felicidad de amar, obtendrán la salvación. Su alegría presente es la prenda de su felicidad futura[24].

II. *De la santificación bautismal a la caridad fraterna, I Pet I, 22:* "Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας[1] εἰς φιλαδελφίαν ανυπόκριτον, εκ[2] καρδίας ἀλλή-

18. κομίζεσθαι significa recibir, obtener lo que se ha prometido (II Cor. 5,10; Efes. 6,8; Col. 3,25; He. 10,36; 11,13.39; I Pe, 5,4). Corresponde aquí a κληρονομίαν... τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς del v. 4.

19. Τέλος no tiene su sentido temporal de cesación, sino de término y de fin último, como I Tim. 1,5.

20. Ψυχή es un hebraísmo para designar la persona o la vida (Mt. 16,35; He. 10,39), de suerte que la "salvación del alma" lleva consigo también la del cuerpo, cf. F. J. Leenhard, *Ceci est mon Corps*, Neuchatel-Paris 1955, p. 25, n. 1).

21. Cf. II Tim. 4,7 τὴν πίστιν τετύρηκα; Heb. 13,7.

22. Cf. τὸ δόκιμον τῆς πίστεως, v. 7.

23. Interpretar κομιζόμενοι como un futuro es violentar las leyes gramaticales, cuando se hace referencia al juicio final de Dios: los cristianos gozosos han "recibido" ya la salvación; alegría y recepción son concomitantes igual que la filiación y el derecho a la herencia (Rom. 8,17; Gal. 4,7); poco importa frente a esto que la toma de posesión se verifica más tarde.

24. Sobre la significación escatológica de la alegría cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga, I, pp. 335-336.

1. διὰ πνεύματος *add.* K. L. P. Vet. it. Syr. Eth.

2. καθαρᾶς (ℵ, C, K, Soden Vogels, R. Leconte) ha sido sin duda insertado según I Tim. 1,5; II Tim. 2,22.

λους ἀγαπήσατε ἐκτενως. Pues por la obediencia a la verdad habéis santificado vuestras almas para una sincera caridad, amaos entrañablemente unos a otros".

San Pedro, habiendo recordado los principales motivos de la santificación cristiana, precisa sus exigencias, y, ante todo, las de la caridad fraterna. La enseñanza más explícita de este texto es unir intrínsecamente santidad y *ágape*, lo que está de acuerdo con la concepción paulina expuesta en I Tes III, 12-13. Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες es un recuerdo de los vv. 2 y 15, pero intencionalmente vuelto a tomar para fundamentar el mandamiento del amor sobre la condición cristiana más esencial: La caridad no es el objeto de un precepto moral cualquiera, es la exigencia interna de un alma o de un corazón renovado en el bautismo, precisamente en vista a este amor.

Esta santificación es a la vez una consagración y una purificación. El verbo ἁγνίζω, en efecto tiene este triple sentido lo mismo en el griego profano[3] que en los LXX. De la primera acción: abstenerse o mantenerse aparte de lo que manche[4], pasa a la de: ponerse en el estado requerido para aparecer delante de Dios[5], entrar en su santuario (cf. Act XXI, 24; XXIV, 18), cumplir una acción ritual[6]. Se trata, lo más a menudo, de esta consagración-purificación legal o ceremonial necesaria para participar en el culto[7]. Sant. IV, 8 se refiere a esta acepción ritual, pero añade la santificación interior —"Lavaos las manos, pecadores, y purificad vuestros corazones"[8]— la única que

3. EURÍPIDES, *Alc.* 75; SÓFOCLES, *Antig.* 545; L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des grecs*, Paris 1952, pp. 278-280.

4. Cf. Sam. 21,5: "siempre que tus mozos se hayan abstenido de trato con mujeres"; los levitas y los sacerdotes se purifican (Núm. 8,21; II Cron. 29,5.30, 3,15).

5. Ex. 19,10; Jos. 3,5; cf. αγιασμός sin el cual es imposible ver al Señor, Heb. 12,14.

6. Llevar el arca (I Cron. 15,12.15) celebrar el sábado (II Mac. 12,38) comer la pascua (Jn 11,55 ἵνα ἁγνισωσιν εαυτούς —cf. Num 9,13, καθαρός— equivale a ἵνα μὴ μιανθῶσιν Jn 18,28).

7. De ahí la purificación-consagración de la casa de Yavé (II Cron. 29,16-19) y del material de los sacrificios (II Mac. 1,33).

8. καθαρίσατε χρεῖρας-ἁγνίσατε καρδίας. Sobre la unión de καθαρίζειν-ἁγνίζειν, cf. Is. 66,17; PLUTARCO, *Quaest. rom.* 1, τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει.

tendrá san Juan[9]. I Pet I, 22 parece unir una y otra, pues se refiere a la conversión interior, la proclamación pública de la fe y la recepción del bautismo (cf. III, 21), por consiguiente, una consagración religiosa tanto como una purificación de los pecados. El participio perfecto medio ἡγνικότες no puede referirse a un proceso de santificación más o menos perfecto (cf. II Chr. XXX, 3), sino a un acontecimiento pasado del que afirma la realización, y convertido en estado habitual. En relación con el imperativo aoristo ἀγαπήσατε, se podría traducir: "desde que" o mejor "puesto que vosotros estáis purificados y consagrados a Dios... amaos los unos a los otros".

¿Cómo se realiza esta consagración inicial? Por una aceptación libremente consentida del Evangelio, literalmente ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας[10], es decir, por la fe. Para san Pablo, en efecto, la πίστις es esencialmente una sumisión[11]; creer es obedecer[12], tanto al Evangelio[13], como a la regla de doctrina transmitida por los Apóstoles (Rm VI, 17). Los creyentes son, pues, "hijos de obediencia"[14]. I Pet I, 2 los caracteriza como "santificados por el Espíritu *para* obedecer a Jesucristo"; aquí, el acto particular de obediencia es anterior a el ἁγιασμός y le provoca; es que se trata de una acogida del alma a la luz que es la primera disposición del pecador a la conversión y a la fe[15]. He aquí por qué san Pedro no menciona ni al Evangelio

9. I Jn. 3,3: "Y todo el que tiene en El esta esperanza se santifica como santo (Cristo) es El". La esperanza de ver a Dios exige la purificación moral previa. Cf. Jn. 17,17, ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ.

10. τῆς ἀληθείας es seguramente un genitivo objetivo cf. F. M. ABEL, op. c. 44, c. La construcción ἁγνίζω ἐν es bastante insólita, la partícula señala el medio o el instrumento de la purificación; compárese II Cron. 21,18, ἐν πίστει ἥγνισαν τὸ ἅγιον; Act. 15,9, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν (san Pedro).

11. Rom. 1,5, εἰς ὑπακοὴν πίστεως (genetivo epexegético); 16,26.

12. Rom. 15,18; 16,19; cf. II Cor. 10,5; Act. 6,7. "La etimología explica perfectamente la significación del término: obedecer, es decir, oír, escuchar la voz de alguien, tener las orejas y el corazón abierto a las palabras que pronuncia... La obediencia es la respuesta *viva* de un ser a las palabras de otro "(A. LELIEVRE, art. *obeir*, en J. J. von ALLMEN, *Vocabulaire Biblique*, Neuchatel-Paris, 1954, p. 209).

13. Rom. 10,16; II Tes. 1,8.

14. I Pet. 1,14, el ὑπακοή se opone al "tiempo de la esperanza".

15. Cf. nuestro comentario a II Tes. 2,10: τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο; cf. II Pe. 2,2; I Tim. 6,5; Tit. 1,14; II Tim. 4,4.

(Ef I, 13), ni a Cristo como objeto de la sumisión, sino a la verdad (cf. Gal V, 7), pues es por y en el culto verdadero como se acepta el Evangelio y como se entrega uno al Salvador (cf. Jn VII, 17; XVIII, 37). Esta concepción de la *purificación por la verdad* es un tema constante de los documentos de Qumrân, que usan equivalentemente las locuciones "espíritu de santidad", "espíritu de verdad", "espíritu lustral"[16].

Santificados y consagrados a Dios por el bautismo, se comprende que los cristianos obedezcan a todas las exigencias de su fe, en primer lugar al precepto del amor[17], pero la formulación de san Pedro —ηγνικότες... εἰς φιλαδελφίαν— es singularmente fuerte: la meta de esta purificación es la dilección fraterna. Es necesario conservar, en efecto, en εἰς su matiz fundamental de dilección "hacia, hasta", o más bien, "en favor de, para" (II Cor VIII, 4), mejor aún: "en vista de" (IV, 7; Jn XVII, 23; Ef II, 22). La consecuencia o el resultado de la ἁγνίζειν es la φιλα-

16. Cf. *Regla de la Comunidad*: "Aquél que desdeña entrar (en la alianza) de Dios para marchar en la obstinación de su corazón..., no será depurado (*yzkh*) por las expiaciones, ni purificado (*ythr*) por las aguas lustrales, no se santificará en los estanques y en los ríos; no será purificado (*yther*) por ningún agua que lave. Impuro, impuro quedará tanto tiempo como continúe despreciando los decretos de Dios, de suerte que no podrá corregirse en la comunidad de su Consejo... Por el espíritu de santidad se unirá a la verdad de Dios y será purificado de todas sus iniquidades" (I.Q.S. III, 4-9); "Dios purificará por su verdad todas las obras del hombre arrancándole todo espíritu de iniquidad de sus vestidos... y purificándole por el espíritu santo de toda actividad impía. Derramará sobre él un espíritu de verdad como las aguas lustrales (lavan) todas las abominaciones mendaces" (I.Q.S. IV, 20-22); cf. la unión: verdad y caridad (v. 3-4, 25). Los miembros de la secta son los voluntarios de la Verdad de Dios (v. 10); los transgresores de su Palabra son impuros (vv. 14,19; 8,2).

17. "El pecado es el gran aislador. Hay un germen de odio en todo lo que separa de Dios; cada mancha es un obstáculo a la esperanza. Purificado, el corazón viene a hacerle humilde, amante, presto a acoger, dispuesto al sacrificio... εἰς φιλαδελφίαν se relaciona a ἡγνικότες purificados para ser capaces de amar verdaderamente. El amor no salía de sí entre gentes tan diversas como las que componían la iglesia. Era el gran milagro que había que comenzar cada día: realizar una Fraternidad donde todas las oposiciones viniesen a fundirse en una confianza mutua, en la intimidad de la misma fe" (J. MONNIER, *La premiere Epitre de l'Apôtre Pierre*, Mâcon, 1900, p. 80.

δελφία; es su τέλος [18]. Esto no se puede comprender bien, más que si la vida moral, definida por el amor, es igualmente una vida cultual y no puede desplegarse más que en este santuario que es la Iglesia, casa de Dios y comunidad de creyentes [19]. El bautismo —fruto de la obediencia a la verdad y purificación de las almas— es esencialmente un rito de agregación al pueblo de Dios. Desde entonces, todos los santificados están unidos unos a otros, no en el seno de una misma sociedad, sino más bien como miembros de una misma familia; son realmente hermanos puesto que son hijos del mismo Padre de los cielos. El mismo acto religioso que purifica el alma ordena a ésta el amor fraterno [20]. No sería mucho decir que el cristiano llega a ser apto para amar a los otros creyentes "como hermanos", está insertado en una "filadelfia" objetiva (cf. II, 17; Hebr XIII, 1). Está consagrado a Dios tanto como entregado a la "fraternidad" [21], pero la primera ordenación entraña la segunda: Dios se apropia a los creyentes para unirlos conjuntamente y ponerlos al servicio unos de los otros [22]. Se comprenderá, pues, el epíteto ἀνυπόκριτος en

---

18. Cf. I Tim. 1,5. Compárese Efes. 2,8, κτισθέντες... ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.

19. "La idea de santidad permanece pues esencialmente comunitaria, "eclesiástica", precisamente en tanto que miembros de un pueblo responsables los unos de los otros, en tanto que hermanos, los santos son "congregados" y "organizados" por el Espíritu en un cuerpo diferenciado (*Efes.* 4,12; I *Cor.* 16,15; II *Cor.* 8,4; I *Cor.* 7,14; 9,1). En todos estos textos, la santidad no es patrimonio de algunos especialistas de la vida religiosa y moral, sino que pertenece a todos los hermanos en tanto que han sido beneficiados por la obra de Dios en Jesucristo" (P. BONNARD, art. *Saint*, en J. J. von ALLMEN, *Vocabulaire biblique*, Neuchatel-Paris, 1954, p. 273), la cual se "edifica" por la caridad.

20. La "santificación-consagración bíblica lleva consigo a menudo una eficacia en beneficio de otro (cf. *Eclo*. 29,7). Ya había sido dicho que Dios era salvador o redentor en tanto que santo de Israel (*Is*. 43,3.14; 47,4; 48,17, 49,7) o que los sacerdotes se purifican *para* acercarse a Dios o prepararse al culto. Pero Jesús habiendo declarado que "se santificaba" en favor de los suyos (*Jn*. 17,19; cf. 10,36) el acto religioso de ofrenda o de consagración a Dios dispone al bautizado al servicio de sus hermanos.

21. Sobre la φιλαδελφία, cf. nuestro comentario a I Tes. 4,9. Sobre su relación con el ἀγάπη cf. *Rom*. 12,9-10; II *Pe*. 1,7.

22. Cf. δουλεύειν-δοῦλος, *Gal* 5,13; II *Cor*. 4,5.

un sentido igualmente objetivo, sinónimo de γνήσιος[23], y correspondiente a la ἀλήθεια purificante. Pero, puesto que son precisamente las almas quienes son santificadas y capaces de esta nueva forma de amor, se añadirá a esta "verdadera filadelfía" un matiz moral subjetivo (III, 8), que será explicado en II, 1-2. En todo caso, la auténtica dilección fraterna no puede brotar más que de los corazones purificados por la gracia.

A los creyentes así santificados e insertados en una fraternidad, les resta poner en obra esta capacidad de amor sobrenatural y estas condiciones objetivas privilegiadas de ejercicio. De ahí el imperativo ἀγαπήσατε; el aoristo podría traducirse: "a partir de ahora, desde entonces, amaos con caridad los unos a los otros". El precepto es una repetición de aquel precepto del Señor (Jn XIII, 34; V, 12,17), pero su unión con la filadelfía (cf. II, 17) es un eco de I Tes IV, 9; el amor mutuo entre los creyentes es la virtud comunitaria, "eclesial" por excelencia y el primero de todos los deberes[24], porque responde a la estructura misma del nuevo ser regenerado en el bautismo (v. 23). Desde que éste es recibido, el cristiano debe ponerse a amar, un poco como un niño que comienza a respirar desde que ve la luz (II, 2). El aoristo ingresivo ἀγαπήσατε (cf. ἐλπίσατε, v. 13) evoca este punto de partida[25], la adopción inicial de una actitud conforme a las situaciones nuevas en las que el convertido es insertado: "Teniendo el honor de ser admitido en la fraternidad de la Iglesia, el creyente purificado debe manifestar su amor. Más profundamente, en toda esta proposición que se basa sobre los dos verbos ηγνικότες y αγαπήσατε —refiriéndose éste a aquél— el aoristo debe entenderse en función del perfecto: no se trata solamente de ponerse a amar, sino de amar de una manera nueva, cristiana. El misterio bautismal permite a los creyentes alimentar una caridad auténtica (ἀνυπόκριτον) cuyas características van a ser subrayadas (ἐν καρδίαι, ἐκτενως): Consagrados a Dios para

23. Cf. II *Cor.* 8,18, y nuestro comentario sobre Rom. 12,9, ἡ ἀγάπη ἀν; II *Cor.* 6,6.
24. Cf. I Pet. 4,8, ἀγάπη εἰς ἑαυτούς.
25. Cf. Fr. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik*, n.º 337, 2.

amaros, decidiros y manifestaros los unos a los otros esta nueva forma de dilección de la que sois ahora capaces.

Este amor de *ágape,* que de suyo aporta sus pruebas, poseerá la cualidad correspondiente a la "verdad" y a la "ausencia de hipocresía" que acaban de ser señaladas[26]. Y cuando se trata de dilección, la sinceridad consiste en no multiplicar palabras y sonrisas afectadas (cf. I Jn II, 4), sino en traducir los sentimientos profundos; la verdadera caridad no es superficial y pura apariencia; procede del corazón[27]. La posición enfática de ἐκ καρδίας muestra a la vez la importancia que san Pedro da a esta fuente y, sobre todo, el matiz de afectividad, incluso de sensibilidad, que une al *ágape*[28] éste no es solamente voluntad espiritual del bien del otro, sino unión de corazón; innovación normal en la semántica neo-testamentaria del *ágape,* puesto que no se trata del amor a los extranjeros o a los enemigos, sino de la dilección que se tienen los hermanos.

Mientras que san Pablo apenas conoce dos cualidades del *ágape*: la abundancia y la sinceridad, san Pedro añade una nueva —ἀγαπήσατε ἐκτενῶς[29]— pero es muy difícil de identificar. Este adverbio así como el sustantivo εκτενεια y el adjetivo ἐκτενής, entraña la idea de tensión y puede interpretarse en el sentido de intensidad —fervor y extensión— perseverancia. No solamente los comentadores proponen traducciones divergentes, sino que nin-

26. Es característica la interrelación, τῆς αληθείας, φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον ἐν παρδίας αγαπήσατε; insinúa que la sinceridad del amor corresponde a la verdad de la fe y a la realidad de la comunión objetiva entre los creyentes; por consiguiente, que la manifestación de la caridad está en la lógica de las cosas, y es la expresión del ser cristiano.

27. Cf. *Testamento de José,* 17,3; Sim. 4,7: ἀγαπήσατε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ; Dan. 5,3; ἀγαπᾶντε τὸν Κύριον... καὶ αλλήλους ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ; Gad. 6,1: ἀγαπᾶτε οὖν αλλήλους ἀπὸ καρδίας; Zab. 7,2-4. Compárese *Prolégomènes,* p. 13, n. 4.

28. I Tim. 1,5 ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας tiene un paralelismo solamente material, puesto que el "corazón es aquí el alma, mientras que en I Pe. es la sede del amor humano; en todo caso se trata de lo más profundo e íntimo que hay en el hombre.

29. Sobre el lazo entre γνήσιον y ἐκτενές, cf. DITTENBERGER, *Or.* I, 339,8.

gún dato de los lexicógrafos es absolutamente exacto [30]. Casi totalmente ausente de los textos literarios antes del primer siglo de nuestra era, este triple vocablo, ignorado por la carta de Ariste y de Filón, rarísimo en los papiros anteriores al período bizantino, no era normalmente usado en la *koiné* alejandrina. Por el contrario, es abundantemente atestiguado en las inscripciones de Asia Menor y formaba parte del léxico oficial de las cancillerías [31]. Los decretos honoríficos, alaban a tal médico [32], a prestamistas o a un puritano [33] por su celo, abnegación y asocian ἐκτενής a πρόθυμος [34]. Dos papiros prescriben a dos funciona-

30. C. B. Welles (*Royal Correspondence in the hellenistic Period,* New Haven 1934, 330) declara que es una innovación de la Koiné, mientras que el adjetivo es empleado por Sócrates y el adverbio por Aristóteles. Pero ἐκτενεῖς en Esquilo, *Suppl.* 938 (al cual remiten *The Thesaurus Graecae linguae* de H. Estienne, Paris, 1835; W. Pape, *Griechisch-deutsches Wörtebuch,* Braunschweig, 1849, y A. Wellauer, *Lexicon Aeschyleum,* Leipzig, 1830) es una lectura aberrante para ἐγγένεῖς. Semejantemente, ἐκτενῶς no existe en Heródoto, contra lo que escribe Wettstein, que cita además al Ps. Heródoto, *Vit. Homer.* 7: ὁ δὲ Μέντωρ ἐνοσήλευσεν αὐτὸν ἐκτενέως; Fr. Preisigke (*Wörtebuch der griechischen Papyrusurkunden,* Berlín, 1925) remite a la *Chrestomathie* de H. Wilcken (I, 1. IV, 17) y a *P. Tebt.* XXIV, 45 que ignoran esta palabra. Los mejores diccionarios del N.T. afirman que se encuentra en Filón, pero el *Index* de J. Leisegang no la contiene...

31. Firnico condena el adverbio: ἐκτενῶς μή, αλλ᾽ ἀντὶ αυτου δαψιλῶς λεγει; y J. Pollux (*Onomasticon,* III, 23, 119) el sustantivo: ἡ γὰρ ἐλευθεροπρέπεια καὶ ἐκτένεια; τὸ μὲν σκληρόν, τὸ δὲ ἀπρεπές.

32. Hacia el 216, un decreto anficiónico de los Delfinianos, ἐντενῶς πᾶσι τοῖς παραγινομένοις ποτὶ τὸν θεόν (Dittenberger, *Syl,* I, 538, 17), hacia el 188, los Milesios honran al médico Apolonio ἐκτενῆ καὶ πρόθυμον ὁμοίως ἑαυτὸν παρείχετο κατά τε τὴν τέχνην (II, 620, 8).

33. Los de Eritrea celebran a sus pretores, ἐκτενεῖς καὶ προθύμους αὑτοὺς παρέσχοντο πρὸς τὴν πόλεως φυλακήν (*ibid.* I, 442, 9; hacia 261-248). Cf. *Inscript. Brit. Mus.* 925, *b,* 30: οἱ λοιποὶ θεωροῦντες τὴν τοῦ πλύθους εὔγοιαν ἐκτενεῖς καὶ προθύμους ἑαυτοὺς παρέχωνται τῷ δημῳ; Fr. Bilabel, *Sammelbuch,* V, 8855, 10.

34. Cf. Heródoto, VII, 10, 64: Πᾶσαν προθυμίην ἐκτείνειν. Hesiquio y Suidas mantienen la asociación ἐκτενῶς, προθύμως; el primero da a ἄπλωσις como equivalente de εκτενία; el segundo ἐπιμελές para ἐκτενές. Una inscripción de Pérgamo: Ὅπως... νῦν ἰσοθέων ἠξιωμένος τιμῶν ἐκτενέστερος γίνηται τῇ προθυμίᾳ (hacia el 30, a.C. en R. Cagnat y G. Lafaye, *Inscriptiones graecae ad res romanas pertientes,* Paris 1927, n. 293, col. II, 38); εὐσεβέστατα καὶ μετὰ πάσης ἐκτενείας καὶ λαμπρότητος (*Samos, ibid.,* 984, 6); ἐκτενῆ καὶ πρόθυμον ἐν πᾶσι παρασκευαζόμενος ἑαυτόν; hacia el 200 a.C.; *Inscripciones de Priene,* LXXXII, 10-11) ἐκτενῶς καὶ προθύμως (Fo-

rios ser diligentes pero no sin discernimiento: con un celo esclarecido; ἐκτένεια se une entonces a πρόνοι[35], como ἐκτενής a φιλόσπουδος[36] y ἐκτενῶς a φιλοτίμως[37].

De esta acepción: "intensidad en el esfuerzo"[38], ἐκτένεια

---

ceo, hacia 190; *ibid.* LXV, 16); ἐκτενῆ καὶ πρόθυμον ἑαυτόν... παρέχεται; (*Inscripciones de Magnesia,* LXXXVI, 12, 20). Precisamente cuando los estrategas de Lampsaco, al final del siglo IIº, deciden conceder la proxenia a Dionisiodoros, "habiendo comprobado la diligencia y el celo por los intereses del pueblo, ἐκτενῆ καὶ πρόθυμον ἑαυτὸν εἰς τὸ τοῦ δήμου παρασκευάζει πράγματα" (*Suppl. Epic. Graec.* XIII, 458, 14; cf. el comentario de J. Treheux, en *Bulletin de Correspondance hellénique,* 1956, pp. 426-433) las consideraciones son de una perfecta banalidad.

35. En 164 a.C. el *Pap. Par.* LXIII ,12 prescribe: καλῶς ποιήσεις τὴν πᾶσαν προσενεγκάμενος ἐκτένειαν καὶ προνοηθες —Harás bien si aportas todo tu celo y tomando precauciones"; línea 46: "ἀλλά μετὰ πάσης ακριβείας, τὴν ἐκτενεστάτην ποιήσασθαι —actuando de la manera más correcta, deberás obrar con toda diligencia". Textos editados y comentados por U. Wilcken, *Urkunden der Ptomaerzeit,* I, 110, 46. Igualmente hacia el 283, a. de nuestra era, el prefecto Aurelio Mercurio prescribía al estratega de Oxirinco hacer inventario de los stocks de víveres, πρόνοιαν ποιήσῃ τοῦ ἐκτενῶς αὐτὰ τρέφεσθαι (*P. Oxy.* XIX, 2228, 40). Compárese III Mac. 5,29 κατὰ τὴν σὴν ἐκτενῆ πρόθεσιν; Herodiano, VIII, 2,15 μετὰ πολλῆς προνοίας τά τε ἐπιτήδεια παμπλειστα εἰσεκομίσαντο, ὡς ἐκτένειαν εἶναι εἰ καὶ ἐπιμηκέστερα γένοιτο πολιορκία; hacia 129: καθῆκόν ἐστιν τῷ δήμῳ πλεῖον καὶ ἐκτενέστερον περὶ τῶν προγεγραμμένων φροντίσαι (Dittenberger, *Syl,* II 695, 66). Los ciudadanos de la villa de Elaya se muestran prevenidos frente al rey Atalo III dados los beneficios que han recibido de él, ὅπως ἐπὶ τοῖς γεγενημένος ἀγαθοῖς τῷ βασιλεῖ ἐκτενεῖς οἱ πολῖται φαίνωνται (*Inscripciones de Pergamo,* 246, 4).

36. ὁ δῆμος αποδεχόμενος αὐτοῦ τὸ φιλόσπουδον καὶ ἐκτενές (Dittenberger, *Or.* I, 339, 40). Cf. *Inscripciones de Priene* CXIV, 33: ἐν πᾶσιν ἐκτενῆ πεφηνότα καὶ σπουδαῖον.

37. Un decreto de la asociación ateniense de los soteriastas quiere recompensar a un cierto Diodoro: ἡ σύνοδος ἀποδεξαμένη τὴν ἐκτένειαν καὶ φιλοτιμίαν αὐτοῦ (*Syl.* III, 1104, 28; L. Robert, *Le Sanctuaire de Sinuri,* Paris, 1945, n.º XLI, 1); Dittenberger, *Or.* II, 767, 5: τὰ πρὸς θεὸς ἐκτενῶς καὶ ευσεβῶς ἐπέλεσεν καὶ τὰ ποτὶ τὸς ἀνθρώπος μεγαλοψύχως καὶ πλουσιως ὑπὲρ δύναμιν.

38 El historiador Molpis, en un texto oscuro, une el ardor por la caza a la beneficencia —minuficencia respecto de los convites, ἵνα πάντες ἴδωσι τὴν τῆς θήρας φιλοπονίαιν καὶ τὴν εἰς αὐτοὺς ἐκτένειαν (*Frag.* 3; edit. C. Müller, *Fragmenta Historicorum graecorum,* IV, p. 545); cf. III Mac. 3,10; *Polibio,* XXXI, 14, 12 συστήσαντος τῷ ναυκλήρῳ καὶ τοῖς ἐπιβάταις ἐκτενῶς. A. Deissmann (*Neue Bibelstudiem,* Marburg, 1897, 90) cita una inscripción de Carpatos, isla del mar Egeo, de siglo II a.C.: τὰν πᾶσαν εκτένειαν καὶ κακοπαθίαν παρεχόμενος. Jenofonte (*Cyr.* V, 4,5) emplea el verbo ἐκτείνω aplicándolo a un caballo lanzado de vientre sobre la tierra.

llega a designar sea la largueza, la generosidad del don[39], y aun del heroísmo, ya su perseverancia. Es así como Razis había expuesto su cuerpo y su vida por el judaísmo μετὰ πάσης ἐκτενίας (II Mac XIV, 38). Puede tratarse de una "constancia absoluta"[40] o de un sacrificio total. Del mismo modo, en una carta al encargado y a los arcontes de la ciudad de Seleucia de Pieria el rey Seleuco IV, haciendo el elogio de su "honrado amigo" Aristolochos, subraya que "se ha empleado con la mejor buena voluntad posible (μετὰ πάσης εὐνοίας) en el servicio de nuestro padre, de nuestro hermano y de nosotros mismos y, en las circunstancias más críticas, dio pruebas constantes del interés que tiene por los negocios del reino"[41]. El consejo y el pueblo de Sardes honran a la sacerdotisa Claudia Polla Quintilla que, por una parte, ha servido a la comunidad y a la divinidad regularmente y con celo (κοσμίως, φιλοτείμως), por otra, ha asegurado generosamente —o constantemente— de su propio dinero los sacrificios públicos: δημοτελεῖς θυσίας ἐπιτελέσασαν ἐν τῶν ἰδίων ἐκτενῶς[42]. Según Agatárquides de Cnido, los Etolios están más prestos

39. Fl. JOSEFO, *Antiq.* VII, 231, οὗτοι πᾶσαν αὐτῷ καὶ τοῖς ἐκείνου τῶν επιτηδείων ἐκτένειαν παρέσχον. *Decreto de Halicarnaso*: [οἱ πρεσβεις] τήν τε αἵρεσιν ἐμφανίζουσιν ἥν ἔχουσιν πρὸς τὴν πόλιν καὶ τήν τε ἄλλην εκτενειαν... ἀπολογίζονται; (112 s. a.C.; publicado por G. COUSIN y Ch. DIEHL, en *Bulletin de Correspondance hellénique,* 1890, 94, l. 9); cf. HERODIANO, VII, 2,8, ὅθεν ξύλων οὔσης ἐκτενείας, κτλ.

40. Traducción F. M. ABEL. Compárese la carta de Antioco III, del 12 de octubre de 189: τῆς εἰς ἡμᾶς καὶ τὰ πράγματα αἱρέσεως πολλάς καὶ μεγαλας ἀποδείξεις πεποιημενον ἐκτενῶς: "quien ha dado continuamente numerosas y grandes pruebas de abnegación hacia nosotros mismos y hacia nuestros asuntos" (L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* III, 2, n.° 992, 4).

41. ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις καιροῖς πεποιημένν ἀποδείξεις ἐκτενεῖς της πρὸς τὰ πράγματα αἱρέσεως (M. HOLLEAUX, *Études d'Épigraphie et d'Histoire grecques,* Paris, 1942, III, pp. 199 ss.). Cf. Carta de Antíoco II a Eritrea, concediendo la autonomía de la ciudad y la exención de tasas: ὑμᾶς μνημονεύοντας ἡμῶν ἀεὶ τὴν ἐκτενεστάτην πεῖραν ειληγοτων ΑΣΔΙΑ (C. B. WELLES, op. c. n.° XV, 31); DITTENBERGER, *Or.* I 339, 16, αὐτός τε πᾶσι τοῖς πολίταις ἐκτενῶς προσηνέχθη; *Inscripciones de Priene,* CVIII ,382: ἡ τοῦ δήμου πρὸς τούς ευεργετοῦντας αὐτὸν ἐκτένεια δι' αἰῶνος ἐπίσημον ἔχη τὴν χάριν; cf. LXV, 6; CVII, 20; CXI, 23.

42. *Inscripciones de Sardes,* LII, 11; cf. *Inscripciones de Creta* (Edit. por M. GUARDUCCI, I, XXIV, 2, p. 282).

a morir que los otros hombres, cuanto tienen más que los otros, la costumbre de vivir suntuosa e intensamente[43]. Marco Aurelio observará que para beneficiarse de la enseñanza a domicilio de los buenos maestros, es necesario pagar bien, δεῖ ἐκτενῶς ἀναλίσκειν (I, 4). Es, pues normal que ἐκτενῶς sea asociado a μεγαλοψύχως[44] o a μεγαλομερῶς[45].

Resulta de estos usos que ἐκτενῶς significa "intensamente" o "asiduamente". El uso bíblico no permite optar entre estas dos traducciones. Casi todos los usos de ἐκτένεια, ἐκτενῶς en los Setenta, en efecto, hacen referencia a la oración, o mejor, a los clamores hacia Dios[46]. Si se toma en consideración el único vocablo hebreo subyacente (בְּחָזְקָה, en Jn III, 8, se entenderá: "con fuerza", es decir, con gran fervor; es así como también pueden interpretarse Act XII, 5; Lc XXII, 44. Pero Act XXVI, 7 impone el sentido de asiduidad[47], conforme a la enseñanza común del Nuevo Testamento sobre la oración perseverante[48].

En realidad, el matiz de un adjetivo o de un adverbio se modifica según la acepción del nombre o del verbo a quien acompaña. Ahora bien, desde Sócrates, ἐκτενής es

43. Αἰτωλί, φησί, τοσούτω τῶν λοιπῶν ἑτοιμότερον ἔχουσι πρὸς θανατον ὅσωπερ καὶ ζῆν πολυτελῶς καὶ ἐκτενέστερον ζητοῦσι τῶν ἄλλων, citado por ATENEO, XII, 527 c. Cf. el estoico HIEROCLES, ἀνιαραὶ γὰρ τοῖς τηλίκος καὶ μάλιστα αἱ ἐκτενῶς νουθετήσεις, citado por STOBEO, IV, 25, 53 (t. IV, p. 643).

44. DITTENBERGER, *Syl*, 800, 13; III Mac. 4, 41, μεγαλοψύχως τὴν ἐκτενίαν ἔχουσαν.

45. Decreto de Temisonio (Frigia) en honor de una Gimnasiarca (114, a.C.), en Ch. MICHEL, *Recueil d'Inscriptions Grecques*, Paris, 1900, n.º 544, 4 y 6.

46. ἐκτένεια Judit, 4,9; ἐκτενῶς, Judit, 4,12; Joel, 1,14; Jn 3,8; cf. III Mac. 5,9, τουτως μὲν οὖν ἐκτενῶς ἡ λιτανεία ἀνέβαινεν εἰς τὸν οὐρανόν.

47. "Nuestras doce tribus sirven a Dios asiduamente (ἐν ἐκτενείᾳ), noche y día".

48. Lc. 18,1, πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν; Rm. 12,12, τῇ προσευχῇ προσκαρτερουντες (cf. *supra*, p. 148; y Act. 6,4); Heb. 13,15, ἀναθέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ. Compárese la carta de Isias a Hefastion, en el 168 a.C., τοῖς θεοῖς συχομενη διατελῶ (*P. Lond.* XLII, 3-4 = U.P.Z., 59). El adjetivo ἐκενής ha venido a ser un término técnico de la lengua litúrgica, sobreabundantemente empleado en la época bizantina, cf. las referencias en el *Thesaurus* de H. ÉTIENNE.

empleado en un contexto de amistad[49], lo mismo que ἐκτενῶς por Aristóteles[50], de tal modo que οἱ ἐκτενέστατοι designa los amigos más fervientes[51] y que ἐκτενῶς se emplea en unión de φιλοφρόνως[52] caracterizando así la espontaneidad y el fervor de la benevolencia[53]. Seguramen-

---

49. Τὸν πλοῦτον ὥσπερ φίλον ἐκτενῆ καὶ ἀπροφάσιστον εἰς τὰς καλὰς δεῖ παραλαμβάνειν πράξεις (citado por Stobeo, V, 31, 130; t. V, p. 779).

50. El Estagirita observa que en los diferentes tipos de amistad, una diferencia puede surgir entre los miembros (διαφορά πρὸς ἀλλήλους) cuando éstos no se mantienen al mismo nivel en los beneficios o en los servicios: "El uno puede obrar generosamente, el otro en cambio ser diferente, ὁ μὲν ἐκτενῶς ποιῇ, ὁ δ'ἐλλείπῃ" (*Gran Moral*, II, 11, 1210 *a*, 27). Cf. el estoico Hierocles, a propósito del padre y de la madre, ἕνεκα τῆς ἐν ταῖς ὀνόμασιν ἐκτενείας, citado por Stobeo, IV, 27,33 (t. IV, p. 673).

51. Polibio, XXI, 22,4: γεγόνασι πάντων ἐκτένεστατοι τῶν ἐπὶ τῆς 'Ασίας αὐτονομουμένων. En el 182, a.C., Eumeno II invita a la ciudad de Cos a celebrar los Juegos en honor de Atenas Nicéforo, σὺν ἅπασι τοῖς ἐκτενεστάτοις ἡμῖν των 'Ελλήνων (C. B. Welle, op. c. n. 50, 2). Ascesilas informa a su amigo Thaumasis que ha redactado un testamento en su favor, hasta tal punto se ha mostrado solícito hacia él, τὸν εἰς ἔμ' ἐκτενῶς οὕτω πεφιλοτιμημένον citado por Diógenes Laercio, IV, 6,44.

52. Según Fl. Josefo (*Antiq*. VI, 341) la pitonisa de Endor ofrece generosamente y con amistad a Saúl su simpatía y consolación, única cosa que ella posee en su indigencia, ὡς ἐν πενίᾳ τοῦτο παρέσχεν ἐκτενῶς καὶ φιλοφρόνως; Polibio, VIII, 19,1, 'Αχαιὸς δὲ προσδεξάμενος ἐκτενῶς καὶ φιλοφρόνως τὸν βῶλιν ἀνέκρινε διὰ πλειόνων ὑπὲρ ἑκάστου τῶν κατὰ μέρος. Cf. el decreto honorífico de Delfos en honor de Euxene, motivado de esta manera: διότι εὔχρηστον αὐτόσαυτον παρασκευάζοι καὶ ἐκτενῆ περὶ τοὺς εντυγχάνοντας αὐτῷ τῶν πολιτᾶν καὶ φιλόφρων ὑπάρχει τᾷ πόλει (*Supplementum Epigraphicum graecum*, II, 277, 5), con el que se relacionará el decreto honorífico de Busirirs, en el 22-23 de nuestra era, en favor de su estratega: ἐκτενῶς καὶ φιλανθρώπως διακείμενος (*ibid.* VIII, 527, 5) o con el de Temisonio: δίκαιον δέ ἐστιν τοὺς αὕτως ἐκτενῶς τε καὶ φιλανθρώπως ἀναστρεφομένους τυνχάνειν παρὰ τοῦ δήμου τῆς ἐπιβαλλούσης τιμῆς ὅπως οἵ τε φιλάγαθοι καὶ ἐκτενεῖς τῶν ἀνδρῶν... διπλασιάζωσιν καλοκαγαθίᾳ (Ch. Michel, *op. c.*, n. 544, 3-35; cf. n. 64, 45 (Teyo, hacia el 170).

53. El poeta Dioscorides de Tarso habiendo compuesto un elogio en honor de Cnosos, la ciudad decreta (a finales del s. II) erigirle una estela, "a fin de dejar en la posteridad un testimonio perpetuo de los sentimientos solícitos hacia él de la ciudad (ὅπαι δὲ καὶ τοῖς ἐπιγινομένοις ἀείμναστος ὑπάρχῃ ἁ τᾶς πόλεος ἐκτενὴς προαίρεσις) y de hacer manifiesto su reconocimiento a aquellos que se dan sincera y gloriosamente a los más bellos estudios" (Dittenberger, *Syl*, II, 721, 41). Cf. Filodemos de Gadara, μετ' ἐκτενείᾳ "con celo" (Περὶ θεῶν, III col. d 2, 13). Los delegados de la Liga jónica han declarado al Rey Eumeno II, en 167-166 que la buena voluntad del

te cada escribano varía un poco el significado del vocablo común, pero cuando se trata de φιλία o de εὔνοια, el adverbio ἐκτενῶς no significa nunca "duraderamente, sin desfallecimiento", sino un afecto delicado, una ofrenda sincera, una gratitud ferviente; la acepción fundamental es la de amistad solícita y generosa [54] No hay, pues, que sorprenderse de que el poeta cómico Macon haya empleado este adverbio con ἀγαπᾶσθαι desde el siglo III antes de nuestra era: ᾔδει δ' ὑπ' αὐτῆς ἐκτενῶς ἀγαπώμενος [55].

Cuando san Pedro escribe: ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς, sus lectores han debido comprender el adverbio como una precisión de εκ καρδίας y una nueva insistencia en el amor santo y profundo que los cristianos deben tenerse unos a otros. El *ágape* es un amor fuerte y celoso, como un fuego ardiente que no puede ni debe contenerse [56]. San

---

pueblo respecto a él era profunda y sincera, πρὸς ἡμᾶς ἐκτενεστάτην τε καὶ εἰλικρινῆ τὴν εὔνοιαν (C. B. WELLES, op. c. n. 52, 40). Escribiendo hacia el 160, en Atis —siendo sacerdote del templo de Cibeles en Pesinonte— Atalo II declara: "Menodoro —que vos me habéis enviado— me ha entregado vuestra carta, muy ferviente y amigable, ἐπιστολὴν... οὖσαν ἐκτενῆ καὶ φιλικήν" (*ibid.* 5,4); cf. DIODORO DE SICILIA, II, 24, 3, πρὸς τὰς ἑστιάσεις καὶ κοινὰς ὁμιλίας ἐκτενῶς ἅπαντας παρελάμβανε φιλίαν κατασκευάζων πρὸς ἕκαστον.

54. Lo contrario de ἐκτενῶς no es intermitente, ,sino remitente (cf. νωθρός, Hebr. 5,11; 6,12) o insuficiente (ἐνδεῶς). Es decisivo el primer empleo papirográfico conocido del adverbio, en una carta del 17 de junio de 277; ἐπέστειλα τοῖς ἀδελφοῖς μου Βωριανῷ καὶ Ἑρμογένει πρὸς τὸ ἐκτενῶς αὐτοῖς ὑπάρχειν τά τῆς εὐθενείας, εὖ δὲ ἴσθι ὡς, εἰ ἐνδεῶς περὶ τοῦτο αναστραφεισης, ἐν κινδύνῳ οὐ τῷ τυχόντι ἔσει (*P. Michael*, XX, 1-6).

55. Citado por ATENEO, XIII, 579 *e*. Se mantendrá como decisivas las sinonimias establecidas por J. POLLUX (op. c. III, 118): Τῷ δὲ φειδωλῷ μετ' ἐπαίνων ἀντίκειται, ἐκτενής, δαψιλής, λαμπρός, ἄφθονος, φιλότιμος... φιλάνθρωπος, φιλόδωρος, μεγαλόδωρος, πολύδωρος: y para el adverbio (p. 119): Ἐκτενῶς, ἀφθόνως, μεγαλοπρεπῶς, ἀγαίδην, κτλ.

56. Relaciónese este matiz del *ágape* con la metáfora de Mt. 24, 12, ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν, que se refiere también a la dilección fraternal (cf. *Agapé*, p. 67 ss.). La ventaja de nuestra interpretación es la de conservar el mismo sentido en ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες (I Pe. 4,8) donde no puede interpretarse como: "practicar de manera continua el amor fraternal", sino: conservad entre vosotros una intensa caridad, pues la caridad subre una multitud de pecados". Curiosamente, FUCHS (en G. KITTEL, *Th. Wört.* II, pp. 461-462), entiende ἐκτεγῆ en función de la escatología y de la oración mencionadas en el v. 7.

Pedro está muy cerca de Rm XII, 10-12 describiendo las notas de la caridad sin hipocresía y donde τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι es glosado por τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι... τῷ πνεύματι ζέοντες[57]; los dos textos no hacen más que exponer un τόπος tradicional de la catequesis sobre el *ágape*. La elección de ἐκτενῶς es feliz para cualificar a éste, puesto que ἐκτένεια, ἐκτενής están a menudo asociados a πρόνοια, προνοέω, πρόθεσις, φροντήζω, y puesto que la caridad es esencialmente un amor esclarecido y juicioso; además, esta "tensión" del amor es la del dinamismo tan característico del *ágape;* en fin, almas purificadas y santificadas (ἡγνίκότες) son libres para consagrarse total e intensamente al amor fraterno[58].

Esta exégesis está confirmada por el v. 23: "(como) quienes han sido engendrados no de semilla corruptible, sino incorruptible"[59]. El participio perfecto pasivo ἀγαγε-

---

57. Si Pedro dependiese de su antecesor, podría glosarse ἐκ καρδίας... ἐκτενῶς en función de προηγέομαι e interpretar el adverbio en el sentido de *resueltamente, de la forma más decidida* —la ausencia de vacilación en el corazón es una cualidad de la fe en Mc. 11,23 (cf. Sant. 1,6); a lo que se opone ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει (Rom. 4,20)— esto sería confirmado por I Pe. 4, donde ἄνευ γογγυσμοῦ (v. 9) corresponde a ἐκτενῆ (v. 8); y Judas, 22 prescribiendo la misericordia con respecto a los pusilánimes (διακρινομένους). Se puede por último evocar Jn. 13,1. εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς que une intensidad y perseverancia.

58. Se trata de la doctrina de I Cor. 7, 32-35. Deberá conservarse la traducción de H. J. Schonfield, "love one another *devotedly from the heard*".

59. ἀναγεγεννημένοι recoge ἀναγγεννησας del v. 3. Sobre este verbo αναγεννάω (que no se encuentra ninguna vez en la Biblia, pero muy bien atestiguado por Filón), cf. E. G. Selwyn sobre I Pe. I, 3 y pp. 305-309). Ningún δελφία (ἀδελφότης) de los siete Hermanos, nacida del seno maternal y desplegándose en ἀγαπᾶν: "[19]Vosotros conocéis los filtros del amor fraternal (ἀδελφότητος); la divina y omnisabia Providencia, por medio del padre, les distribuye entre los hijos y los enraíza, por medio del seno maternal. [20]Allí cada hermano habita durante un tiempo igual, allí modelado durante el mismo tiempo, allí crece con la misma sangre, allí madura en medio de la misma alma; [21]después, en el mismo preciso término, es alumbrado y bebe la leche de las mismas fuentes: así es como se anudan los lazos del amor fraternal (φιλάδελφοι) en el alma de los lactantes... [23]Ahora bien, si el amor fraternal es por naturaleza tan tierno, los siete hermanos estaban unidos los unos a los otros aún más profundamente. [24]En efecto, instruidos en la misma Ley, ejercitados en las mismas virtudes, educados conjuntamente en una vida justa, se amaban por eso mucho más (μᾶλλον ἑαυτοὺς ηλαπων)... [26]pues la

γεννημένοι se une al perfecto ἡγνικότες y subraya que el despliegue de la nueva vida en la caridad es un aspecto complementario de la purificación y de la consagración "por la filadelfia". Amar intensamente al prójimo es posible desde el momento que se ha renacido divinamente[60]. Al ser corresponde el estilo de vida una vez recibida la capacidad, queda sólo ejercerla. El precepto de amar supone que la naturaleza regenerada (II Pet I, 4), posee el instinto y la potencia del amor. Si los cristianos son engendrados de nuevo a partir de una semilla incorruptible[61], su vida —que es una vida de caridad— consistirá en desarrollar la semilla inicial; por consiguiente, el crecimiento vital es el de una intensidad cada vez más grande del ἀγάπη.

III. *Respeto y amor fraternos. I Pet II, 17*: "Πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα[1] ἀγαπᾶτε, τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν

---

razón unida a la piedad hacía más ardiente aún su amor fraternal (ποθεινοτέραν αὐτᾶς κατεσκεύαζον τὴν φιλαδελφίαν)" (trad. A. Dupont-Sommer) .Cf. φίλτρῳ ἀδελφοιεῦ (estela del siglo IIIº de nuestra era, citado por W. PEEK, *Griechische Vers-Inschrisften*, Berlin, 1955, I, p. 525).

60. ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου señala el origen sobrenatural de la generación —de lo alto (cf. Jn. 3,1; I n. 2,29; 3,9)— por contraposición a la generación natural (Jn. 1,13). La elección del término σπορά (*hap.* N.T.) en lugar de σπέρμα (I Jn. 3,9) indica la naturaleza del crecimiento de las plantas más que la de los hombres (c. 24; cf. sin embargo FILÓN, *De praem et poen.* 10; *Fragm.* 10, *in Ex.* 23,26 *a; Corp. hermet.* XII, 1-2) y quiere evocar la idea del fruto (cf. Jerm. 13,13; 31,27; *Regla de Qumram,* 8,5; 11,8) al mismo tiempo que la de permanencia. La semilla incorruptible se opone a la efímera. Puede verse ahí un eco del discurso de la montaña. Amando así el discípulo de Jesús se muestra y lo es efectivamente hijo del Padre que está en los cielos (Mt. 5,43-48). Léase M. E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri,* en R. B. 1956, pp. 182-208.

61. Si la semilla causa inmediatamente la nueva vida, la generación viene de la "Palabra de Dios"; ésta es también una semilla (Lc. 8,11); viva (Heb. 4,12), da la vida (Sant. 1,18; cf. Is. 55,10-11); eterna como es, asegura la estabilidad y la permanencia (Sal. 89,37). Su realismo y su dinamismo hacen de ella un sustituto del mismo Dios y de su poder creador (Gen. 1; Sal. 33, 6.9; Jn. 1,1-5; cf. J. STARCKY, art. *logos* en D.B.S. V, col. 465-475; 479-496); los *Cánticos* de Qumram califican así a los justos: "los hijos de la verdad" (col. VII, 29-30; 11,21).

1. *Sah.* αλληλους.

βασιλέα τιμᾶτε. Honrad a todos, amad la fraternidad, temed a Dios y honrad al emperador".

San Pedro da un conjunto de reglas para la vida social y familiar[2], que permite a los cristianos tener una conducta hermosa (καλὴ ἀναστροφή) en medio del mundo pagano (II, 12), y que se traducirá en "buenas obras"! Por la voluntad expresa de Dios el creyente debe ser ἀγαθοποιῶν[3]. Antes de determinar los deberes particulares de los esclavos, de las mujeres o de los maridos, el Apóstol enuncia algunos principios generales y, en primer lugar, el espíritu que debe animar este obrar virtuoso: "Comportaos como hombres libres..., usad la libertad como siervos de Dios"[4]. Sin duda, ὡς ἐλεύθεροι vuelve a tomar el sujeto no expresado de ὑποτάγητε (v. 13), pero este nominativo no puede unirse al acusativo ἀγαθοποιοῦντας que precede (v. 15), y toda la proposición debe ser considerada como una introducción del v. 17. Se tratará, en efecto, de someterse al prójimo, de respetarle o de servirle, pero esta dependencia no será degradante. Los cristianos, liberados del pecado y de los prejuicios humanos, pueden ponerse a los pies de sus hermanos u honrar a los paganos, con toda dignidad e incluso con una verdadera grandeza de alma; esclavos de Dios, permanecen espiritualmente independientes. En todo caso, su actitud tendrá valor únicamente si no es violentada y forzada, sino espontánea, reflexiva, libremente consentida y adoptada.

La formulación breve y armoniosa de los cuatro preceptos (v. 17) constituye una especie de epigrama, fácilmente marcado en el espíritu de los lectores. El sentido

---

2. 2,11-3,12. Sobre estos códigos tradicionales de conducta práctica, diversamente adaptados por los Apóstoles y los predicadores, cf. K. WEIDINGER, *Das Problem der urschristlichen Haustafeln*, Leipzig, 1928; cf. S. SPICQ, *Saint Paul. Les Epitres Pastorales*, Paris, 1947, pp. 257-262.

3. I Pe. 2,15. El término es especialmente amado de san Pedro quien emplea el verbo (ignorado de san Pablo) cuatro veces (2,30; 3,6.17) y que es el único autor del N.T. que lo utiliza ἀγαθοποιΐα (4,19) ἀγαθοποιός (2,14).

4. El oxímoron ὡς ἐλεύθεροι... ὡς θεοῦ δοῦλοι (v. 16) es paulino (I Cor. 7,21-23; cf. 9,19; Rom. 6,18-22; Gal. 2,4; 5,13); pero la doble afirmación de liberación (Mt. 17,26; Jn. 8,36) y de la servidumbre (Mt. 6,24) viene del Señor. Sobre la conexión entre libertad y virtud en la antigüedad, cf. E. G. SELWYN, op. c., p. 174.

es obvio. Sin embargo, no es fácil de explicar por qué el primer imperativo está en aoristo, mientras que los otros tres están en presente[5]. ¿Ha descuidado, san Pedro, el valor propio de los tiempos[6], o ha buscado la eufonía? Se podría entender τιμήσατε como un aoristo incoativo, refiriéndose al cambio de vida de los bautizados (cf. I, 22), y poniendo en contraste su nueva mentalidad opuesta a la antigua[7]: Puesto que sois servidores de Dios, debéis honrar a todos los hombres. Pero la estructura del versículo muestra que la primera premisa es universal, los otros tres no hacen más que detallar su aplicación; de suerte que τιμήσατε debe entenderse como un aoristo nómico[8], equivalente al presente de costumbre, y que por el cual se expresa una máxima general. El imperativo subraya la puesta en acto —sin referencia a la idea de duración— y los otros verbos en presente indicarán la misma acción en su realización y desenvolvimiento. En otros términos, san Pedro no formula casi más que un solo precepto: ponerse a prodigar señales de respeto[9]; la expresión objetiva y lingüística de éste varía según las personas a las que se dirija[10].

---

5. φοβεῖσθε está en la voz media; los otros imperativos son activos.

6. L. RADERMACHER, *Neutestantliche Gammatick*². Tubinga, 1925; p. 155; F. M. ABEL (op. c. 56, *b*) observa que "el matiz entre el imperativo presente y el aoristo es a veces imperceptible, por no decirlo nulo", concretamente en la lengua de los papiros.

7. El empleo presente del imperativo no tiene necesidad de ser explicado puesto que éste se emplea normalmente en las prescripciones generales relativas a la conducta.

8. Compárese I Pe. 1,24; Lc. 13,19. P. JOÜON (*Note sur Colossiens, III, 5-11* en *Recherches de Science Religieuse* 1936, pp. 185-189) subraya el "aspecto global" del imperativo aoristo, prescribiendo como una unidad una realización que no podrá cumplirse más que por una multitud de actos.

9. El sentido de τιμάω —muy próximo a la primera acepción de ἀγαπάω— es amplio. Comprende tanto la estima y la apreciación como las manifestaciones de los signos de honor. Se emplea de los inferiores (Jn. 12,26), de los iguales (Act. 28,10; I Tim. 5,3), del respeto a los padres (Mt. 15,4; 19,19) y de la adoración a Dios (Mt. 15,8; Jn. 5,23; 8,49); Jenofonte criticaba a los egipcios el honrar a Osiris —τιμᾶν— puesto que no era más que un simple mortal (cf. PLUTARCO, *Amator*, 18).

10. Varios comentaristas intentan agrupar los preceptos por grupos, así por ejemplo: 1-2, 3-4 (Fr. W. BEARE); pero al hacer τιμᾶτε

El interés de la primera premisa es su universalidad. El cristiano se reconoce en el respeto que guarda a todos los seres: Judíos y paganos, creyentes o infieles, pequeños y grandes, buenos y malos[11]. Les trata a todos con atenciones y agasajos. Les honra[12].

El ἀγάπη que es a continuación prescrito no es una cualidad más alta que el respeto y la cortesía, como piensa E. G. Selwyn, es una forma particular de estima, afectuosa cuando se dirige a los hermanos. El verbo ἀγαπᾶν guarda aquí su acepción fundamental del griego clásico y de los Setenta: venerar, tener atenciones, prodigar gestos de honor[13]. No es necesario, pues, traducir "amad a vuestros hermanos" pues el acento recae menos sobre la dilección que sobre la reverencia y el servicio[14]. El precep-

---

una *inclusio* con τιμήσατε será preferible reunir estrechamente el amor del prójimo y el temor de Dios. Obligado es constatar una vez más la escasez de las referencias neotestamentarias de A. Nygren. Ha desdeñado analizar I Pe. 2,17 donde ἀγαπᾶν insertado entre τιμᾶν y φοβεῖσθαι expresa, evidentemente, un amor ascendente, el del cristiano hacia un ser a quien estima como superior, y que no es otra cosa que una respetuosa vinculación.

11. Cf. Act. 10,28. Cf. *Pirké Abot* IV, 1: "Ben Zoma dice: ¿Quién es honrado? Aquél que honra a las creaturas, siguiendo aquello que ha sido dicho: (I Sam. 2,30): pues yo honraré a quien me honre, y humillaré a quien me desprecie; 2,14: R. Eliezer dice: que el honor de tu prójimo te sea tan querido como el tuyo". Bengel se equivoca al restringir el precepto: "*omnes* quibus honor debetur, Rom. 8,7".

12. La mayor parte de los exegetas justifican esta estima por la calidad del objeto: la dignidad humana (!), la imagen de Dios, un alma por la cual Cristo ha muerto. Puntos de vista modernos. El "motivo" de san Pedro es subjetivo: διὰ τὸν Κύριον (v. 13) = puesto que el Señor lo ha prescrito. Si se respeta o se ama al prójimo, es por obediencia a la voluntad de Dios (v. 15), y también porque desde el renacimiento bautismal (1, 22-23) se es capaz de ello. Teniendo un alma purificada, el cristiano tiene otros sentimientos distintos a los de los paganos (1,18) y este sentido del respeto es una de las señales más expresivas y constantes de su regeneración.

13. Cf. Ecco. 2,15 y 16: Οἱ φοβούμενοι = οἱ ἀγαπῶντες; la lectura de los *mss.* 70 y 248 de 24, 18: ἐγὼ μήτηρ τῆς ἀγαπήσεως τῆς καλῆς καὶ φόβου; *Prolégomènes*, pp. 45, 67, etc. En su tratado *De la Filadelfia*, el estoico Hierócles asocia τιμῆς τε καὶ ἀγαπήσεως (Stobeo, IV, 27, 20, t. IV, p. 662).

14. Como en Sant. 1,12; 2,5.8; cf. 1,27. En el contexto de I Pe. 2,17 donde el ἀγάπη es un acto eminente de la ἀγαθοποιεῖν (2,20) y de la ἀγαθοποιός (v. 14), es imposible no evocar a Lc. 6,35: ἀγαπᾶτε... καὶ ἀγαθοποιεῖτε. Puesto que se trata de amar ὡς θεοῦ δοῦλοι deberemos referirnos a Mt. 6,24: οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δου-

to de respetar a todos los hombres no compromete gran cosa, pues la mayor parte son desconocidos, pero en el seno del grupo de creyentes, esta disposición interior se traducirá en reacciones constantes y muy determinadas de estima y de abnegación. Lo propio del *ágape* es unir con afecto y respeto; a diferencia de otros amores, mantieen cierta distancia en la proximidad más estrecha. Si prescribe a los cristianos concebir y manifestar estima a todo prójimo, cualquiera que sea, eventualmente hacia los eenmigos, esta forma privilegiada de amor religioso se emplea concretamente en beneficencia y en buenas acciones hacia los otros creyentes [15]. Es necesario, pues, "amar la fraternidad" [16], es decir, hacer mucho caso del grupo [17]

λεύειν... τὸν ἕτερον ἀγαπήσει; Gal. 5,13, διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.

15. Cf. Gal. 6,10, εργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως.

16. ἀδελφότης, desconocido de la lengua griega antes de I Mac. 12,10-17 (en el sentido de *alianza;* asociado a φιλία; cf. la comunidad de Dios o de la verdad en *Manual de Qumram,* 1,12; 2,24) no es empleado más que aquí y en 5,9 en el N.T., y no aparece en los papiros antes del s. v, como título de honor (cf. las referencias en Fr. Preisigke, *Wörterbuch,* III, p. 183). Significa normalmente el conjunto de los hermanos, su reunión (cf. la reagrupación del rebaño de Dios, 2,25; 5.2), el equivalente de la εκκλησία (que, curiosamente, ignora I Pe.) o "casa espiritual" (2,5).

La "fraternidad" sería entonces una designación de la comunidad cristiana análoga como grupo social y en el plano religioso, a los tiasas, orgeones, fratrias y otras colectividades paganas. E. G. Selwyn, piensa con gran finura que este vocablo propio de Pedro, le ha sido sugerido por el Señor: καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς (Lc. 22,32); pero deberá evocarse también el *Testamento Gad.* VI, 1.

17. Compárese la exhortación del mayor de los siete hermanos macabeos: "Imitadme, hermanos míos... no abjuréis de la fraternidad que une nuestros ánimos" (IV Mac. 9,23) y la respuesta del tercero: "Yo no reniego el noble parentesco de mis hermanos (τὴν ευγενῆ τῆς ἀδελφότητος συγγένειαν)" (10,3), y la del cuarto: "No renegaré de nuestra noble fraternidad" (10,15). Cf. los "filtros (medios de hacerse amar; término bien atestiguado en las inscripciones funerarias de la época helenística; cf. C.I.G. II, 1315, 2) del amor fraternal, τα τῆς ἀδελφότητος φίλτρα" (13,19-27) proporcionados por la formación en el mismo seno maternal (cf. el estoico Hierocles, l. c. p. 664: ἐκ φύσεως ἔχουσι φιλτρον; Sófocles, *Trach.* 1138-1142: "Ella pensaba enviarte un hechizo de amor —στεργημα—. El Centauro Nessos le ha persuadido hace tiempo para que enloquezca de deseo por este filtro τοιῷδε φίλτρῳ τὸν σὸν ἐαμῆναι πόθον"). En función de esta acepción objetiva constante de ἀδελφότης somos llevados de la mano a dar el mismo sentido en I Pet. Relaciónese con Heb. 13,1

de hermanos y consagrarse al bien común, o bien —si lo abstracto se toma por lo concreto[18]— tener un respeto y un afecto privilegiados por los otros discípulos: se debe honrarles más que a todos los otros[19].

Dado el lazo puesto por el Señor entre el primero y el segundo mandamiento, la mención de la dilección fraterna —llena de delicadeza— evoca el amor de reverencia o piedad filial hacia Dios, que le da su fundamento: διὰ τὸν Κύριον[20]. Amar a Dios, en el lenguaje bíblico, es adorarle y obedecerle, y puesto que toda la parénesis recae sobre el respeto, este amor está expresado por el término técnico de la virtud de la religión: τὸν θεὸν φοβεῖσθε[21]. El verbo en voz media indica que se le debe "temer por sí". Se trata de este temor a Dios, principio de la sabiduría, en cuanto que regula la vida[22]. Lo mismo que se traduce el amor a sus hermanos manifestándoles deferencia, y poniéndose a su servicio, se adora a Dios y se le ama cuando se renuncia a la propia autonomía y se somete a su voluntad (v. 15). Negación de sí mismo y obediencia (cf. Mt VI, 24) son la adecuada expresión del temor reverencial frente al único Señor. Esta actitud del alma estaba prescrita por Prov XXIV, 21 que asociaba lisa y llanamente el rey a Dios[23]; san Pedro les distingue, pero menciona para ter-

---

y la desertación de los reunidos 10,25 y sobre todo la fórmula "los que entran en la Alianza" para designar los miembros de la Comunidad de Qumram (*Manual*, 1,16,20,24.2,10 etc.).

18. Cf. φιλαδελφία (1,22) para φιλάδελφοι (3,8).

19. Gal 3,10 ἀγαπᾶν conserva quizá quizá su matiz clásico de "preferir": si es necesario respetar a todos los hombres, no obstante, es respecto de los hermanos sobre quienes debemos tener más solicitud.

20. 12. Cf. *Testamento de Benjamín*: 3,3: "Tened al Señor y amad a vuestro prójimo"; Dan. 5,3; Isaac 5,2; 7,6.

21. Cf. I,17. Cf. *Prolégomènes*, p. 78, n. 4; 92-97; 122, 135-136. El se añade a las referencias de la nota precedente las discusiones rabínicas sobre el valor moral respectivo al temor y al amor (*Prolégomènes*, pp. 144-152) y la asimilación del αγαπη y de la ορησκεία en *Sant.* nos convenceremos que la parénesis de I Pe. representa un τόπος de la catequesis palestiniana, revestida aún de su expresión lingüística muy particular (compárese el punto de vista, completamente diferente de FILÓN, *ibid.*, pp. 177-182).

22. Sal. 111,10; Prov. 1,7; 8,13; Job. 2,3; 28,28; Eclo. 1,11-30. φοβεῖσθαι es mucho más fuerte que τιμᾶν. Léase Sab. 14,12-20.

23. φοβοῦ τὸν θεόν, υἱέ, καὶ βασιλέα; igualmente Ex. 22,27; I Re. 21,10; compárese Eclo. 7,31; φοβοῦ τὸν Κύριον καὶ δόξασον ἱερέα; 4,7: "ante un gran hombre, dobla la cabeza"; y la asocia-

minar el honor debido al príncipe, conforme a su propósito [24].

En suma, el discípulo de Jesucristo se distingue por su sentido del respeto. Hacia cualquier persona que sea —iguales o superiores— se inclina y reverencia. Sería demasiado decir que tiene el sentimiento de la grandeza del hombre, pero es heredero del "pobre" según la espiritualidad de Israel, que es profundamente humilde, paciente y modesto. Mientras que el pobre atrevido e insolente es odioso, a la manera del rico embustero y del viejo adúltero (Sir XXV, 2), el sabio está pronto a someterse y a honrar. La caridad, dominante en el alma de un cristiano, no hace más que acentuar esta disposición fundamental. Lo mismo que Dios trata al hombre con una discreción admirable (Sab XII, 18) y que el creyente sirve a Dios μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους (Hebr XII, 28), los discípulos de Cristo traducen su amor fraterno en respeto; su modestia innata (cf. πραΰτης, πραϋπαθία) les facilita paciencia y sumisión.

IV. *El macarismo de la caridad, deseo de la vida eterna.* I Pet III, 10: "Ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς. — Quien quisiese amar la vida y ver días dichosos...".

San Pedro concluye sus prescripciones particulares a cada categoría de cristianos (II, 11-III, 7) con una admo-

ción de los dos preceptos délficos grabados sobre los muros de Apolo: τὸ κρατοῦμ θοβοῦ, προσκύνει τὸ θειον (DITTENBERGER, *Syl.* 1268, II, 17,20).

24. vv. 13-14: "En el temor del Señor es como la Iglesia "se edifica y camina" (Act. 11,31). Concretamente, significa que los cristianos deben someterse los unos a los otros (Efes. 5,21). Es significativo que los Apóstoles inviten a los cristianos a la obediencia al Señor (Col. 3,22; I Pe. 2,17) cuando tratan del respeto que deben a las autoridades; en efecto tal respeto es la expresión ética de ello. La actitud es la misma, bien se trate del temor de los cristianos con respecto a los magistrados (Rom. 13,3-7) o de los servidores de Dios (II Cor. 7,15), bien del de la mujer hacia su marido (Efes. 5,33; cf. I Pe. 3,1ss.) o de los hacia sus dueños (Efes. 6,5; cf. I Pe. 2,18)" (E. DISERENS, art. *Craindre*, en J. J. von ALLMEN (*Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, 1954, p. 54).

nición general sobre la caridad a los hermanos y a los enemigos: "Finalmente, todos tengan un mismo sentir, sean compasivos, fraternales, misericordiosos, humildes; no devolviendo mal por mal ni ultraje por ultraje; al contrario, bendiciendo, que para esto hemos sido llamados, para ser herederos de la bendición". Los seis rasgos de este "catálogo" —el último sobre el perdón de las injurias está particularmente desarrollado— están expresados en términos desconocidos para la mayor parte del Nuevo Testamento; pero el pensamiento es tan próximo a Rm XII, 9-21 y a Col III, 12-14 que se debe considerar estos versículos como una exposición de la parenesis tradicional sobre el amor al prójimo, a la que San Pedro ha dado una expresión personal [1].

---

1. Cf. E. G. SELWYN, *op.c.* pp. 412 ss. Τὸ δὲ τέλος *hap.* N.T. es adverbial (cf. PLATÓN, *Leyes*, V, 740 *e*) —ὁμόφρων (*hap.* bibl.; cf. HOMERO, *Il.*, XXII, 263: los lobos y los corderos no tienen hechos sus corazones para concordiar, ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν; cf. IV Mac. 14,20: la madre de las Macabeos tenía un alma parecida a la de Abraham, ὁμόψυχος) expresa el mismo pensamiento que Rom. 12,16; 15,5, la armonía de pensamientos y de sentimientos: la caridad tiende a formar una mentalidad común — El adjetivo συμπαθής (*hap.* bibl.; se menciona en Job. 29,25 pertenece únicamente al *ms.* A; cf. ARISTÓTELES, *Polit.* V, 1430, *a* 13; JENOFONTE, *Mem.* II, 3,17) no parece tener aquí el sentido de *compaciente*, compartir los sufrimientos de otro (συμπαθεῖν, Hebr. 4,15; 10,34; συμπασχειν, I Cor. 12,26); lo que haría doble empleo con εὔσπλαγχνος, sino de simpatía activa. Lo caritativo, en lugar de replegarse sobre sí, tiende a vivir en armonía con todos, a ajustarse al pensamiento a los gustos a las reacciones del prójimo (ὁμόφρων) y desde entonces conserva un corazón abierto y receptivo a todo lo que concierne a sus hermanos; se trata de la disposición psicológica esencial para vivir en la comunión del amor (cf. IV Mac. 13,23; 15,4) — φιλάδελφος (*hap.* bibl. N.T. cf. II Mac. 15,14; IV Mac. 13,21; 15,10) se refiere a I Pe. 1,22 — εὔσπλαγχνος literalmente :"que tiene las entrañas sanas" (HIPÓCRATES, *Prorrh.*, 6), no significa valeroso (cf. εὐσπλαγχνία, EURÍPIDES, *Rhés.*, 192), sino compaciente, tiernamente misericordioso (cf. Lc. 10,30; Efes. 4,32). — Si el adjetivo ταπεινόφρων es desconocido del N.T. (cf. Prov. 29,23), la humildad va de par con la caridad (cf. Rom. 12.16; Efes. 4,2; Col. 3,12; I Pe. 5,5)—. Desde el discurso de la montaña (Mt. 5,38; Lc. 6,28-29) y el ejemplo del Salvador (I Pe. 2,23) los Apóstoles anulan la ley del Talión (I Tes. 5,15); la insistencia de I Pet. 3,9 recuerda la de Rom. 12,14 y 17-21; sobre todo en relación con la *eulogía*. Bendecir es oponerse a maldecir (Lc. 6,28; I Cor. 4,12); pero mientras que εὐλογοῦντες tiene el sentido profano de "hablar o decir del bien" (en relación a aquellos que dicen mal de vosotros), la εὐλογία que se hereda (Heb. 12,17) es el don supremo de Dios y de su misericordia. El motivo de "bendecir" a sus enemigos es el

Esta exhortación a la caridad está motivada por la perspectiva de la dicha eterna: ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν... [2], frase sacada del Ps. XXXIV, 13, sin estar precedida de una palabra de referencia o de introducción a la "Sagrada Escritura" [3]. En lenguaje bíblico los días dichosos son los días de regocijo y de saciedad [4], y ver significa poseear, gustar; de suerte que ver la dicha es ser feliz. El Salmista no pensaba más que en la vida terrena (cf. Tob IV, 5-6; Sir XLI, 13), pero san Pedro evoca la vida eterna [5]. La puesta en práctica del amor al prójimo se impone a cualquiera que quiera obtener la herencia celeste. Después de Mt XXV, 3-46, es la formulación más expresa del Nuevo Testamento de la relación entre caridad y beatitud. En una sección donde el vocabulario es tan próximo al griego clásico, se subrayará esta acepción de αγαπᾶν en el sentido de ser feliz, en la felicidad; y se podrá traducir

de la correspondencia constantemente inculcada por Cristo: "Se" (Dios) os tratará así como hayáis tratado a vuestro prójimo. Es la nueva ley del talión, que sustituye a la antigua (Mt. 10,8; Lc. 6,37-38): Al misericordioso le será hecha misericordia, y quien haya bendecido a su prójimo recibirá la bendición de Dios.

2. γάρ, que se refiere a los vv. 8-9, introduce la razón de admonición.

3. En los Setenta es interrogativa y de una construcción algo diferente, que Pedro ha corregido: "τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων (חָפֵץ) ζωήν, ἀγαπῶν (אֹהֵב) ἡ μέρας ἰδεῖν ἀγαθάς ¿Quién es el hombre que desea vivir, qué quiere ver día felices?" El salmista ha tomado literalmente esta frase de una inscripción de El Amarna, cf. B. Couroyer, *Idéal sapientiel en Egypte et en Israel,* en R.B. 1950, pp. 174-179. He aquí lo que pedía un egipcio piadoso en la época de Tutakamón: "Que Sekjmet, señora del cielo, dueña del Doble País conceda la vida, la prosperidad, la salud, la alacridad, los favores, el amor, una existencia —teniendo el cuerpo alegre, la boca sana y los miembros siempre jóvenes— una buena sepultura después de la vejez (según G. Lefebvre, *Prêtres de Sekhmet,* en *Archiv Orientalní,* Praga, 1952, p. 58).

4. Cf. Est. 8,17; 9,12.22; Eclo. 14,14; I Mac. 10,55; y la excelente investigación de Fr. Rosenthal, *Yôm tôb* en *Hebrew Union College Annual,* XVIII, 1943-44; pp. 157-176. Los paganos daban igualmente a ciertos días el nombre de ἀγαθαὶ ἡμέραι (Dión Cassius LI, 19,6; decreto de Efeso en el x. 1.°, en L. Robert, *Hellenica,* 1046, III, p. 77).

5. Ch. Bigg y U. Holzmeister, interpretan ζωή respecto de la vida presenten; remiten a I Pe. 1,6ss.; pero es mejor evocar la vida que está más allá del *hades* (Act. 2,28), la vida eterna (I Jn. 5,12-12, 16) herencia que es objeto de la elección del v. 9. Esiquio ha visto perfectamente que se trata de la única y verdadera vida, la vida futura (P. G. XCIII, 1389).

el primer (hemistiquio): "El que quiera gozar de la vida", es decir: "poseer la dicha" como lo determina el paralelismo del segundo hemistiquio. Por otra parte, sustituyendo ἀγαπᾶν por ἀγαπῶν, y por consiguiente dando ζωήν — y no ya ἰδεῖν— como complemento a este verbo, san Pedro, da al amor de caridad un matiz de deseo escatológico, análogo a II Tm IV, 8. En otros términos: Para "heredar la bendición", es necesario amar a sus hermanos, pero este κόπος del *ágape* (I Tes I, 3) es soportable por los que aspiran a ser eternamente felices [6].

V. *En la espera de la Parusía, los cristianos deben entregarse a la oración, sobre todo a la caridad, particularmente bajo la forma de la hospitalidad,* I Pet IV, 8: "[7] Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν· σωφρονήσατε οὖν καὶ [1] νήψατε εἰς [2] προσευχάς. [8] Πρὸ πάντων [3] τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτεγῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει [4] πλῆθος αμαρτιῶν. — El fin de todo está cercano. Sed, pues, discretos y velad en la oración. Ante todo tened los unos para los otros ferviente caridad, porque la *caridad cubre* la muchedumbre de los *pecados*".

San Pedro recuerda frecuentemente a sus destinatarios la proximidad de la Parusía [5], y esta perspectiva de-

6. Compárese: amar a su alma (Apoc. 12,11), a la verdad (II Tes. 2,10) a la justicia (He. 1,9) al honor (Jn. 13,43) y a ἐμίσησα ζωήν (Eccl. 2,17) — Este versículo es aparentemente el más formal del N.T. sobre el *agape* respecto de sí mismo. El deseo de recompensa celeste corresponde a una voluntad sobrenatural de felicidad. A este respecto "aquel que quiere amarse a sí mismo" será virtuoso por interés bien entendido, cf. R. Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin*, Munich, 1956.

1. Καὶ, *om.* A*.
2. Τάς, *add.* K. L. P.
3. δὲ, *add.* K.L.P. Vulg. Wohlenberg.
4. El futuro καλύψει (א, L, P, 69, 1793) viene de Sant. 5,20.
5. 4,17; cm. 1,5, ἑτοίμην; 4,5, ἑτοίμως ἔχοντι; 1,6 ὀλίγον ἄρτι; 5,10. Sin estar presente (ἐνέστυκεν, II Tes., 2,10) el Día se aproxima: ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν (Rom. 13,12; Sant. 5,8). Este perfecto tradicional para designar la venida del reino de Dios (Mt. 3,2; Mc. 1,15; Lc. 10,9; cf. H. Dood, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1953, pp. 44 ss.) podría corresponder al hebreo *qârab*, con la significación

termina —como en los Sinópticos— una moral apropiada[6], consagrada totalmente a la vigilancia y la oración[7]. Los verbos σωγρονέω y νηφω son casi sinónimos[8]; el primero, en efecto, significa, en primer lugar, estar sano de espíritu o de cuerpo[9], después ser moderado y sobrio; mientras que el segundo pone el acento primeramente sobre la sobriedad, pero se emplea a menudo en sentido figurado por "ser sabio, prudente, vigilante"[10]. La proximidad de la Parusía suscita, a la vez, intensa espera y circunspección (Mc XIII, 33), las cuales suponen un espíritu lúcido, totalmente concentrado sobre su objeto y que no humedecen los vapores del alcohol ni de la somnolencia. Los dos imperativos aoristos expresan la urgencia de la disposición dicha "con miras a la oración".

Pero hay una actitud de alma más importante que la prudencia, la templanza, la oración o la vigilancia, tal es la del amor fraterno. Πρὸ πάντων es muy fuerte[11]. Que el *agape* sea de una importancia capital en la moral cristiana, ya se sabía desde Jesús, san Pablo y Santiago[12]. Pero

---

"es llegado" (Lam. 4,10; cf. I Mac. 9,10) y designar los tiempos mesiánicos, el último período de la historia (cf. P. Joüon, *Notes philosophiques sur les Évangiles*, en *Recherches de Science Religieuse*, 1927, p. 538). Pero la mención precedente del juicio de los vivos y de los muertos (v. 5) obliga a considerar este fin próximo a la venida gloriosa de Cristo en su reino.

6. Mt. 24,45-25,13; Mc. 13,33-37; Lc. 12,35-13,30. Igualmente San Pablo (Filp. 4,5); Santiago (5,8); Heb. 10,25; San Juan (I Jn. 2,19; Apoc. 22,12). E. B. Lighfoot (*On the Epistles of St. Paul from umpublished Commentaires*, Londres, 1895, p. 10), resumía así la lección moral de I Tes.: "vivid una vida santa, para estar dispuestos para el encuentro con el Señor".

7. Mt. 26,41, γρηγορεῖτε καὶ προσευχεσθε; Mc. 14,38; Lc. 21,36.

8. Hesiquio definió νύφειν' σωφρονεῖν βίῳ.

9. De ahí: pensar sanamente (Rom. 12,3) moderarse (II Cor. 5,13), ser dueño de los sentidos (Mc. 5,15; Tit. 2,6).

10. Cf. II Tim. 4,5 (usar de circunspección; cf. I Pe. 1,13); de ahí la unión νήψατε, γρηγορήσατε (I Pe. 5,8; I Tes. 5,6).

11. La locución πρὸ πάντων no tiene sentido de anterioridad (Lc. 21-12; Col. 1,17; cf. Judas, 25) sino de preferencia: "sobretodo" (cf. Sant. 5,12) frecuente en la literatura epistolar (A. Deissmann, *Licht vom Osten*[4], Tubinga, 1923, p. 147); cf. P. *Oxy*, II, 294, 30: πρὸ μὲν πάντων σεαυτοῦ ἐπιμέλου εἶν' ὑγιαίνης (22 de nuestra era), 292, 11 etc. Compárese Col. 3,14, ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην; Mt. 22,39, ἡ πρώτη ἐντολή· δευτέρα ομοία αυτῇ.

12. Mt. 22,39-40; I Cor. 13; Gal. 5,14; Sant. 2,8.

el interés de I Pet IV, 8 está en unir las manifestaciones de la caridad a la esperanza de la Parusía [13]. Todo creyente que tiene el espíritu lúcido, toma en serio la subitaneidad y la posibilidad del inmediato retorno del Soberano Juez, intensifica su oración, pero sobre todo y ante todo, manifiesta hacia sus hermanos las formas más delicadas y compasivas de amor fraterno [14]. No se sabría meditar bastante sobre esta enseñanza, que no es más que un lugar común de la paráclesis tradicional. Es necesario tomar muy en serio la crisis trágica del fin de los tiempos [15], caracterizada por el despliegue de la potencia del Anticristo y del misterio de iniquidad. Precisamente para resistir a su seducción, los cristianos deben implorar la gracia de Dios (cf. I, 5). La maldad estará de tal manera generalizada y los escándalos serán tan agresivos, que la caridad de un buen número se enfriará [16]. También los fieles perseverantes no tendrán otra tarea que la de manifestar un *agape* muy ferviente a sus hermanos, si quieren ser acogidos por el Soberano Juez. En esta época del odio, de denuncias, de calumnias, de traiciones en el seno de la comunidad, la caridad heroica obtendrá la salvación. Y he aquí por qué san Pedro califica este *agape* de ἐκτενῆ (cf. I, 22í, o más bien, pide que este amor sea guardado en el corazón a despecho de todo, que se manifieste de la manera más ferviente [17]; τὴν ἀγάπη ἐκτενῆ, ἔχοντες se opone a ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν [18]. En la perspectiva del fin próximo de todas las cosas, no es cuestión de dormirse, de ser ne-

13. Sin duda según Mt. 25,31-46; Jn 13,33-38 (cf. *La charité fraternelle et la retour du Christ* en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 27-40) pero también Rom. 13,8-11; I Cor. 13,13; Gal 6,10.

14. La φιλαδελφία de 1,22; 3,8, y la hospitalidad de 4,9.

15. Precisamente porque el tiempo es corto, es necesario desligarse de las personas y de las cosas amadas I Cor. 7,26-31.

16. Mt. 24,9-13, el comentario (*Agapé*, p. 67); *Ascensión de Isaías*, 4,13.

17. ἔχειν significa "conservar, retener" (Cf. I Tim. 1,9). Atendiendo al lugar del artículo, ἐκτενῆ es predicado: "amor jam praesupponitur; ut sit vehemens, praecipitur" (Bengel). "El amor cristiano no es el sueño de un filósofo sentado en su despacho, que desea que el mundo es algo mejor de lo que es" (F. W. Roberston, citado por J. Monier, op. c. 206).

18. Mat. 24,12; igualmente que τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν (*ibid.*) es evocado en πάντων δὲ τὸ τέλος ἔγγικεν (I Pe. 4,7).

gligente o indolente (Rm XIII, 11-14), es necesario vivir ardientemente. Ahora bien, como la vida cristiana consiste en amar al prójimo, prepararse para la Parusía, consistirá en conservar una caridad intensa, de fervor ardiente [19].

Esto es lo que justifica el final: ὅτι ἀγάπη καλήπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν [20]. La ausencia de todo artículo hace de esta fórmula una máxima gnómica. De hecho, es cercana a Prov X, 12: "El odio suscita querellas, pero el amor cubre todas las faltas" [21], y numerosos comentaristas estiman que Pedro se refiere a este texto [22]. Cuando el deslenguado, el sembrador de cizaña, el hombre envidioso o rencoroso divulga los errores y los malos pasos del prójimo, suscitando así querellas, roturas de amistades..., el amor אַהֲבָה, φιλία) guarda silencio y mantiene estas faltas en secreto; las sepulta en el olvido [23]. El verbo κρυπτω traduce el hebreo כָּסָה "cubrir, tener escondido". Si I Pet IV, 8 recogiese materialmente el pensamiento de los *Proverbios*, sería necesario comprender que la caridad no di-

---

19. Cf. ζέειν (Act. 28,25; Rom. 12,11); ζεστός (Apoc. 3,15-16). San Juan Crisóstomo dirá que la caridad de san Pablo era más ardiente que una llama φλογός ἁπάσης σφοδροτέρα ἢ αὕτη (*In Rom.* 9,3; P. G, LX, 552). "ἀγάπην... desea dar, hacer feliz, conducir a los demás a lo que deben ser...; ἐκτενῆ expresa aquí la intensidad" (J. MONNIER, p. 206).

20. ὅτι, causal, introduce el fundamento teológico de la conclusión moral; cf. 1,16; 2,21; 3,9.12.18; 4,1.14.17; 5,5.7.

21. Según el hebreo. Los Setenta difieren aquí bastante: πάντας δὲ τοὺς μὴ θιλονεικοῦντας καλύπτει (καλυψει, A) φιλία (Aquila y Símmaco = ἀγάπη).

22. Sin duda I Pe. cita siempre los LXX, pero ha podido referirse a otra versión griega, y más probablemente a un Targum arameo (cf. STRACK-BILLERBEECK III, p. 766) incluso a un proverbio comunmente repetido en el judaísmo de la diáspora y cuya formulación estaba bastante alejada de su fuente primera (compárese Sant. 5,20).

23. Esta idea de Prov. 10,12 es vuelta a tomar en 13 y 17,9, bajo el mismo modo antitético donde se opone el secreto a la divulgación. Se le vuelve a encontrar en *Testamento de José*, 17,2: καὶ ὑμεῖς οὖν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καὶ ἐν μακροθυμίᾳ συγκρύπτετε ἀλλήλων τὰ ἐλαττώματα. Sócrates habría dicho: Ἡ μὲν ἐσθὴς τὴν ἀρρυθμίαν, ἡ δὲ εὔνοια τὴν ἁμαρτίαν περιστελλει (STOBEO, III, 37,26; p. 704; citado por FR. FIELD, *Otium Norvicense*, Oxford, 1881, III p. 150). Según PLUTARCO: "Cuando se ama, escapa uno al peligro de muchas faltas, πολλῶν γὰρ ἁμαρτυμάτων απαλλάττει" (*Diálogo sobre el amor*, 23; 769, *d*).

vulga las transgresiones del prójimo; podría ser equivalente del πάντο στέγει de I Cor XIII, 7, pero se adaptaría mal al presente contexto.

Pero si todas las iniquidades están presentes al Señor (I Pet III, 12; Sir XVII, 20, ἔναντι Κυρίου) acontece que Dios mismo cubre con un velo, vuelve invisible las faltas del pecador (Ps LXXXV, 3); en cuyo caso, recubrir es sinónimo de exceptuar y de perdonar (Deut XIII, 9; Ps XXXII, 1; LXXVIII, 38). En esta acepción, el perdón de la caridad puede entenderse en beneficio sea del cristiano caritativo, sea de su ofensor. En este último caso san Pedro prescribiría: Amaos intensamente unos a otros, pues así os perdonaréis vuestras mutuas ofensas, según el precepto de Mat VI, 14-15; la multitud de los pecados sería equivalente a la setenta veces siete de Mt XVIII, 22. Pero aquí todavía aparece este pensamiento muy elíptico y muy poco preparado por lo que precede.

No queda más que entender que los que aman a sus hermanos con fervor recibirán del Señor el perdón de sus propias faltas, y se podría evocar la bienaventuranza de los misericordiosos que recibirán misericordia[24], o la sentencia del Señor ἀφέωνται αἱ αμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ (Lc VII, 41); la caridad —a Cristo o al prójimo— tiene una eficacia propia para purificar el alma de sus pecados; el perdón se otorga al que ama. La afirmación de san Pedro no es, pues, nueva. Si un vaso de agua dado en nombre de Cristo obtiene una recompensa (Mt X, 42), ¿cuánto más la consagración de toda una vida inspirada por el *agape* hacia sus hermanos? Ya Ezequiel[25] y Dan XII, 3 prometían una dicha brillante o la salvación al que separase al justo del pecado o apartarse al malvado de su iniquidad[26]. Ahora bien, Sant V, 20, inspirándose en

---

24. Mt. 5,7 y sobre todo 6,14-14; Cf. I Pe. 2,20; 3,8-9. Léase los "testimonios de la Tradición" recogidos por U. HOLZSMEITER (pp. 374-377) que muestran el crédito convenido a la sentencia de Pedro, pero ningún autor explicita el pensamiento del Apóstol.

25. Ez. 3,19; 18,27-28; 33,8-9.

26. De ahí *Pirqé Abot,* 5,18: "Quien haya conducido a muchos hacia el bien, escapará al pecado; quien les haya hecho pecar no en-

esta tradición, glosa el mismo texto de Prov X, 12, al que se refiere san Pedro[27]. "Sabiendo: el que convierte a un pecador de su errado camino, salvará su alma de la muerte y cubrirá la muchedumbre de sus pecados, σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν"[28]. La originalidad de Pet IV, 8 está en atribuir expresamente esta desaparición de los pecados al *agape;* cosa que ningún texto anterior había hecho, pero que se desprendía directamente de la enseñanza de Jesús; también muchos exegetas descubren aquí un *agraphon*[29]. Por otra parte, este secreto de la purificación de las faltas está admirablemente revelado en la perspectiva del juicio escatológico. Para ser salvador, los cristianos deben por una parte, orar incansablemente, por otra, amar a su prójimo en obra y en verdad, o mejor, intensamente. El punto de referencia recae sobre ἐκτενῆ: Más que nunca vuestro *agape* debe ser ferviente y dar pruebas, pues a este nivel de intensidad borra las transgresiones.

Importa, en fin, realzar el valor del presente καλύπτει. Es desde ahora que el *agape* "cubre" las faltas; el futuro (cf. Sant V, 20) sugeriría que él obtendrá la misericordia divina en el día del juicio; pero san Pedro parece atribuir a la δύναμις de la caridad fraterna una eficacia inmedia-

---

contrará la ocasión de convertirse; Moisés hizo el bien, conduciendo a muchos al bien, y por ello la virtud de muchos depende de él".

27. Cf. E. VOWINCKEL, *Die Grundegedanken des Jakobusbriefes verglichen mit den ersten Briefes des Petrus und Johannes* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, II, 6), Güterloh, 1899.

28. El cristiano que practica la corrección fraternal es semejante al buen Samaritano o al buen Pastor que conduce la oveja extraviada. El alma salvada de la muerte (eterna) no puede ser más que la del pecador; pero la máxima final, por su generosidad misma, debe aplicarse al que convierte y al convertido. Si fuese una simple insistencia sobre la salud del alma, no se comprendería por qué Santiago (γινώσκετε) vuelve a enunciar una evidencia o una tautología. La dispensación de la luz y de la paráclisis es una obra de misericordia con un efecto doble: se salva uno a sí mismo, al mismo tiempo que se salva a los otros. I Tim. 4,6.

29. La *Didascalia Siriaca,* II, 3,3, relaciona expresamente: ὅτι λέγει Κύριος; ἀγάπη ταλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν; de ahí las numerosas citaciones de este *logion* en la literatura apostólica (cf. A. RESCH, *Agrapha,* Leipzig, 1889, pp. 129-130; 448-249); relaciónese con "No tengáis otra alegría que la de ver a vuestro hermano en la caridad, citado por San Jerónimo (In Efes. 5,4).

ta de purificación de los pecados, y tan extensa que πλῆθος ἁμαρτιῶν corresponde a τὴν ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες. Ninguna mancha del alma resiste a este fuego. ¿Cómo se realiza esta purificación? El exegeta se ve limitado a emitir hipótesis. Como mínimo se concederá que el amor al prójimo es de tal manera agradable a Dios que esta caridad "recubre" a su mirada todas las manchas[30]. El Señor se digna no ver las faltas, no las imputa al pecador. El *agape* sería entonces simple "causa dispositiva" del perdón. Se podría comprender también que este amor calme la cólera de Dios contra las transgresiones, y que el valor de aquél supere a éstas; la caridad, tendría así, una verdadera causalidad moral eficiente[31]. Pero nuestro texto no hace intervenir el juicio divino, y es más conforme a la letra atribuir al ἀγάπη una fuerza de purificación análoga al de los sacrificios expiatorios. Se tendría aquí un nuevo testimonio del culto espiritual tan característico del Nuevo Testamento y de la *prima Petri* en particular[32]. A

---

30. Cf. כִּסָּה empleado de las pústulas de la lepra que cubren toda la piel (Lev. 13,12), de la nube de perfume que cubre el propiciatorio (16,13), de la *khabod* que cubre la tienda de la reunión (Núm. 17,7), de las nubes, de las tinieblas o de las aguas que recubren o disimulan la tierra (Is. 60,2; Jer. 66,8; Ez. 26,19; 38,9; Habac. 2,14). Compárese Ez. 18,20 donde el pecador que se convierte rescata sus pecados por su justicia, lit. "la justicia del justo será sobre el δικαιοσύνη δικαίου ἐπ' αὐτὸν ἔσται". Además del verbo técnico, para "expiar" (כִּפֵּר ; LXX, ἐξιλάσκεσθαι), el A.T. expresa la idea de purificación y de perdón de los pecados con metáforas de alejamiento y de sustracción: סוּל "volverse, apartase" (Is. 6,7); נָשָׂא "quitar, arrebatar" (Ex. 10,17; 34,7; Núm. 14,18-19; Sal. 25,18; 32,1-2); מָחָה "borrar, destruir" (Is. 43,25; Sal. 51,3.11). Este último verbo es sinónimo de כִּסָּה como resulta de la comparación de Neh. 3,37 y Jer. 18,23. Cf. el uso de ἀφιέναι en el N.T. del sentido profano de "dejar pasar, aflojar, abandonarse", este verbo significa "descargar, reposar, absolver, perdonar" (Mt. 6,12-15; 12,31-32; I Jn. 1,9; 2,12) opuesto a κρατεῖν "retener, conservar" (Jn. 20,23).

31. Tal parece ser la concepción bíblica y rabínica de la limosna, Act. 10,4-31; *Documento Sadoqita* XIV, 14-19; *Baba Batra* 10, *a*: Se enseña que R. Méir decía: tu adversario te hace esta objeción: si vuestro Dios ama a los pobres, ¿por qué no les mantiene? Respóndele: para que nos libremos a nosotros mismos de la Géhena" *Tosef. Péa*, IV, 21: R. Eléazar ben R. Yosé: la limosna y las obras de caridad constituyen un gran paráclito y una gran paz entre Israel y su Padre que está en el cielo (cf. H. L. STRACK-BILLERBERCK, Paris 1935, II, pp. 349-257. Sobre los méritos del justo, medio de reconci-

la antigua economía sacrificial que no podía llegar a purificar la conciencia, sustituye una ofrenda interior a Dios, que se traduce en don de sí al prójimo. En lugar de la aspersión de la sangre de los animales, la caridad divina infundida por el Espíritu Santo, baña al alma y la hace vivir; mejor que un río de agua lustral, lava y purifica el corazón de sus manchas[33]. Si el ἀγάπη es bastante fuerte, llega a recubrir y a borrar todas las manchas dando al pecador una pureza auténtica[34]. Es a la vez, un bello caso de triunfo del bien sobre el mal (Rm VIII, 37; XII, 21) y de acabamiento —en la caridad— del espíritu de la Antigua Alianza que enunciaba: "La justicia libra de la muerte" (Prov XI, 4).

---

liación con Dios —además de expiación sacrificial— cf. A. Medebielle, Art. *Expiation*, en D.B.S. III, col. 81 ss.) y sobre todo la doctrina del Sirácida (Eclo. 28,1-6) donde opone el rencoroso y el hombre en cólera que se vengan y de quienes Dios no tendrá piedad, al misericordioso que será escuchado: "Perdona (ἄφες) su error a tu prójimo y entonces por tu oración, tus pecados te serán perdonados (αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται)", cf. Prov. 16,6: Por *hesed* y *emeth* la iniquidad será expiada".

32. I Pe. 2,5.9 (Cf. *Regale Sacerdotium*, en *Recueil L. Cerfaux*, II, pp. 283-315), Rom. 12,1-2 (Ph. Seidensticker, *Lebendiges Opfer*, Münster, 1954) Fil. 3,3; Heb. 3,15; Sant. 1,27 (θρησκεία, *Agapé*, p. 258ss.); Apoc. 5,10,20,6 etc.

33. Compárese Eclo. 3,30: "El agua extingue un fuego ardiente; y una limosna expía los pecados, ελεημοσύνη ἐξιλάσεται ἁμαρτίας". Sobre el aspecto cultual de el ἀγάπη y su vínculo con ἁγνίξειν-αγιωσυνης, cf. I Pe. 1,22; I Tes. 3,12-13 (cf. B. Rigaux, *in h. v.* citando a Crisóstomo: "Αρα ἡ ἀγάπη ἀμέμπτους ποιεῖ; Col. 3,12; I Tim. 2,15. El verbo כִּסָּה, sinónimo de כִּפֶּר, se emplea de los "Querubines" que "cubren" el arca de la alianza (II Cron. 5,8; Is. 51,16) y tiene netamente el sentido de propiciación en Neh. 3,37. Es posible que en función de la ecuación: justicia —caridad— limosna en el hebreo tardío, san Pedro se haya inspirado en Dan. 4,24 (Teodotion, 27): "Rescata tus pecados por la justicia y tus iniquidades por la misericordia hacia los desgraciados —τὰς ἁμαρτίας σου ἐν ελεημοσύναις λύτρωσαι—"; de Ez. 14,14: "Cuando por haberse rebelado péfidamente contra mí la tierra... aunque hubieran estado en ella estos tres varones, Noé, Daniel, Job... se salvarán por su justicia... αὐτοὶ ἐν τῇ δικαιοσύνῃ αὐτῶν σωθήσονται". Tob. 12,9: "pues la limosna limpia de la muerte y limpia de todo pecado. Los que practican la misericordia y la justicia serán colmados de felicidad, χορτασθήσονται ζωῆς (א; πλησθήσονται, A, B)"; cf. 4,11; 14,9.11.

34. Entiéndase bien: esta eficacia subjetiva está en función de la santificación por el Espíritu Santo y de la aspersión de la preciosa sangre de Cristo, 1,2; cf. 19,2,24. Se relacionará con I Pe. 4,8 con Jn. 3,19: la auténtica caridad permite alentar nuestro corazón ante

VI. *El ósculo de la caridad.* I Pet V, 14: "Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης. — Saludaos mutuamente en el ósculo de la caridad".

Gen R. 70 (56b) prohibe todos los besos como inmorales, a excepción de los que se dan después de una larga separación o antes de un adiós [1], o en testimonio de respeto [2]. En todas partes, el beso es un gesto de saludo [3], pero en Oriente es tanto una señal de veneración como de afecto [4]. Es bastante sorprendente que los Evangelistas no emplean más que dos veces el sustantivo φιλημα [5], y solamente en acepciones profanas: Simón, el fariseo no ha recibido a Jesús con el beso de bienvenida [6]; Judas traiciona a su Maestro besándole [7]. Por el contrario, esta palabra se encuentra cuatro veces en las Epístolas de Pablo con una acepción religiosa, y una fórmula ya estereotipa-

---

Dios, incluso cuando ciertas faltas nos acusen. ¿Osaríamos trasponer la palabra célebre: *Esto peccator..., sed fortius ama?*

1. Cf. Gen. 29,11.13; 31.28; 33.4; 44,14; Rut. 1,14; I Sam. 20,41; II Sam. 19,40; Act. 20,37.

2. Citado con otros textos de STRACK-BILLERBERCK, I 995. Cf. Ex. 4,27; 18,7. Se besaba sobre todo la cabeza, a veces los labios (Prov. 24,26) y la barba (II Sam. 20,9), pero también la mano (Eclo. 29,5), las rodillas, los pies (II Re. 4,27). El signo jeroglífico de besar representa dos narices juntas, de suerte que los egipcios debían besarse tocándose la nariz. En el *Comienzo de los cantos bonitos y gozosos para la Bien Amada, cuando regresa de los campos,* "el perfume de tu nariz" (4) significa "tu beso"; pero también aparece escrito "Cuando la beso y sus labios están entreabiertos" (*Cantos al borde del agua y votos de amor,* 5; cf. SCHOTT, *Les chants d'amour de l'Egypte ancienne,* Paris 1956, pp. 73, 85), cf. L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Le culte des souverians,* Paris, 1957, pp. 90, 140.

3. Cf. Ps. LUCIANO, *De anis.* 17, φιλήμασιν ἢ σπάζοντο ἀλλήλους.

4. Así se besa a los ídolos I Re. 18,19; Os. 13,2; compárese Job. 31,27; Sal. 2,11; *Aboda zara* (*Tosephtá,* 6,6). "Los sirios saludaban de ese modo al sol naciente (TÁCITO, *Hist.* III, 24,3). Se enviaban besos a la luna (LUCIANO, *Salt.* 17; *Encom. Demosth.* 49; PLINIO, *Hist. Nat.* 28,5. (J. MARTY, *Les formules de Salutation,* en *Mélanges R. Dussaud,* Paris, 1939, II, 853-854).

5. φιλημα es ignorado por los papiros. ασπασμός resulta excepcional allí. κυνέω no se encuentra en el N.T., que emplea καταφιλέω (Lc. 7,38,45; 15,20; Mt. 26,49; Act. 20,37).

6. Lc. 7,45. San Ambrosio comenta: "El beso es señal de amor mutuo; el beso es prenda de caridad, *pignus est caritatis*" (*in h. l.*).

7. Lc. 22,48. Compárese Amasa y Joab (II Sam. 20,9) y los "besos mentirosos" de Prov. 22,6.

da: Que los Hermanos se saluden unos a otros ἐν φιλήματι ἁγίῳ[8]. Según toda esta verosimilitud, este beso —que clausura la reunión de la Iglesia, donde se ha leído la carta apostólica— constituye ya un rito litúrgico[9]; antes de marcharse los cristianos se saludan, se besan. Precisamente en función de este ambiente y de la significación del gesto entre los creyentes es como san Pablo califica su beso de ἅγιον[10].

Está claro que el φίλημα ἀγάπης de I Pet V, 4 tiene el mismo sentido fundamental[11]; pero mientras que san Pablo habla de un ósculo religioso poniendo el acento sobre su modo o calidad, san Pedro lo designa como un beso o inspirado por la caridad; siendo ἀγάπης un genitivo de origen o de autor. El término de caridad guarda su sentido clásico y paleotestamentario de *manifestación* de amor, de amor religioso y cultual[12]. Saludarse dándose un

---

8. I Tes. 5,26 (cf. el comentario de B. RIGAUX, *in h. l.*); Rom. 16,16; I Cor. 16,20; II Cor. 13,12 (ἐν ἁγίῳ φιλήματι). En función de estos textos anteriores la Peshitta y la Vulgata han traducido I Pe. 5,14 *in osculo sancto* y varios *minus.* llevan φιλ. ἁγίῳ (88, 453, 623, 808, 913).

9. Léase R. SEEBERG, *Kuss und Kanon en Aus Religion und Geschichte*, Leipzig 1906, I pp. 118-122; A. WÜNSCHE, *Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch*, Breslau, 1911; FR. DÖLGER, *Des Kuss im Tauf- und Firmungsritual* en *Antike und Christentum*, Münster, 1929; I, pp. 186-189; cf. 1930, II, pp. 159-160; Fr. HEILER, *La prière*, 1931, pp. 110ss.

10. Clemente de Alejandría lo llama μυστικόν (*Pedag.*, III, 11, 81; Stählin, I, 281). Los comentaristas citan muchos textos posteriores reglamentando el uso del beso de la paz y protestan contra sus abusos (Atenágoras, Clemente, etc.). Ahora bien el N.T. no revela ningún exceso o desviación del φίλημα mientras que desde el 57 la celebración de la eucaristía o el uso de los carismas en las asambleas litúrgicas llevan consigo desórdenes. Se puede concluir de ello que los primeros cristianos tomaron muy en serio la santidad de este beso.

11. Cf. el convincente análisis de K. M. HOFMANN, *Philema Hagion*, Gütersloh, 1938, pp. 26-34, 121ss.

12. El griego profano y sobre todo los Setenta empleaban frecuentemente φιλέω en el sentido de besar (cf. *Prolégomènes*, pp. 15, n. 6; 71, n. 4); sentido excepcional y tardío para ἀγαπᾶν (*ibid.* p. 63), aun cuando la acogida al huésped (ἀγαπᾶν), en Homero, se acompaña de besos (*ibid.*, pp. 38-39). Se puede ciertamente conservar en I Pe. 5,14 este matiz de alegría.

beso de caridad, es manifestar la comunión de todos los hermanos en una misma fe y en un mismo amor [13].

Ahora bien, la *I Petri* es por excelencia la Epístola de la unión fraterna entre los creyentes. Estos son ἀγαπητοί (II, 11; IV, 12), caracterizándose como φιλάδελφοι (III, 8) y teniendo el amor de la fraternidad [14]; de suerte que su ósculo de amor es el que se dan los miembros de la familia de Dios, renacidos a una vida nueva por el bautismo, consagrados y purificados (ἡγνικότες) para poder amarse verdaderamente como hermanos: εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον [15]. Se sigue, por una parte, que el beso litúrgico es como el sacramento de la fraternidad cristiana, por otra, que φίλμα no es puro rito, sino que traduce un verdadero afecto. Para san Pablo, la caridad es netamente un amor sobrenatural, del que no son capaces más que los santificados [16], pero que permanece como una auténtica dilección [17]; por lúcida y altamente motivada que sea, guarda toda la espontaneidad del amor que une hermanos y hermanas en el seno de la familia. Saludándose "por un beso de caridad", los cristianos expresan a la vez su afecto y su respeto [18].

---

13. Cf. Efes. 6,23, ἀγάπη μετὰ πίστεως; I Tim 2,15, πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ. El sentido religioso y técnico de ἀγάπη por oposición a φιλία, es evidente si se piensa en la vulgaridad y en la tautología que constituirían la traducción "por un beso de amor". ¡Más aún, Pedro no habría podido jamás asociar "beso" y "caridad", si este último amor no tendría ya en la lengua cristiana una acepción reservada, exclusivamente teológica.

14. τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε (2,17).

15. I Pe. 1,22-23; cf. Col. 3,12, ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι.

16. 1,2, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος... ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

17. En su análisis psicológico, el estoico Crisipo asocia en un orden creciente: εὔνοια, εὐμένεια, ἀσπασμός, ἀγάπησις (H. von ARMIN, *Stoic Vet Fragm.*, III, pa. 105, n. 431 ss.);compárese FILÓN, *Quis Rer. div. her.*, 44.

18. El intercambio de besos puede ser la señal de una reconciliación después de la discordia, de las rivalidades o de las envidias que han podido manifestarse. Cf. FILÓN: "*Causa... conciliandi in osculum concordiae* — φίλημα ὁμονοίας (*Quaest. in Ex.* 2,78); "*ad concordatium, unionem osculumque pacis* — φίλημα εἰρήνες — *conducere* (*ibid.* 118)". Cf. Crisóstomo: "El Señor quiere que el beso dado al prójimo parta del alma, que este beso salga del corazón. He aquí lo que se llama realmente besar; lo demás no es más que mascarada (ὑπόκρισις) de un beso, de un beso de teatro ,que irrita a Dios contra

VII. *La caridad de los cristianos don de un Padre amante.* Jud 1-2: "Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου[1], τοῖς ἐν θεῷ πατρι ἠγαπημένοις[2] καὶ[3] Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς, ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη[4] καὶ ἀγάπη πληθυνθείη. — Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago, a los amados en Dios Padre, llamados y conservados en Jesucristo: la misericordia, la paz y la caridad abunden más y más en vosotros".

Esta introducción epistolar —conforme al esquema tradicional del Nuevo Testamento, del cual ella atestigua la difusión— guarda, sin embargo, un sello personal tanto en sus concepciones teológicas como en su expresión.

Llamados es una designación técnica de los cristianos[5], no siendo la fe más que una respuesta a la "vocación" y a la elección de Dios. Esta elección divina, fruto del amor divino[6], entraña la agrupación a la ἐκκλησία y a todos los bienes de salvación. El destino de la Epístola no hace más que subrayar los diferentes aspectos de la κλῆσις. Llamados, los creyentes están seguros de ser amados por Dios, y están en fin, en derecho de esperar todos los dones espirituales que permiten el desarrollo de la vida cristiana[7].

Desde sus primeras Epístolas, san Pablo, había atribuido al nuevo pueblo de Dios la designación de Israel

---

nosotros más que apaciguarle. La afección que se nos pide es una afección sincera y de raíces profundas y no este semblante y esta apariencia que convertimos en ostentación" (*Sobre la compunción*, I, 3).

1. τοῖς ἔθνεσιν, *add.* 614, 1739, Syr. Arm.
2. ἡγιασμένοις, K, L, P; lectura facilitante.
3. ἐν *add.* algunos manuscritos de la Vulgata, Philox, Etiop. Sahid. El minúsculo 1611 y la *Syr-hexpal.* omiten καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις.
4. εν Κυρίῳ, *add.* 1611.
5. El sustantivo κλητοί (como Rom. 1,6; I Cor 1,24) debe corresponder a ἐκλεκτοί de I Pe. 1,1 y al uso de san Pablo que no distingue entre *llamados* y *elegidos;* contrariamente a Mt. 22,14; Apoc. 17,14; cf. κλῆσις, ἐκλογή, I Cor. 1,26-27; II Pe. 1,10).
6. Cf. el comentario sobre I Tes. 1,4; II Tes. 2,12; *Agapé*, páginas 269, 278.
7. El deseo final (πληθυνθείη) igualmente que los dos participios (ἠγαπημένοις, τετηρημένοις) dependen de τοῖς κλητοῖς y constituyen su explicación teológica.

en la Antigua Alianza: ὁ ηγαπημένος[8], y precisaba ὑπὸ θεοῦ o ὑπὸ Κυρίου. Se está, pues, en derecho de entender de la misma manera el insólito[9] ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις de Judas: Los elegidos son amados por el Padre; ἐν indica el dativo de agente. Dados los paralelos dichos, se impondría esta traducción si los textos fuesen del mismo autor, pero siendo tan particular el griego de Judas, es más prudente traducir literalmente "amados en Dios"; lo que es perfectamente inteligible. Desde toda la eternidad, en efecto, los elegidos están "en Dios" donde son conocidos y amados, objeto de su designio, de su elección y de su providencia en función de Cristo[10]. El fin de los tiempos, inaugurado por la Encarnación, no es otra cosa que la manifestación de esta filantropía o de esta caridad eterna, siempre apropiada al Padre[11]. De ahí que se pueda hipostasiar el ἀγάπη divino sobreentendido: Los cristianos son amados en Dios por su caridad, como nosotros diríamos, por su corazón[12], o más simplemente comprender ἐν como equivalente de παρά[13]. Amados por parte de Dios[14], es

8. I Tes. 1,4; II Tes. 2,13 (Cf. Deut. 32,15; 33,5-26); cf. Col. 3,12, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι.

9. Cf. C. F. D. MOULE, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 47. Sobre el ensayo de corrección textual cf. J. CHINE (*in h. v.*), H. WINDISCH, H. PRIESKER (*Die Katholische Briefe*[3], Tübingen, 1951) traducen: "A los elegidos que son llamados de Dios, amados por el Padre".

10. Cf. Efes. 1,4,6 ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ; 2,4, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς.

11. Cf. Tit. 3,4; II Tim. 1,9-10; I Jn. 4,9.

12. Compárese *Testamento Zabulón*, 8,2: En los últimos días, Dios enviará sus entrañas = su amor, sobre la tierra. Jn. 3,21, τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα; I Cor. 15,22, ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν; y sobre todo Rom. 8,39, ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησου. Por dos veces IGNACIO DE ANTIOQUÍA personifica el *ágape*: "La caridad de los hermanos que están en Troas os saluda — Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἀγάπη τῶν ἀδελφῶν" (Filad. 11,2); "Yo os exhorto pues, no yo, sino la caridad de Jesucristo — οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ" (Tral. 6,1).

13. Acepción frecuente en los papiros (cf. J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *op. c.* p. 209, *b*) y que se le encuentra en ἐν ἐμοί: por mi parte, para mí (I Cor. 14,11; I Tim. 1,16).

14. Es preciso ciertamente eliminar la interpretación de E. H. Plumptre: amados (por Judas) en referencia a Dios, por oposición a "amados según la carne".

decir, "caros a Dios"[15]. Sea lo que sea, el participio perfecto pasivo ἠγαπημένοις subraya la permanencia de este amor de predilección que Dios ha otorgado a su elegidos de una vez para siempre. Jamás en un destino epistolar había sido mencionada esta caridad divina. Si, desde Sant I, 12, los cristianos se definen como los que aman a Dios, es Judas el que —aprovechándose de la enseñanza de san Pablo— da a la fórmula "amados por Dios" el valor de una designación protocolaria y oficial de los discípulos, equivalente a santos, elegidos o creyentes. Cuando se sabe lo que representa el *agape* divino[16], esta referencia al amor inmutable y tan profundamente generoso del Padre proyecta una viva luz tanto sobre la experiencia religiosa de los cristianos como sobre la naturaleza misma de la nueva religión.

En función del modo analítico del pensamiento semita y de la semejanza de los tiempos, τετηρημένοις puede ser considerado como un elemento y una precisión, sino una equivalencia de ἠγαπημένοις. Siendo el objeto de la predilección y del Padre, los elegidos se benefician de la potencia y de la generosidad sin límites de este *agape*. Están a la vez vigilados y tomados a su cargo por Dios[17], preservados de todo mal[18], mantenidos y conservados en su vocación cristiana[19]. Estas tres acepciones se encuentran reunidas en Jn XVII, 11-12: "Padre santo, guárdales en tu nombre... Yo les conservaba en tu nombre y les guardé —ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς... καὶ ἐφύλαξα— y ninguno de ellos pereció". No se puede determinar con certeza el matiz del

15. Cf. W. D. Chamberlain, *An exegetical Gammar of the Greek New Testament*, New York, 1952, p. 119).

16. Rom. 8,28-39 y Mt. 25,34, οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου κτλ.

17. τηρεῖν tiene acepciones muy variadas en el N.T. La primera es la del montar guardia para vigilar objetos o prisioneros, Mt. 27, 36,54; Act. 16,23; 14,23 etc.

18. τηρεῖν = preservar, cf. Sant. 1,27; I Jn. 5,18: "Todo nacido de Dios... el Engendrado le guarda y el Maligno no le toca; Apoc. 3,10: "Yo te guardaré en la hora de la tentación que está por venir". Judas opone los cristianos fieles a los que han sido arrastrados en el error.

19. τηρεῖν = conservar; cf. I Cor. 8,37; Efes. 4,3; II Tim. 4,7: "He guardado la fe"; Judas, 21: "Conservaos en el amor de Dios"; Apoc. 16,15. *Carta de Aristeo*, 263.

dativo Ἰησοῦ Χριστῷ; éste, con el pasivo puede expresar el modo de la salvaguardia providencial y ser análogo de ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [20]. Pero más verosímilmente se trata sea de la pertenencia irrefragable de Cristo [21], sea de la preservación y de la perseverancia realizadas en beneficio del Señor y Maestro: para gloria de Cristo. En uno y en otro caso la pertenencia a Cristo es a la vez presente y escatológica [22]. El participio perfecto τετηρημένοις, en efecto, implica la seguridad y la permanencia de la protección divina. Los "llamados" serán fielmente "guardados" y protegidos hasta la reunión definitiva con Cristo en el cielo.

La formulación de estas frases (v. 2) es original y corresponde exactamente a las grandes realidades religiosas que acaban de ser evocadas. La misericordia se une a la κλῆσις y procede de ella; la paz, tranquilidad y serenidad del alma nace de la certeza de estar "guardado" [23]; la caridad es lo propio de los que son amados por Dios [24]. Se subraya aquí aún esta mención del *agape* en el "protocolo" de las señas de la carta. San Pablo hacía de esta virtud el objeto de oración o de su acción de gracias, pero jamás la mencionó en la redacción tradicional de sus deseos. El *agape*, pues, es considerado esencial por Judas [25]

---

20. Cf. TUCÍDIDES IV, 30: τερήσεσθαι φυλακῇ; compárese Jn. 17,11: τηρ ἐν τῷ ὀνόματί σου; Judas, 21, ἐν ἀγάπῃ... τηρήσατε.

21. Este dativo de propiedad está atestiguado en *P. Amh.* II, 71,14: τετήρηται τῇ προγεγραμμένῃ μου μητρί; *P. Oxy,* II, 237, col. VIII, 35: οἷς... τετήρηται; XIV, 1757, 23: κόμισαι παρὰ Θέωνος μάνια δύο καὶ τήρησόν μοι.

22. τηρεῖν es a menudo empleado en el sentido de "poner y tener en reserva", "guardar para el fin"; cf. Jn. 2,10; I Pe. 1,4; II Pe. 2,4,7; Judas, 6; la frecuencia de esta acepción en las Epístolas de Pedro contemporáneas militan en favor de este matiz en Judas, 1; se encuentra un excelente paralelo en I Tes. 5,23, y tendría la ventaja de hacer intervenir la esperanza al lado del *ágape* divino; funda, pues, la confianza cristiana (Rom. 5,5; 8,35-39).

23. ἔλεος y εἰρήνη están asociados en el saludo de I Tim. 1,2; II Tim 1,2; II Jn. 3; y siempre en el mismo orden; al contrario en Gal. 6,16.

24. Cf. el deseo final de Efes. 6,23: εἰρήνη... καὶ ἀγάπη... ἀπὸ θεοῦ πατρὸς.

25. Teniendo en cuenta el lugar de ὑμῖν, pensamos que ἔλεως se refiere a la misericordia de Dios: Que esta misericordia sea, permanezca (subentendido εἴη) sobre vosotros; al contrario, paz y caridad son virtudes cristianas y Judas pide el crecimiento de ellas.

que no ignora la convicción análoga de sus lectores. Ella es aquí el alma de la vida cristiana, o mejor: la *redamatio* de los creyentes al amor que Dios les tiene (v. 21). Es por esto, no estando nunca al nivel, con la caridad primera de Dios, por lo que nuestro autor desea que crezca o se multiplique[26].

Los saludos de las cartas de I Pet I, 2; II Pet I, 2 piden de modo semejante la abundancia de la gracia y de la paz. El verbo πληθύνειν —curiosamente ignorado en los papiros— se emplea sobre todo para la fructificación de una semilla o la multiplicación de los miembros de un pueblo y de una sociedad[27], pero Act XII, 24 lo aplica a la palabra de Dios y lo asocia a αὐξόνειν[28]. Es poco más o menos sinónimo de πλεονάζειν o de περισσεύειν que caracterizan en san Pablo los aumentos de la caridad[29]. Así el amor a Dios está hecho para aumentar, desarrollarse a la manera que lleva en sí fruto.

VIII. *Los agapes santos de la Iglesia,* Judas 12: "Οὗτοί εἰσιν οἱ[1] ἐν ταῖς ἀγάπαις[2] ὑμῶν[3] σπιλάδες — Estos son deshonra de nuestros ágapes, banquetean con vosotros sin vergüenza".

San Judas, en términos brillantes, bosqueja el retrato moral de los impíos que blasfeman del camino de la

26. El optativo aoristo (πληθυνθείν, como καταρτίσαι, Heb. 13,21; λογισθείη, II Tim. 4,16) es el modo normal del deseo realizable, el anhelo cuyo cumplimiento es algo posterior.
27. Act. 6,1.7; 7,17; 9,31; II Cor. 9,10; Heb. 6,14. En estos dos últimos textos, Dios es el autor de tal crecimiento.
28. Igual unión en *Poimandres*, III, 3.
29. I Tes. 3,12; II Tes. 1,3; II Cor. 8,7. Filip. 1,9 (cf. *supra*, pp. 18 ss.). Si se quisiera precisar el matiz de πλ con relación a los verbos susodichos, se comprendería que la caridad extiende su imperio en el alma o dilata su campo de acción, alcanza nuevas zonas o finalmente multiplica sus actividades.

1. οἱ *om.* ℵ, K, Vulg. Sah.
2. ἀπάταις, A, C, 44, 56, 96; procede de II Pe. 2,13; variante análoga. Eccl. 9,6, los minúsculos 6,66 leen ευωχίαις.
3. αὐτῶν A^c, Vulgt. Peschit. Arm.

justicia. Son miembros inmorales[4] que deshonran las santas reuniones de la Iglesia. Al menos es así como —resueltamente— nosotros comprendemos la primera parte de este versículo.

Σπιλάς, *hapax* bíblico, ignorado de los papiros, significa roca o peña, pero no necesariamente en el mar (arrecife), ni incluso escondida, como se afirma a menudo[5]; y porque una roca disimulada bajo las olas constituye un obstáculo, contra el que los navíos pueden estrellarse, buenos comentaristas lo glosan así: estos impíos son como escollos en medio de nuestros agapes, σκάνδαλα, constituyendo un peligro de naufragio (I Tm I, 19).

En realidad, σπιλάς designa lo mismo una roca cualquiera, una piedra esparcida en el páramo[6] e incluso una inscripción sepulcral bien a la vista[7], de donde parece derivarse el significado de: cosa que se nota, punto que desdice en una superficie. Es así como un libro seudo-órfico describe el ágata como moteado de manchas καταστικτος

4. οὗτοι es peyorativo, cf. vv. 8, 10. El estilo y el vocabulario polémicos de *Judas* deben interpretarse en función de tal o cual himno de alabanza o de acción de gracias —concretamente el himno IV— reencontrado en Qumram (cf. E. L. SUKENIK, *Megillot Genuzot*, Jerusalem, 1948, pp. 27-33); seguido de invectivas contra los abogados de mentiras, los profetas del error, los visionarios heréticos (cf. I. SONNE, *A Hymn against Heretics in the newly discovered Scrolls*, en *Hebrew Union College Anual*, XXIII, 1; 1950-1951. pp. 275-313). ¿Puede relacionarse el altercado de Michel (Judas, 9) con el apócrifo: "Palabras del libro que Miguel ha dicho a los ángeles" descubierto en Qumram (R.B. 1956, p. 66)?

5. Según HOMERO, *Od.* III, 298: la resaca sobre los escollos; *Anthologie Palatine*, XI, 390; Fl. JOSEFO, III, 9, 420; SUIDAS, Σπιλάδες· αἱ ἐν ὕδατι κοῖλαι πέτραι. Analizando PLUTARCO, *Mor.* 101 *b*, 476 *a*, A. D. KNOX, (ΕΠΙΛΑΔΕΣ, en *The Journal of theological Studies*, 1913, pp. 547-549; 1915, p. 78) da a este término el sentido de "racha, borrasca". Acepción confirmada por el uso de κατασπιλάζειν en las *Quaest. in Genes* (*edit.* por R. HARRIS, p. 28) señalado por H. St. JONES, *ibid.* 1922, 282.

6. SÓFOCLES, *Trach.* 678: "Esto es disuelto sobre la piedra del suelo, ψῆ κατ' ἄκρας σπιλάδος; FELIPE DE TESALÓNICA: "Al abrigo de la roca salvaje, φρικαλέης σπιλάδος". En el s. I, un hombre se precipita desde una roca: οστέα μὲν καὶ σάρκας ἐμὰς σπιλάδες διέχευαν ὀξεῖαι (KAIBEL, *Epigr.* 225, 1).

7. Encontrado cerca de Efeso: Ὧδ' ὑπὸ τὸ σπιλάδος μελαθρον (Fr. BIBABEL, *Sammelbuch*, III, 6160, 1).

σπιλάδεσσι[8]. De ahí a dar a σπιλάς el sentido peyorativo de mancha no hay más que un paso, que el uso popular ha franqueado fácilmente, confundiendo este término con σπίλος[9]. Tal es la interpretación de la Vulgata: *maculae* y de Hesiquio: Σπιλάδες· μεμιασμενοι. Que S. Judas haya dado el mismo valor a los dos sustantivos lo prueba, por una parte, el empleo del artículo masculino οἱ con el femenino (σπιλάδες (= σπίλοι), por otra, su paralelismo constante con el léxico de la *II Petri;* ahora bien, éste —en un contexto análogo[10]— califica a los impíos como: σπίλοι καὶ μῶνοι εντρυφωντες (II, 13; cf. III, 14, ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι). Se observará además, que el verbo σπιλοῦν es empleado por el autor de la Epístola, siempre a propósito de los impíos, en su acepción normal de "manchar, impurificar" (v. 23). Tal es, decididamente, la nota que Judas pone a estos impíos: manchan su túnica, lo mismo que a los hermanos a quienes se acercan, al menos sus reuniones.

Es la primera vez que el plural αἱ ἀγάπαι es atestiguado en la lengua griega, y el Nuevo Testamento no lo emplea más que aquí (II Pet II, 13). Algunos se niegan, contra toda verosimilitud, a darle una acepción diferente del singular[11]; pero el contexto es el de una comida tomada en común[12], y es necesario entender este término en el

---

8. *Lithica* 614; citado por Ch. Bigg. Compárese el verbo σπιλόω "hacer una señal" (Sab. 15, 4), después una mancha (Sant. 3,6; Judas, 23). J. Pollux (*Onom.* I, 9, 115) ha tratado muy bien la variedad de significación de σπιλός; recife, roca escondida, piedra, *roca saliente* promontorio, prominencia expuesta al viento, eminencia.

9. σπίλος, mancha sobre la piel; después toda mancha, física o moral: Efes. 5,27 (*Análisis*, I, pp. 289 ss.); Fl. Josefo, *Antiq.* XIII, 314; *Testamento Asser* II, 7, ὁ πλεονεκτῶν... τὴν ψυχὴν σπιλοῖ, καὶ τὸ σῶμα λαμπρύνει. Compárese ἄσπιλος I Tim. 6,14; Sant. 1,27; I Pe. 1,19; II Pe. 3,14.

10. J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, Lausane, 1905, II, p. 446; B. O. Reicke, *Diakonie Festfreude und Zelos in Verbindung mit der alchristlichen Agapenfeier,* Upsal, 1951; pp. 354-367.

11. "Todo inclina a creer que es preciso traducir, siguiendo a San Agustín y Erasmo (*in dilectionibus vestris* o *inter charitatis vestras*) el pasaje en el que se pretendería encontrar los ágapes :"Son escollos para vuestro amor". (L. Thomas, art. *Agape,* en D.B.S. I, col. 151).

12. συνευωχούμενοι. Este verbo significa: nutrirse copiosamente, regalarse conjuntamente o con.

sentido tradicional de *ágapes*[13]. Estudios extremadamente numerosos han sido consagrados al análisis de la naturaleza de estas comidas "eclesiásticas" y, particularmente, de su unión con la eucaristía. Nosotros no podemos soñar en rehacer este trabajo[14]; diremos solamente cómo nos representamos los hechos, su evolución y su significado. Es necesario partir de la tradición jerosilimitana de "la sala alta", consignada en Jn XIII, 1, y que ha conservado la atmósfera de la última cena de Jesús con sus apóstoles: ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. ² Καὶ δείπνου γινομένου κτλ. Trátese de las enseñanzas últimas del Maestro, del lavatorio de los pies, de la institución de la eucaristía, cada uno de estos actos procede del *agape* de Cristo. Es en el transcurso de esta "cena" —que va a fundar el culto cristiano— cuando se revela en el grado supremo el amor que el Señor tiene a los suyos y que les prescribe expresarlo, a su vez, ante la faz del mundo (vv. 34-35). También la comunidad de Jerusalén manifiesta que posee el espíritu de Jesús por el hecho de perseverar en la unión fraterna (τῇ κοινωνίᾳ), y en la fracción del pan (κλάσις τοῦ ἄρτου); siendo ésta

13. F. ZORELL define exactamente: "Convivia quae a christianis ante cenam dominicam in mutae caritatis signum celebrari soleban" (*Lexicon graecum Novi Testamenti*², Paris 1931, col. 7). Tertuliano les describirá así: Nuestra comida manifiesta su razón de ser en su propio nombre. Se le llama con una palabra que en griego significa amor, caridad (*ágape*). No se sienta uno a la mesa, sino después de haber gustado de la oración de Dios. Se come tanto como exige el hambre. Se bebe tanto como permite la castidad. Nos saciamos como hombres que recuerdan no obstante que incluso de noche deben adorar a Dios. Se conversa con gentes que saben que Dios les oye. Después que se ha lavado las manos y que se ha encendido la luz cada uno es invitado a levantarse para cantar en honor de Dios un cántico que cada uno saca, por sus propios medios, bien de las Santas Escrituras, bien de su propio espíritu. Es una prueba que muestra hasta qué punto ha bebido. La comida acaba, igual que ha comenzado, con la oración" (*Apol.* 39).

14. La bibliografía más reciente se encuentra en los estudios de L. THOMAS y de BO REICKE. Nuestra posición es la de F. PRAT (*La Théologie de saint Paul*⁹, Paris, 1920, I, pp. 140-150); E. B. ALLO (*Saint Paul. Première Epitre aux Corinthiens*, 1934, pp. 285-294): Existe una unión normal entre estas comidas reales, tomadas en común y la participación en los misterios. San Pablo no ha condenado esta inserción de la eucaristía en el cuadro de una comida verdadera; ha corregido los abusos y ha reglamentado una costumbre tradicional.

el signo y como el sacramento de aquélla [15]. En Corinto, los cristianos se reunen para comer juntos y, en el transcurso de esta reunión se celebra la eucaristía [16].

Parece que la Iglesia ha querido no solamente reproducir lo más exactamente posible las circunstancias que rodearon la institución de la eucaristía, sino, sobre todo, hace resaltar el espíritu de unión y de amor fraterno. Ahora bien, nada expresa y fomenta la comunión como una comida, lo mismo entre los semitas [17] como entre los griegos. Para éstos, no hay más que evocar los banquetes cívicos de Aristóteles o las comidas fraternales de Eranes y de Tiases [18]. Para aquéllos, se referirá el Quiddush, a la Regla de la comunidad de Qumrân [19] y a los Terapeutas-Esenios de Filón [20]. "Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de este único pan" (I Cor X, 16). Se entenderá, pues, los *agapes* como un anejo o un complemento de la eucaristía, y, sobre todo, como una comida de fraternidad [21], donde se expresa la

15. Act. 2, 42-46. Léase las juiciosas anotaciones de W. LÜTGERT (*Die Liebe*, p. 178) y Ph. H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante*, Neuchâtel-Paris, 1952.

16. I Cor. 11,20-34. Se trata de la κυριακὸν δεῖπνον (v. 20); cf. συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν (v. 33).

17. Un festín sella la alianza (Gen. 26,26-31; 25,45-55; Jos. 9,3-19). Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908, pp. 79 ss.

18. Cf. *Prolégomènes*, pp. 28, ss. Faustus, minimizando las diferencias entre paganismo y cristianismo, estimará que el segundo ha tomado sus comidas de fraternidad del primero (San Agustín, *C. Faust.* XX, 20 y 23); opinión recogida por SEDULIUS SCOT (*In I Cor.*; *P.L.* CIII, 151). En el plano literario se puede evocar el Συμπόσιον de Platón, *El Banquete de los Siete Sabios* de Plutarco, los *Deinosophistas* de Ateneo, sin omitir la *Carta de Aristeo*, ni Ecclo. 31, 12-32, 13. Después de la comida propiamente dicha, se sirve el vino y los postres, y los convidados —reales o ficticios— se entregan a improvisaciones a la divinidad. Los *ágapes* cristianos no tienen nada que ver con estos banquetes literarios, pero éstos atestiguan una concepción de la comida, muy distinta de los puramente gastronómicos: la ocasión ideal de una *reunión* para intercambiar ideas, si no para manifestar su amistad, τοῦ δυνασθαι παραβοηθεῖν τοῖς φίλοις (ANTÍFANO, *frag.* 228. Kock). Cf. J. MARTIN, *Symposion* en *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, XVIII, 1931.

19. Cf. D. BARTHELEMY, J. T. MILIK, *Qumran Cave*, I, Oxford, 1955, p. 117.

20. *Quod omn. prob. lib.* 84 ss. y *De vit. cont.* 35 ss. 64 ss.

21. Se puede comparar a estos *ágapes* las comidas ofrecidas a los pobres (Act. 6,1-3, y sin duda Sant. 1,27; Heb. 13,16, εὐποιΐα, κοινω-

alegría de encontrarse juntos y la gratitud que por ello se da a Dios[22]. San Lucas, en efecto, precisa que los cristianos de Jerusalén no tenían más que un solo corazón y una sola alma y que tomaban sus comidas con alegría. Como este banquete litúrgico —culminando en la manducación sacramental— era celebrado ἐν ἀγάπῃ, se concibe que se le haya denominado y ennoblecido por este espíritu que le daba su sentido y su razón de ser, el *agape*[23]; de ahí αἱ ἀγάπαι. La comida de amor de Judas, 12 es análoga al beso de amor de I Pet V, 14. En los dos casos se trata no solamente de un acto inspirado por el amor fraterno, sino que se realiza con ánimo de cimentar la concordia y de fomentar el fervor requerido por el *agape*. La humanidad no dispone apenas de signos más expresivos para manifestar esta unión de los corazones, tan expresamente querida por el Señor (Jn XVII, 11,21-23).

Si los ἀγάπαι tienen por fin simbolizar la unión de los espíritus y de los corazones, de hacer tomar conciencia de la "unanimidad" de los miembros de la Iglesia, nada puede ser más contrario al espíritu de estas comidas como el aislarse en pequeños grupos y formar pandillas sin preocuparse de los hermanos[24]. Esta afirmación de egoísmo ya había sido fustigada por san Pablo (I Cor XI, 21,33), y san Judas estigmatiza en los términos más duros esta misma desvergüenza, ἀφόβως[25]. Se comprende

νία; cf. San Justino, *Apolg.* I, 67). En todo caso, no se come con cualquiera (I Cor. 5,11). Quien camina en la obstinación de su corazón no podrá participar en el banquete de la comunidad (*Regla* de Qumram, VII, 20), lit.: no podrá tener esperanza de ello.

22. εὐχαριστία, Didaché, IX, 15. J. A. Findlay, *The Agape and the Eucharist in the New Testament*, en *The London Quarterly and Holborn Review*, 1950, pp. 113-120.

23. Ignacio de Antioquía, *Rom.* 7,3: πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος; *Smyrn.* VIII, 2, ἀγάπην ποιεῖν; y quizá VII, 1, συνέφερεν δὲ αὐταῖς ἀγαπᾶν; *Or. Sibyl.* VIII, 497; cf. la traducción de Prov. 7,18; 15,17 por Aquila de Teodotion (*Prolégomènes*, pp. 192-193) y *Cant.* VII, 7: τί ἡ δύνθης, ἀγάπη, ἐν ταῖς τρυφαῖς σου.

24. Los "Come-solos, μονοφαγεῖς" parece ser un apodo tradicional para estigmatizar a quienes se aíslan en los banquetes (Ateneo, I, 14,8 *e*).

25. El prefijo συν añadido a εὐωχεῖσθαι puede significar que estos invitados toman parte en el banquete común (II Pe. 2,13) o que comen entre ellos; este último matiz nos parece preferible.

ahora que esta segregación ostentatoria no pueda menos de notarse y "desdecir" —tanto social como moralmente— en una comida de fraternidad.

Por muy excepcional que sea este salto en la evolución semántica del ἀγάπη, esta nueva significación permanece homogénea al valor fundamental de ἀγαπᾶν. Los ἀγάπαι, en efecto, son esencialmente una *manifestación* de amor fraterno. Ahora bien, el *agape* desde el principio, une todas las expresiones de cordialidad y de liberalidad con las que se acoge a un huésped: Se le recibe con los brazos abiertos [26]. Además ἀγαπᾶν designa un amor que se manifiesta en aclamaciones o gritos de alegría: se festeja al prójimo, se es feliz recibiéndolo o gozando de su presencia [27]. Ahora bien, el *agape* cristiano, es una *Festfreude* [28]. Gracias a esta reunión alrededor de una mesa común, los hijos del Padre celestial dan libre curso a su alegría [29]. Su alegría es la de su caridad fraterna. Los ἀγάπαι son comidas donde se canta su dicha, en fin, desde los Setenta, el ἀγάπη es un amor religioso, ordenando la piedad hacia Dios, el respeto y la unión con el prójimo. Es normal, por consiguiente, que es haya designado por ἀγάπαι a estas comidas litúrgicas, que sirven de marco a la eucaristía y donde los convidados son también comulgantes. La alegría tan espontánea de comer juntos se matiza de religioso respeto. Es precisamente en esto en lo que

---

ya que aparece ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες siguiendo inmediatamente, y su designación como "autores de discordias", οἱ ἀποδιορίζοντες (v. 19).

26. *Prolégomènes*, pp. 38-39.

27. Cf. Ps. Lysias: "Cuando se da en la propia casa una comida, no es a los amigos (τοὺς φίλους) a quienes conviene invitar, sino a los mendigos, a las gentes hambrientas. Estas gentes, son, en efecto, quienes os festejarán (ἀγαπήσουσιν), quienes os escoltarán, quienes se sentarán a vuestra puerta, quienes tendrán la mayor alegría, quienes os serán más agradables y formularán los mejores votos por vuestra felicidad ("Discurso sobre el amor", 233, *e*).

28. BO. Reicke, *op. c.*, p. 17 et passim; K. Völker, *Mysterium und Agapé*, Gotha, 1927.

29. Cf. Judas, 24, ἐν ἀγαλλιάσει. Por oposición, los impíos son "gruñones descontentos" (v. 16). Compárese el himno 5 de Qumram: "Los intérpretes de mentiras y los videntes de engaños" dirigen palabras de seducción a los miembros del pueblo de Dios, "y para su sed, les dan a beber vinagre (*hômes*, bebida que aturde), a fin de que (una vez ebrios) vengan a ser espectadores de sus aberraciones, para abusar de ellos durante sus fiestas" (v. 8).

más faltan estos impíos (ασεβεῖς, vv. 15, 18) sin vergüenza; su mancha (εσπιλωμενον, v. 23) desdice en una asamblea de cristianos tan puros, ἀμώμους[30]. Ch. Bigg tiene razón al evocar aquí la condenación del hombre que participa, sin el traje nupcial, en un banquete del Señor[31].

IX. *Vida cristiana y amor de Dios;* Judas, 21: "Ἑαυτοὺς εν ἀγάπῃ Θεοῦ τηρησατε[1]. Conservaos en el amor de Dios".

Nada es tan instructivo, desde el punto de vista doctrinal, como la conclusión de una carta apostólica, donde el autor, muy a menudo, resume sus enseñanzas anteriores, y siempre expresa lo que considera como lo esencial de la fe y de la vida cristiana. Tal es el caso de Judas, 17-21, donde después de haber denunciado, una vez más, a los impíos del fin de los tiempos —reconocibles particularmente porque carecen de *pneuma* (v. 19)— el hermano de Santiago exhorta a sus lectores a perseverar y a continuar en la edificación de su vida espiritual[2].

Esta entraña cuatro elementos principales. Primero la fe objetiva, que es como el fundamento sagrado sobre el

30. V. 24. Una inscripción de la época imperial promulga la Νομος ερανιστῶν: "Que nadie pueda penetrar en la muy venerable reunión de los Eranistas, antes de haber comprobado si es santo, piadoso y bueno — Μηδενὶ ἐξέστω ἐπιέναι εἰς τὴν σεμνοτάτην σύνοδον τῶν ἐρανιστων πρὶν ἄν δοκιμασθῇ εἵ ἐστι αγνός καὶ εὐσεβὴς καὶ αγαθός" (publicado por P. Foucart, *Des associations religieuses chez Grecs,* Paris 1873, p. 202). El *Pap Lond,* 1914, 28, hacia 335, señalará la participación de un pagano ("Ελλην ὤν) en el ágape cristiano, en circunstancias deplorables; cf. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt,* Londres, 1924, p. 59.

31. Mt. 22,11-13. No se puede por menos de pensar en Judas, el comensal que traicionó la unión de la participación en la misma comida (Sal. 6,10; Jn. 13,18,26).

1. τηρύσωμεν B, C+, 1611, Syr.

2. El imperativo aoristo τηρήσατε como los participios presentes ἐποικοδομοῦντες, προσευχόμενοι, προσδεχόμενοι, expresan la continuación de lo que existe ya. Esta perseverancia es el sello supremo de la obra de la gracia, según lo dijo el mismo Señor (Mt. 7,24-27; 24,13) y es por lo tanto el más bello elogio de la comunidad de Jerusalem este de declarar: perseveran, ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες (Act. 2,42).

que reposará el resto del edificio[3]. Después, la oración ἐν πνεύματι ἁγίῳ; esta precisión subraya que no se trata de una imploración cualquiera a la divinidad para obtener tal o cual beneficio, sino de una actividad vital propia del cristiano. El discípulo de Jesús es un hombre de oración, en el sentido de que está unido a Dios y como al mismo nivel de su interlocutor. Es un hijo que se dirige a su Padre y el Espíritu Santo se le da[4] precisamente para estar unido con Dios y hablarle en el lenguaje que conviene[5].

Oración y *agape* son asociados tanto por Jesús[6] como por san Pablo (Rm XII, 9-13) como si el pensamiento de la intercesión evocase necesariamente el objeto privilegiado de su petición[7]: Se ora, en primer lugar y ante todo, para poder amar más; en todo caso, la caridad, para Judas, como para Santiago, Pablo y Pedro es lo esencial de la vida cristiana[8]. También el imperativo τηρησατε, sustituido por los participios presentes, señala la gravedad del precepto, en razón de su objeto: ἑαυτούς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε. Los comentaristas se dividen a la hora de precisar si θεοῦ es un genitivo objetivo o subjetivo. ¿Se trata del amor de los fieles a Dios, como parece indicar la iniciativa atribuida a los cristianos (vv. 20-21) y en el sentido de II Tes III, 5; o bien del amor de Dios a nosotros, como Rm V, 5; VIII, 38-39, y según la misma acepción que "la misericordia de Jesucristo" en el v. 21? Las dos interpretaciones son justificables gramaticalmente tanto una como la otra. Pero se trata, muy verosímilmente, de un geni-

3. Cf. I Pe. 2,5; compárese Col. 1,23; 2,7; Efes. 3,17. El superlativo ἁγιώτατος que es excepcional no significa "muy santo", sino "todo lo que hay de sagrado" en el sentido cultual de este término; por tanto, inaccesible al profano; la verdadera traducción sería "intocable"; se trata de una referencia al "depósito" *ne varietur* de la fe ,a su ortodoxia, por referencia a la profanación sacrílega de los heréticos que se permiten tocarlo.

4. Jn. 14,17; Rom. 5,5.

5. Es lo que enseña formalmente san Pablo, Rom. 8,15; cf. I Cor. 13,3; Efes. 6,18.

6. Jn. 14,15-16; 15,7-9; 16-17; 16,26-27.

7. Cf. *supra* 148 ss.

8. J. Chaine comenta: "la edificación espiritual sobre el fundamento de la fe, la oración en el Espíritu Santo son mencionados como condiciones o medios para conservarse en el amor de Dios. Es sobre todas las cosas, esto lo que debe pedirse en la oración" (*in h. v.*).

tivo "comprensivo" que une, a la vez, la caridad de Dios hacia sus elegidos y la *redamatio* de éstos como en II Cor V, 14. La formulación excepcional del precepto ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε objetiva y personaliza, en cierto modo, el *agape*[9] como un lugar o una naturaleza donde Dios y el hombre se reencuentran y se unen[10]. Ciertamente, es primero el amor de Dios a nosotros, pero es derramado en el corazón de los creyentes por el Espíritu Santo (Rm V, 5) y permanece en ellos (I Jn III, 17); de manera que toda la vida cristiana consiste en adherirse a este amor, en permanecer en él.

San Judas se refiere al precepto del Maestro: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (Jn XV, 9), pero también a la introducción de su carta, donde los amados de Dios eran conservados en la propiedad de Cristo (τετηρημένοις, v. 1; cf. φυλάξαι ὑμᾶς, v. 24). Estos, a su vez, deben mantenerse en este amor del Padre. Depende de ellos el perseverar y, en cierto modo, el habitar en la caridad[11], pero no se dice cómo se permanece en esta comunión vital con Dios; del mismo modo que no se explica a un viviente cómo puede continuar viviendo[12].

En esta actitud de alma, los cristianos viven, en el sentido más fuerte del término, "esperando la misericordia de nuestro Señor Jesucristo para la vida eterna"[13]. Esta esperanza no es, en modo alguno, temeraria; puede

9. Se notará la ausencia del artículo delante de ἀγάπη, mientras que siempre aparece escrito cuando se trata *solamente* del amor de Dios o de Cristo hacia nosotros.

10. H. WINDISCH, H. PREISKER (*Die katholischen Briefe*[3], Tübingen, 1951) resaltan en este giro un intento de reunir la actividad divina y humana en la vida religiosa.

11. Guárdese a sí mismo, cf. Sant. 1,27; I Tim. 5,22.

12. Según el contexto inmediato, esto consistiría en perseverar en la fe ortodoxa y en la oración; pero según Jn. 15,1-10 sería más bien observando los mandamientos del Señor. De todas las maneras, solamente uniendo la adhesión total del alma y la fidelidad moral se permanece "cogido, oprimido, constreñido" por la caridad de Dios (II Cor. 5,14).

13. V. 21. Esta misericordia sin duda es la que Cristo manifestará en la hora de su retorno (I Tim. 1,18, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) pero también la que concede desde ahora (cf. Judas, v. 2) en vistas a la vida eterna (εἰς). "Nuestro Señor Jesucristo" no es solamente el soberano juez (II Tim. 4,8) sino el Señor actual y permanente, con cuya misericordiosa intervención se cuenta en todo momento.

estar plenamente confiada, precisamente porque nace de la caridad, como se dice expresamente en Rm V, 5. Pero aquí, la perspectiva de la vida eterna da al *agape* un matiz escatológico, el de Ef I, 4, donde Dios nos ha elegido para que existamos en el cielo y aquí abajo, κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ [14].

A la tríada fe, caridad, esperanza corresponde la actividad trinitaria del Espíritu Santo que nos hace orar, del Padre que nos ama, del Hijo que se compadece de nuestras pruebas y nos socorre misericordiosamente (cf. v. 25). Esta densidad teológica, notable en una carta polémica tan acerba, muestra cómo el *agape* es, a la vez, adhesión al bien y horror al mal.

X. *Caridad, virtud y conocimiento de Jesucristo.* II Pet I, 7: "[ἐπιχορηγήσατε] ἐν δὲ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην [1]. — Habéis de poner todo vuestro empeño por mostrar en vuestra fe virtud, en la virtud empeño por mostrar templanza, en la templanza paciencia, en la paciencia piedad, en la piedad fraternidad, en la fraternidad caridad. Si éstas tenéis y en ellas abundáis, no os dejarán ellas ociosos ni estériles en el conocimiento de nuestro Señor Jesucristo".

Los cristianos son partícipes de la naturaleza divina y, en consecuencia, deben, por su parte, sustraerse a la corrupción del mundo y de la concupiscencia moral (v. 4), por otra, aumentar en la virtud [2]. Conforme al uso pro-

14. Cf. Judas, 24, στῆσαι κατενώπιον τῆς δοξης αὐτοῦ.

1. El minúsculo 181 añade ἐν δὲ τῇ ἀγάπῃ τὴν παράκλησιν.
2. vv. 5-7. El verbo ἐπιχορηγεῖν puede significar simplemente "fundar, establecer, mantener, alimentar" (Ecclo. 25,22; II Cac. 4,9), pero en el N.T. reviste un matiz de abundancia y profusión (II Cor. 9,10; Gal. 3,5; Col. 2,19; II Pe. 1,11; cf. χορηγεῖν, I Pe. 4,11; E. B. ALLO, *Saint Paul. Seconde Épitre aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 235). El simple y el compuesto son bien atestiguados en los papiros, concretamente el segundo en los contratos de matrimonio (cf. J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *in h. v.*). Según FILÓN (*De virt.* 181) allí donde se rinde honor a Dios, se sigue todo el cortejo de virtudes, como la sombra acompaña al cuerpo en la irradiación del sol.

fano y neotestamentario de los "catálogos de virtudes", éstas son enumeradas sin un orden bien definido y sin que se pueda comprender el motivo que ha presidido su selección con la exclusión de otras. La misma introducción: "sed diligentes, cuidad a todos" es tradicional[3]. La construcción —que vuelve a tomar en una segunda proposición la virtud enumerada en la precedente— es análoga a la de Rm V, 3-4 (cf. X, 14 ss.) y puede no ser más que procedimiento de estilo[4]; pero puede también sugerir que la segunda cualidad nace de la primera y la completa[5]. Siempre la πίστις y el ἀγάπη están respectivamente al principio y al término de esta enumeración de ocho virtudes[6]: La πίστις es la fe-confianza que inspira la vida moral, en el sentido de Hebr XI, 1 ss.; la ἀρετή es la energía requerida para adaptar la conducta a las convicciones de la fe[7]; la γνῶσις es el conocimiento religioso de la vo-

---

3. σπουδὴν παρεισφέρειν (*hap. bibl.*, cf. *P. Tebt.* I, 38, 12 y 14; compárese σπουδὴν ποιεῖσθαι, Judas, 3); el griego profano emplea sobre todo la fórmula σπ. εἰσφέρειν. A. DEISMANN (*Lich vom Osten*[4], Tübingen, 1923, p. 270) cita una inscripción de Asia Menor del s. I a.C. celebrando "Heróstratos, hombre bueno y distinguido por la fe, la virtud, la justicia, la piedad... ἄνδρα ἀγαθὸν γενόμενον καὶ διενέγκαντα πίστει καὶ ἀρετῇ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ εὐσεβείᾳ καὶ... τὴν. πλείστην εἰσενηνεμένον σπουδήν". H. WINDISCH, H. PREISKER (*in h. v.*) citan el decreto de Stratónico en honor de Zeus Panhemerios y de Hécato: καλῶς δὲ ἔχι πᾶσαν σπουδὴν ἰσφέρεσθαι ἰς τὴν πρὸς αὐτοὺς εὐσέβειαν; cf. el decreto de Abdera (hacia el 166): τὴν πᾶσαν σπουδήν τε καὶ φιλοτιμίαν εἰσήνεγκαν (DITTENBERGER, *Syl*, II, 656, 14; cf. 694, 16; Fl. JOSEFO, *Antiq.* XI, 8, 324; XX, 9, 204).

4. Cf. J. CHAINE, *in h. v.*

5. Cf. J. DUPONT, *Gnosis*, Paris, Lovaina, 1949, pp. 379-398. Este matiz nos parece probable teniendo en cuenta los paralelos filonianos (virtudes y buenas acciones comparadas a los frutos producidos por la raíz del árbol, *De Cherub*, 102-104) y rabínicos. Hacia el 200, "Rabí Pinhas ben Yaïr decía: el valor introduce la limpieza; ésta a la pureza, ésta al fariseísmo, éste a la santidad, ésta a la humildad, ésta al temor al pecado, éste a la piedad, y ésta al Espíritu Santo, y el Espíritu Santo a la resurrección de los muertos, la resurrección de los muertos conduce a Elías, cuyo recuerdo es el del bien. Amen"! (*Sota*, IX, 15).

6. La caridad es mencionada en los catálogos de Gal. 5,22; II Cor. 6,6; I Tim. 6,11; Apoc. 2,19. Compárese *Act. de Pablo*, 17: πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας.

7. J. MOFFATT (*The General Epistles*, Londres, 1947) traduce "resolución" y subraya que muy a menudo es un "espasmo inicial seguido de una inercia crónica".

luntad de Dios (Ef V, 17), que permite distinguir el bien del mal (Hebr V, 14); la ἐγκράτεια es el dominio de sí mismo, particularmente en materia sexual[8]; opuesta a la ἀκρασία en I Cor VII, 5, es mencionada aquí quizá en referencia a la πλεονεξία de los falsos doctores (II, 3,14). La paciencia perseverante en las pruebas, que evoca la ὑπομονή, pone una nota de tenacidad y de estabilidad en la posesión de todas estas virtudes (cf. Mt X, 22). La εὐσέβεια (v. 3) añade el espíritu religioso, el sentido de lo divino; *la filadelfia* (cf. I Pet I, 22) es una especificación cristiana, y más aún el *agape* que lo corona y acaba todo, como el vínculo de la perfección (Col III, 14).

La acepción obvia de este *agape* es la del amor del prójimo; los cristianos deben añadir al afecto que tienen a sus hermanos, en el seno de la comunidad el amor universal al prójimo, cualquiera que sea éste. Además, la filadelfia puede ser una ternura humana nacida de la proximidad y de la unión en el seno del mismo grupo social, mientras que el *agape* se dice esencialmente del amor religioso. En fin, correspondiendo a la πίστις inicial, el ἀγάπη es primeramente amor de Dios, que redunda sobre el prójimo, y ordena la realización de todas las virtudes (I Cor XIII). Esta posición suprema de la caridad es notable, y está en dependencia directa de Mt XXII, 40, y quizá, de la enseñanza común de san Pablo.

En efecto, lo mismo que en I Cor XIII la caridad fraterna, impera toda la vida moral, florece en *epignosis* de Dios, del mismo modo que II Pet orienta toda la actividad virtuosa al conocimiento de Jesucristo[9]. El cristiano,

8. Cf. Act. 24,25; Gal 5,23; cf. IV Mac. 5,34: "Yo no te abandonaré jamás, amable templanza".

9. ὑπάρχοντα da una posesión muy personal (I Cor. 13,3; cf. Mt. 19,21) y aquí de una virtud bien enraizada (cf. Efes. 3,17; Col. 2,7) y de aumento creciente y fructífero (πλεονάζοντα, cf. Filp. 4,17). Con la gracia (Rom 6,1; II Cor. 4,15) la caridad es de entre todas las virtudes, la virtud hecha para crecer (I Tes. 3,12; II Tes. 1,3). Crecimiento fecundo explicado por la litote οὐκ ἀργούς (Sant. 2,20; cf. Fl. JOSEFO, *Guerra*, III, 164, ἀ. ἦν οὐδείς; VI, 44, ἀ. καθέζεσθαι. En los papiros αργός ημερα = αργεία designa a menudo el día de descanso en el que no se trabaja y por el que no se recibe ninguna retribución, *P. Iand* VIII, 147, 10, 13; 148, 4; *P. Oxy*, 1647, 38; *Pap. Revenue Laws*, col. XLVI, 12; XLVII, 4; cf. P. R. COLLEMAN-NORTON,

equipado como acaba de ser dicho, es puesto en estado, vuelto apto para conocer; ha adquirido, en cierta manera, una condición nueva, al menos, la aptitud para una función determinada [10], εἰς τὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιγνωσιν. Aparentemente el contexto invita a dar a este conocimiento un valor moral [11], pero la misma formulación de esta proposición, pide guardar, en primer lugar, su valor teologal. En efecto, dar a la *epignosis* de Cristo un carácter práctico sería anular la diferencia con la simple *gnosis* insertada entre la virtud y la templanza (vv. 5-6). Además y, sobre todo, la presente parenesis de II Pet vuelve a tomar el esquema del conocimiento del hombre interior, claramente formulado en Ef III, 16-19; cf. I, 4-6; Ef I, 15-20, y que puede definirse: De la fe al conocimiento de Cristo por el aumento de la caridad. La πίστις es siempre la primera, pero —poderosamente fortificado por la gracia y con los ojos del corazón "iluminados"— el cristiano viene a ser apto para penetrar en el misterio de Dios, conoce e incluso comprende lo infinito de su *agape* y, particularmente, este amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento. Pedro tiene claramente la intención de situar esta *epignosis* como el fruto y el resultado vital —οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους— de una perfección moral animada por el *agape*, y es por lo que nosotros entendemos el compuesto επιγνωσις no en su acepción de conocimiento preciso de un objeto, sino de un conocimiento que se añade al precedente, el de la simple fe. Es decir, que la caridad sola puede dar esta inteligencia del misterio de Cristo, ello lo "realiza". Se amará más —en obra y en verdad—,

---

Studies in Roman Economic and Social History in Honor of A. Ch. Johnson, Princeton 1951, p. 181), οὐδὲ ἀκάρπους (Mt. 13,22; Tit. 3,14; Judas, 12).

10. καθιστάναι εἰς sugiere que se está colocando en el nuevo estado, en vistas a ejercer una nueva actividad (cf. *P. Hib.*, I, 82, 14, καθεστήκαμεν γραμματέα Ἰσοκρατη τῶν ἀπεσταλμένων εἰς τὸν Ἀρσινοίτην κληρούχων: B.G.U. I, 93, 22, κατάστησον αὐτοὺς εἰς Μέμφιν; IV, 1078, 7-8, οὐ γὰρ ἀργὸν δεῖ με καθῆσθαι.

11. Cf. opinión común de los comentaristas, concretamente T. Leconte: "Este conocimiento reviste un carácter eminentemente práctico. Consiste en discernir lo que es bueno y permite responder a la llamada divina (ver I, 5-6, 8)".

se comprenderá mejor a Cristo [12]. El corazón penetra más allá que la *gnosis* en el mundo sobrenatural.

Esta exégesis está confirmada por el v. 9, que opone a estos virtuosos, venidos a ser lúcidos e inteligentes, los pecadores inveterados; éstos no tienen ni perfección ni memoria; miopes o ciegos [13], no solamente no comprenden nada de los misterios sobrenaturales, sino que incluso olvidan que han sido purificados en el bautismo de sus antiguos pecados [14]. Lejos de progresar en el conocimiento de Cristo, se vuelven cada vez más ininteligentes. Nada se puede decir de manera más fuerte sobre la ἐπίγωσις, actividad suprema de la fe "operante" por la caridad [15], y la ignorancia radical del hereje o del pecador desprovisto de esta facultad de percepción espiritual: ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν ταυτα... Mejor que el sabio del Antiguo Testamento, el cristiano fiel se define por su inteligencia [16]; ¿no es θείας κονωνὸς φυσεως (v. 4; cf. I Pet I ,23)?

XI. *Una codicia perversa.* II Pet II, 15: "Βαλαάμ... ὅς [1] μισθὸν ἀδικίας μγαπησεν [2]. — Balam que amó un salario de iniquidad".

Los falsos doctores, que se extravían dejando el recto camino de la verdad y de la virtud, siguen el ejemplo de Balam y comparten su destino. El adivino edomita había

---

12. En su excelente y sobrio comentario, A. CHARUE explica: Estas virtudes introducen el alma "hasta el íntimo conocimiento (ἐπίγνωσις) del Salvador que San Pedro deseaba a quienes escribía como el principio inmediato de la gracia y de la paz (i, 2; cf. Col. 1,10").
13. τυφλός en el sentido religioso, como Mt. 15,14; 23,16-19,26; Rom 2,19. Se concede ordinariamente traducir el *hapax* bíblico μυωπάζω "ser corto de vista, ver débil e indistintamente".
14. λήθνη λαβών evoca precisamente el pasado lejano y la regresión espiritual de los pecadores. No sólo su vida cristiana no se aumenta en frutos de conocimiento, sino que pierde su savia inicial.
15. El adjetivo αργός es el exacto opuesto de ἐνεργός "por obra".
16. Judas, 19 caracteriza a los impíos del fin de los tiempos: No tendrán *pneuma*.

1. Om. ℵ *, B, arm.
2. ἠγάπησαν, B, arm.

sido llamado por el rey Balaq para maldecir a Israel. De hecho, él bendice al pueblo de Dios. Es al menos lo que resulta a primera vista del relato de este suceso[3]. Pero otra tradición estigmatiza al profeta: Se habría dejado pagar a precio de plata y sería el origen de la infidelidad de Israel a Yavé[4]. Lo que es seguro es que los moralistas judíos han explotado el caso de Balam, del que han hecho un "ejemplo" de escuela[5]. Le consideran ya como un impío que extravía los espíritus (Apoc II, 14), ya como un escandaloso que empuja al desenfreno (Num XXXI, 16), pero lo más a menudo, como el tipo de hombre codicioso que obra por motivos interesados. El relato de *Números* dejaba, sin embargo, entender lo contrario, pero las proposiciones financieras de Balaq estaban le tal manera subrayadas[6] que las glosas posteriores autorizándose en Deut XXIII, 5-6; Nehem XIII, 2— insertaron el amor al dinero en la sicología del adivino[7].

En este sentido en el que Judas, 11 evoca los falsos doctores que "se dejaron seducir del error de Balam por

---

3. Num. 22-24; cf. Jos. 24,9-10; Miq. 6,5; Fl. Josefo (*Ant.* IV, 100-158) no pone ningún juicio desfavorable sobre Balaam.

4. Núm. 31,16; Deut. 23,5-6; Jos. 13,22; Nehm. 13,2. Filón califica a Balaam de insensato y de impío. *De vit. Mos.* I, 293; *De migr. Abr.* 113. *Pirqé Abot,* 5, 19: "Ojo malvado,, alma altanera y espíritu altivo; he aquí el discípulo de Balaam... Los discípulos de Balaam descienden de la gehenna".

5. Cf. la conclusión de la historia de Balaam, por F. Josefo, καὶ ταῦτα μὲν ὡς ἄν αυτοῖς τισι δοκῇ οὕτω σκοπεἰτωσαν (*Antiq.* IV, 158); Kuhn, en G. Kittel, *Th. Wörth* I, pp. 521-523.

6. Num. 22,7: "Los ancianos de Moab y de Madian se pusieron en camino "arrebatando el salario del adivino". Sobre la repulsa de Balaam, Balaq insiste: "Yo te recompensaré magnificamente" (v. 17); "¿No puedo yo recompensarte?" (v. 37); "Yo había dicho que te recompensaría largamente; pero he aquí que Yavé te priva de su recompensa" (24,11); "Aun cuando Balaq me diese su casa llena de oro, yo no podría trangredir la orden de Yavé" (v. 13).

7. Filón resalta las pujas de Balaq (De vit. Mos. I, 267) —"cuánto dinero y cuántos regalos han perdido ya... volverás a tu casa sin llevar nada" (293)— y afirma que Balaam fue atraído y seducido por las nuevas proposiciones, δελεασθεὶς δὲ καὶ τοῖς ἤ δη προτεινομένου καὶ ταῖς μελλούσαις ἐλπίσι (268); cf. *De migr. Abr.* 114, τοῖς γὰρ πολεμίοις φησὶν αὐτὸν ἐπὶ μισθῷ συνταχθέντα ματιν γενέσθαι κακὸν κακῶν; *Sanhédr.* 106 *a* pregunta: "¿Qué quería Balaam? R. Jochanan († 279) ha dicho: "Había venido para recibir su recompensa"; otras referencias en H. L. Strack, P. Billerbeck, *in h. l.*

la recompensa: μισθοῦ ἐξεχύθησαν" y en el que II Pet II, 15 denuncia al adivino por su espíritu de lucro: Por maldecir al pueblo de Dios, la peor de la malas acciones, quiso hacerse pagar: μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν [8].

Es el único caso, con II Tm IV, 10 donde ἀγάπᾶν es empleado en las Epístolas del Nuevo Testamento, en una acepción profana e incluso peyorativa. Tiene, evidentemente, el valor fundamental de apego y el matiz del griego clásico "hacer gran estima" [9]; puesto que se trata de codicia, se puede igualmente guardar el sentido de deseo [10], en cuyo caso ἀγαπᾶν sería sinónimo de ἐρᾶν o de φιλεῖν [11].

En cuanto a la doctrina, los doctores "extraviados" son condenados por II Pet por su espíritu de lucro, en nombre del principio evangélico: *Gratis accepistis, gratis date* (Mt X, 8); el desinterés de los ministros de la salvación debe ser absoluto [12].

---

8. La proposición calca el v. 13, κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας. Este genitivo podría ser un genitivo de autor: "el salario que da, que procura la iniquidad", pero es más verosímil un genitivo de objeto: la recompensa, el precio de una acción mala.

9. El matiz clásico de predilección no está excluido sobre todo según los paralelos de I Pe. 3,10; II Tim. 4,10: Balaam estimó y prefirió el salario de la iniquidad.

10. De ahí la traducción de Tricot: "que fue presa de deseos para el salario de una mala acción"; pero la de R. Leconte debe ser rechazada: "que quiso un salario de iniquidad".

11. Compárese Mt. 23,6 con Lc. 11,43 (Apoc. 22,15) y la φιλία τοῦ κόσμου de Sant. 4,4.

12. Principio pastoral recordado con tanta insistencia (I Tim. 3,8; 6,5; Tit. 1,7.11; cf. II Tes. 3,8; II Cor. 11,7) que se puede concluir en la multiplicación de los doctores ansiosos entre el 60 y el 70.

Conclusión

El análisis del *agape* en las Epístolas de Pedro y Judas revela una estrecha afinidad de estos escritos con los Evangelios, tanto desde el punto de vista semántico como teológico. ἀγαπᾶν en efecto, designa fundamentalmente un apego, cuyo objeto —según el uso tradicional de los Setenta— puede ser bueno o malo. Se ama a Cristo (I Pet I, 8) o las ventajas que procura una acción mala (II Pet II, 5), como uno se adhiere a Dios según Mt VI, 24, o se busca los primeros puestos (Lc XI, 43). La suerte eterna de cada uno depende de su concepción de la vida, de sus elecciones y de sus preferencias (I Pet III, 10; Lc XVII, 33). Desde el punto de vista religioso, el ἀγάπη es, sobre todo, amor fraterno, lleno de respeto para los creyentes y de bendición para los enemigos (I Pet II, 17; III, 10) conforme a la enseñanza del Sermón de la montaña (Lc VI, 27-28). La vida cristiana une caridad y oración (I Pet IV, 7-8) y consiste en permanecer en el amor de Cristo (Judas, 1-2,21) como el Señor lo había prescrito en su Discurso de despedida (Jn XV, 9 ss.). No solamente la salvación está acordada a las manifestaciones de la caridad hacia el prójimo (I Pet III, 10; IV, 8) según la revelación de Mt XXV, 31-46 (cf. XXIV, 12), sino que este amor tiene un valor sin par: πρὸ πάντων (I Pet IV, 8), según la jerarquía de valores de Mt XXII, 38-40; Mc XII, 31-33. Este ἀγάπη, en fin, suscita esta compasión y consagración (I Pet I, 22; III, 8) que Cristo había mostrado en acción en la parábola del buen Samaritano (Lc X, 30-37).

Pedro y Judas no son solamente fieles traductores del lenguaje del Maestro, también interpretan y desarrollan su pensamiento. Quizás guiados por la elaboración pau-

lina[1], colocan el *agape* en el centro de la economía cristiana. Los que han dado su fe a Cristo son amados por el Padre (Judas, 1; Jn XIV, 21). Esto es más que un título de nobleza, es un estado (el perfecto ἠγαπημένοι) y una vida. Se permanece en esta caridad divina que está en el origen de la "elección" de los creyentes (Col III, 12), y se está seguro no solamente por una providencia atenta y eficaz de Dios, sino también por estar guardado en la pertenencia al Señor y de recibir un crecimiento de este *agape* infuso que permite devolver al Padre amor por amor (Judas, 2). Como toda vida, la vida cristiana está hecha para crecer (II Pet I, 8), y si se define por la caridad recíproca de Dios y del creyente (Ef I, 4), el progreso no puede ser más que un aumento del *agape,* una vehemencia o intensidad más grande, como lo expresa el término totalmente nuevo de I Pet IV, 8: ἐκτενής. Si al principio, el ideal es mantenerse en la comunión amante: ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε (Judas, 21), el deseo es que esta dilección se acreciente o se multiplique; ἀγάπη πληθυνθείη (v. 2; πλεονάζοντα, II Pet I, 8) y finalmente poseerla en su grado supremo de fervor: ἀγάπη ἐκτενῆ ἔχοντες (I Pet IV, 8), ἀγαπήσατε ἐκτενῶς (I, 22).

Es por la obediencia a la verdad como los neófitos han sido convertidos (I Pet I, 22) y han respondido al llamamiento de Dios. Este tenía por fin unirles a Cristo, y colocarles en la propiedad del único Señor (Judas, 1). Esta respuesta de la fe es concretamente la adhesión y el don pleno de sí mismo a Jesús: ὃν ἀγαπᾶτε (I Pet I, 8). Este lazo de amor (II Cor V, 14) se hace en las tinieblas (οὐκ ἰδόντες), y es por esto por lo que es tan meritorio; obtiene la salvación del alma. Si la σωτηρία depende de la πίστις, se sabe, desde este momento, que esta adhesión de fe es al mismo tiempo obediencia (ὑπακοή) y amor religioso (ἀγάπη), es una consagración total a una Persona, el Salvador. Ya tiene su respuesta sobre la tierra. El Señor había

1. Los modernos reconocen el parentesco teológico de Pedro y de Pablo, cf. O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr*, Paris-Neuchâtel, 1952, p. 57; G. Shulze Kadelbach, *Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit,* en *Theologische Literaturzeitung,* 1956, p. 1-14.

predicho: "Bienaventurados los que sin ver creyeron" (Jn XX, 29), san Pedro constata la realización del macarismo: ὅν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε... ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλατήτῳ. No se puede decir el gozo que llena el alma unida a Cristo, cuánta felicidad hay en amar; es una alegría expansiva y totalmente pura, un sabor anticipado de la beatitud celestial (καὶ δεδοξασμένῃ). Desde la conversión, el cristiano "entra en la alegría de su Señor" y su peregrinar sobre la tierra se perfecciona en este canto [2]; pero puesto que la vida del alma purificada se extiende cada vez más en la caridad (II Pet I, 7), se puede decir que su felicidad no hará más que crecer. Poner la vida cristiana bajo el signo de la alegría —ἀμώνους ἐν ἀγαλλιάσει (Judas, 24)— no es una innovación, es expresar la enseñanza formal de las "Bienaventuranzas" (Mt V, 3 ss.), y es, sobre todo, referirse a las promesas del Señor en su cena de despedida [3]: El secreto de la felicidad está en conocer y poseer a Jesucristo (cf. Jn III, 29).

Para comprender hasta qué punto este gozo es inherente al misterio revelado a los discípulos del Señor [4], no hay más que releer a II Pet I, 3-8 donde la economía de la gracia es presentada como un progreso en la *epignosis* de Cristo. La potencia divina, en efecto, nos ha concedido todo lo que concierne a la vida y a la piedad haciéndonos conocer al Salvador (v. 1). Esta πίστις se expansiona en γνῶσις; el creyente penetra más profundamente en la inteligencia de Cristo (v. 5); si persevera en la fidelidad a la voluntad divina y si hace avanzar al igual todas sus virtudes, particularmente el ἀγάπη (v. 7), llega a hacerse apto

2. J. MOFFATT (*Love in the New Testament*, p. 27) apela para ello al testimonio de los santos y refuta el escepticismo de Benjamín Jowet según el cual "es imposible sentir un vínculo por Cristo tal como lo prescribe Thomas Kempis", pues sería contrario a la naturaleza humana "concentrar nuestros pensamientos sobre una persona que nos es apenas conocida y que vivió hace mil ochocientos años". La semántica se inscribe falsamente contra este escepticismo, puesto que ἀγαπᾶν significa esencialmente contento e incluso felicidad, cf. *Prolégomènes*, pp. 46-60; 78-81.

3. Jn. 15,11: "Permaneceréis en mi amor... para que me goce en vosotros y vuestra alegría sea completa"; 16,20-24; 17,13: "Que ellos tengan la plenitud de mi alegría".

4. Cf. Mt. 11,25-30; 13,11; Lc 12,32.

de poseer un conocimiento más íntimo de Cristo, εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν (v. 8). La vida cristiana normal se desarrolla de epignosis en epignosis, del Cristo reconocido y confesado en el bautismo hasta el Cristo comprendido en una luz mayor y en unión más vital (II Pet III, 18), y puesto que —una vez más— Cristo es el que constituye toda la alegría del fiel (I Pet I, 18), el ritmo del progreso de su conocimiento es el de su alegría.

Por muy arraigada que sea esta adhesión, san Pedro no concibe un cristiano que se aisle en una celosa intimidad con el Señor. Ha aprendido de éste último el criterio del discípulo: "En esto reconocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros" (Jn XIII, 35) y prescribe: "Amad la fraternidad" (I Pet II, 17). No ignora el amor a los enemigos (III, 10) y pide manifestar reverencia a todos, pero insiste, una y otra vez, en esta forma privilegiada del *agape* que es la *filadelfía*: el amor entre los creyentes, en el seno de la Iglesia.

La primera comunidad de Jerusalén había tomado muy en serio el precepto del Maestro sobre el amor fraterno el más cordial y efectivo (Act II, 42-47, IV, 32-37), pero es san Pedro el que ha elaborado la teología de la φιλαλεφία. No la considera, en efecto, en el plano moral —como un afecto más estrecho o una cordialidad más expansiva— sino en un plano teologal como algo propio de la vida de la gracia en nosotros. En el bautismo del neófito literalmente nace de nuevo (Jn III, 7), de una semilla incorruptible (I Pet I, 22). De ahí resulta una santificación y consagración radical del alma al Señor; pero éste ordena al regenerado al amor fraterno, εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον[5]. No es mucho decir que los cristianos se aman "como hermanos", son hermanos (I Pet III, 8) porque todos participan de la misma naturaleza divina, todos son hijos de un mismo Padre de los cielos. Esta era la enseñanza capital del Sermón de la montaña, donde el *agape* hacia el

5. I Pe. 1,22. Igualmente, según II Pe. 1,4.7, en tanto que participantes de la naturaleza divina los cristianos poseen y ejercitan la filadelfía.

prójimo se definía por su *filiación* a Dios: εσεσθε υἱοὶ Ὑψίστου (Lc VI, 35). El mérito de Pedro estriba en haber dado un nombre a esta forma de amor: ἀδελφότης[6].

Insertada en el ser del cristiano, en el día de su regeneración bautismal, esta caridad es manifiestamente un amor de origen divino, infuso (cf. Rm V, 5), y por consiguiente, eminentemente religioso, en relación estrecha con la εὐσέβεια permanece muy delicado. Se debe amar con tanta sinceridad como fervor, εκ καρδίας... ἐκτενῶς (I Pet I, 22); lo que implica, en primer lugar, la concordia, la armonía de pensamientos y sentimientos[7], la compasión (III, 8), la humanidad (v. 5), luego —en el plano de las manifestaciones exteriores— hacer el bien (IV, 19; cf. III, 6), el servicio mutuo (διακονοῦντες IV, 10), una acogida alegre y deligente de huéspedes (φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους v. 9) y bien entendido, el rechazo riguroso de la maledicencia y de la venganza (III, 9-10).

Corresponde a cada uno consultar su corazón y discernir cómo podrá, según las circunstancias, traducir del modo mejor un *agape* que es de suyo expansivo y busca probarse, ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ (IV, 10) —la caridad no existe sin circunspección (vv. 7-8)—; pero la costumbre oficial de la Iglesia es expresar la caridad de todos sus miembros por dos actos sinceros de religiosa ternura y de unión; por una parte, se saludan unos a otros abrazándose amorosamente ἐν φιλήματι ἀγάπης (v. 14); de

6. I Pe. 2,17; 5,9; ninguna vez más en el N.T. Jesús había llamado a sus discípulos ἀδελφοί μου, sustituyendo con el vínculo de la fe el de la sangre (Lc. 8,19-21; Jn. 20,17). Había considerado sus relaciones en la Iglesia como relaciones fraternales (Lc. 22,32; cf. 17,3). De ahí la burla de Luciano: "Su legislador ha persuadido a los cristianos de que sean todos hermanos" (*Sobre la muerte de Peregrino*, 13). San Pedro es el primero en designar a sus auditores con este término afectuoso (Act. 1,16; cf. 2,29; 3,22).

7. Compárese ὁμόφρονες... φιλάδελφοι de I Pe. 3,8 con la inscripción tumbal de Alejandría del siglo II de nuestra era: μνησθεὶς τῆς φιλίης, ἥν εἰς συνομαιμον ἔδειξα, μὴ παρίδης ἡμῶν οἶκον ομοφροσύνης· ὡς κἀγὼ φιλάδελφος εὼν καὶ πᾶσι πολεῖταις χρηστὸς εκοιμήθην πλησίον αἱμογενῶν (según la lectura de W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, Berlin, 1955, I, n. 1143; notablemente diferente de S.E.G., VIII, 374 y de *Sammelbuch*, V, 7804). W. Peek edita por primera vez una estela de Samor del s. III, atestiguando el rarísimo τῷ φιλαδελφοτάτῳ (n. 2074, 4).

otra, se reunen para comer juntos alrededor de una mesa común, donde toman conciencia de su fraternidad. Porque es la caridad la que inspira esta reunión y esta comunión, estas comidas se llaman agapes (Judas, 12). Mientras que los incrédulos que penetrasen en una asamblea de Corintios carismáticos, podrían escandalizarse de tanto ruido y desorden, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε (I Cor XIV, 23), un extraño que hubiese participado en una reunión de las Iglesias petrinas habría descubierto una fraternidad vibrante del amor más ferviente y habría concluido que Dios estaba allí: *Ubi caritas et amor, ibi est Deus!*

Las formas exteriores de la vida cristiana pueden modificarse según los tiempos y los lugares, pero la caridad es el valor inmutable. Ya se trate del amor de Cristo, nacida de la fe, él obtiene la salvación (I Pet I, 8); ya se trate de la caridad al prójimo, ella asegura la posesión de la herencia eterna (III, 9-10). En la espera de la Parusía, que requiere gran vigilancia, una cosa importa sólo: "ante todo tened los unos para los otros ferviente caridad" (IV, 8). En este enfriamiento general del amor fraterno que es uno de los rasgos salientes del fin de los tiempos (Mt XXIV, 12), los elegidos no tendrán más que una inquietud: que el fuego de su *agape* arda con más intensidad que nunca. Sin duda, estos perseverantes que han de emplear tanta ὑπομονή en el curso de esta tragedia (v. 9), permanecen débiles y pecadores; imploran la misericordia del soberano Juez (Judas, 2); pero pueden estar confiados, pues "la caridad cubre la muchedumbre de los pecados" (I Pet IV, 8).

APÉNDICE I

El origen de la tríada: Fe, esperanza, caridad

La asociación —desde la primera Epístola del *Corpus* paulino— de las virtules que Clemente de Alejandría designara como ἡ ἁγία τριάς (*Strom,* IV, 54, 1) y que más tarde se las denominará "teologales" [1], ha llevado a numerosos historiadores a plantear un problema de crítica literaria: ¿Cuál es el origen de esta tríada? Su agrupamiento ¿es efecto del azar, una creación consciente del Apóstol, una copia de alguna fuente extraña? La solución adecuada a tal problema pediría —antes de todo recurso a posibles paralelos— una referencia a la mística de los números, y una definición de las reglas sicológicas que rigen la elaboración retórica de una "fórmula". Pero importa, en primer lugar, recordar que san Pablo no tiene nada de un estilista que vigila su léxico o que busca la expresión chocante; es aún menos un *comestor* que copia a sus contemporáneos o que plagia a sus antepasados. Es esencialmente un pensador, cuyo lenguaje debe interpretarse más en el plano doctrinal que literario. Si el Apóstol escoge tal palabra o tal locución, será siempre en función de las nociones que quiere expresar y no de la sonoridad o de la armonía de su frase (II Cor XI, 6).

En el caso presente, nunca se insistirá demasiado que el lenguaje de san Pablo depende, en primer lugar, de los Setenta, donde ἀγαπᾶν —que expresa un amor perseverante o una fidelidad religiosa— está numerosas veces aso-

---

1. I Tes. 1,3 μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος; 4,8, ενδυσάμενοι θώρακα πιστεως καὶ ἀγάπης, καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας.

ciado a la fe y a la esperanza [2]. Por otra parte, según su propia teología, el Apóstol designa por la πίστις la actitud fundamental del alma que une el cristiano al Salvador y ordena toda su vida moral. Ahora bien, esta fe está totalmente impregnada de amor. Adherirse a Cristo no es solamente reconocer su divinidad, sino también darse a El de todo corazón y consagrarle toda la vida. Por consiguiente, como las dos virtudes maestras que resumen la vida cristiana [3]; sea que reserva la fe a las relaciones con Dios, y a la caridad el amor al prójimo [4], sea que quiere simplemente subrayar los dos componentes principales de la nueva vida [5]; la revelación de Cristo pone el ἀγάπη en un relieve sin igual. Esto explica los trece pasajes de sus Epístolas donde la πίστις es mencionada al lado del ἀγάπη [6], sin que se precise su relación recíproca [7].

2. Cf. *Prolégomènes, Indices*, pp. 215, 220-221; sobre la asociación: caridad-esperanza, ver concretamente Sal. 5,12; 18,2 ss., 31,24 ss., 69,113 ss.

3. Es concretamente el caso, cuando el Apóstol recibe el testimonio de la fidelidad o del fervor de sus discípulos (I Tes. 3,6; II Tes. 3; Efes. 1,15; Filem. 5) o cuando hace alusión a la gracia de la conversión (I Tim 1,14; II Tim. 1,13).

4. Cf. II Tes. 1,3; Efes. 6,23. En Filem. 5, la fe es asociada al ἀγάπη en el servicio fraternal.

5. I Tes. 3,16; Ef. 3,17; cf. I Tim. 2,15; 4,12.

6. Las citamos aquí por orden cronológico: I Tes. 3,6, Τιμοθέου... ευαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν: II Tes. 1,3, υπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους; I Cor. 16,13-14, γρηγορεῖτε στήκετε ἐν τῇ πίστει, ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε: Πάντα υμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω; II Cor. 7,7, ὥσπερ ἐν παντὶ περισσεύετε πίστει καὶ λογω καὶ γνώσει καὶ πάσῃ σπουδῇ καὶ τῇ ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ; Gál. 5,6, πίστις δι' ἀγάπης ενεργουμένη; Ef. 3,17, κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι; Ef. 6,23, εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη (A = ἔλεος) μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ; Film. 5, ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αγιους; I Tim. 1,14, υπερεπλεόνασεν δὲ ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡ μῶν μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; I Tim. 2,15, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης; I Tim. 4,12, τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ, ἐν αναστροφῇ, ἐν ἀγαπη, ἐν πίστει, ἐν ἁγνείᾳ; II Tim. 1,13, ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων, ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; II Tim. 2,22, δίωκε δὲ δικαιοσυνην, πίστιν, ἀγάπην, εἰρήνην. Cf. I Pet. 1,8.

7. A excepción de Gal. 5,6, πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη; Efes. 6,23, ἀγάπη μετὰ πίστεως (cf. I Tim. 1,14) y más vagamente aún I Cor. 16,13-14, πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω.

Por otra parte, la vida íntima con el Señor no está más que esbozada aquí abajo, se encuentra totalmente impregnada de una tensión de esperanza hacia el encuentro celestial; en el plano moral, la existencia presente no es más que una espera y una paciencia fiel. De ahí resulta que seis veces, san Pablo se verá impulsado a asociar la fe a la esperanza [8], menos intrínsecamente, sin embargo, que con la caridad [9].

Dos observaciones deben ser hechas sobre estos grupos de citas. Por una parte, el orden de las virtudes no es constante; si la fe es casi siempre mencionada antes que la caridad, ésta precede a aquella en tres ocasiones [10]. Por otra, ninguno de estos enunciados es estereotipado; los más simples no son rigurosamente idénticos entre sí [11], y por consiguiente, no responde a ninguna "fórmula" preestablecida, como lo habría impuesto una tradición, una copia a una autoridad, o un texto litúrgico. Además del agrupamiento no se limita a un binomio. A la fe y a la caridad se añaden, ya la paz [12], ya la justicia [13], el celo (II Cor VIII, 7), la gracia (I, 14), la pureza (I Tm IV, 12), la san-

8. II Tes. 1,4 ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως; Gal., 5,5, ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως, ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα; Rm. 4,8, ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν; Rm. 15,13, ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν; Col. 1,23, εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ εδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ ευαγγελίου; Tit. 1,1-2, Παῦλος, δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν, επ' ελπίδι ζωῆς αἰωνίου. Cf. Hebr. 11,1; I Pet. 1,3-5. Sobre las relaciones entre la fe y la esperanza, cf. A. Pott, *Das Offen im Neuen Testament in seiner Beziehung zum Glauben*, Leipzig, 1915; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1953, II, pp. 371 ss.

9. Estos textos, en efecto, emparentados con la tríada: fe, esperanza y caridad, dejarían entender que san Pablo vincula más la esperanza a la caridad (cf. sobre todo Rom. 5,5, ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη κτλ). Precisamente porque se ama al Señor, se aspira intensamente a llegar a su encuentro y a estarle unido en la gloria. Si no se encuentra nunca en san Pablo el grupo ἀγάπη-ἐλπίς, con la exclusión de otras virtudes, es porque la esperanza no es más que un aspecto de la fe amante; pero la unión de estas dos virtudes es indudable. Cf. Rom. 8,14-39; II Tim. 4,8.

10. Efes. 6,23; Filem. 5; I Tim. 4,12; cf. Rom. 15,13.

11. I Tes. 3,5; II Tes. 1,3; Gal. 5,6; Filem. 5; II Tim. 1,13.

12. Efes. 6,23; II Tim. 2,22; cf. Rom. 15,13.

13. II Tim. 6,22; cf. Gal. 5,5.

tificación y la prudencia (I Tm II, 5). Habrá combinaciones de tres (I Tm I, 14); cuatro (I Tm II, 15; Tit I, 1-2; II Tm II, 22), cinco (II Cor VIII, 7; I Tm IV, 12), seis (I Tm VI, 11), e incluso de nueve términos [14].

Si san Pablo, en los contextos más variados, gusta evocar ya la fe y el amor, ya la fe y la esperanza, asociándolas aquí o allá aún a otras cualidades, ¿cómo no iba a verse impulsado a mencionar estas tres virtudes simultáneamente? Efectivamente, esta tríada está atestiguada una decena de veces [15], y con una libertad de expresión mayor

---

14. II Tim. 3,10; cf. A. Vögtle, *Die Tugend - und Lasterkatologue im Neuen Testament*, Münster, 1936. Teniendo en cuenta las constantes y las variantes de todos estos enunciados —concretamente de la sustitución ἐλπὶς-ὑπομονή y de lugar diferente de uno o de otro de estos términos— pensamos con W. Grossouw "que la fórmula de dos miembros se encuentra en los orígenes, fórmula en la cual se ha condensado la actitud cristiana frente a Dios y frente al prójimo (cf. I Jn. 3,23, ἡ ἐντολή en singular; y los dos *kephalaia* de Filón, *Spec. Leg.* II, 63). Muy pronto ha sido añadida la esperanza que, tanta importancia tiene en la práctica de la vida cristiana como perseverancia paciente entre las *tribulationes in hoc saeculo* (ὑπομονή) esperando la realización de las promesas divinas (ἐλπίς). La adición explicaría el hecho de que la esperanza ocupa a menudo el último lugar. Posteriormente ha cambiado de sitio a causa de su relación íntima con la fe; ¿no es acaso la espera de la realización de la promesa en la que se cree (cf. Rom. 4,18)? Bajo este aspecto, la tríada ha encontrado su fórmula perfecta y definitiva que se ha impuesto a la conciencia cristiana, I Cor. 13,13" (*L'Espérance dans le Nouveau Testament*, en R.B. 1954, p. 515).

15. Además de I Tes. 1,3; 4,18, citamos *supra*, pp. 365, n. 1, cf. I Cor. 13,13, νυνὶ δὲ μένει πίστις„ ἐλπίς, ἀγάπη, τα τρία ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη; Rm. 5,1-5, δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως... καυχώμεθα ἐπ' ἐλπιδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ... ἡ δὲ ἐλπίς οὐ καταισχύνει, ὅτι η ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν; Ef. 1,15-18, ἀκούσα τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ 'Ιησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς αγίους... ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ; Ef. 4,2-5; ανεχόμενοι αλλήλων ἐν ἀγάπη... ἐν μιᾳ ἐλπίδι τῆς κλήσεως... εἶς κύριος μία πίστις; Col. 1,4-5, ἀκούσαντες τὴν πίστις ὑμῶν ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην, ἥν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς; I Tim. 6,11, δίωκε δὲ δικαιοσύνην, εὐσέβειαν πίστιν, ἀγάπην, υπόμονήν, πραϋπαθίαν; Tit. 2,2, πρεσβύτας... ὑγιαίνοντας τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ; II Tim. 3,10, σὺ δὲ παρηκολούθησάς μου τῇ διδασκαλία, τῇ ἀγωγῇ, τῇ προθέσει, τῇ πίστει, τῇ μακροθυμία, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ, τοῖς διωγμοῖς, τοῖς μαθήμασιν. Cf. Hebr. 6,10-12; 10,22-24; I Pe. 21-22. Se podría añadir I Cor. 16,13-14, donde γρηγορεῖτε es un precepto de esperanza.

aún que en las fórmulas precedentes[16]. No solamente el orden de las virtudes no es idéntico[17], sino que incluso su denominación varia[18]. Además solamente las Epístolas pastorales añaden a las virtudes "teologales" otros tres o seis vocablos (I Tm VI, 11; II Tm III, 10) pues Rm V, 1-5 intercala ya: gracia, paz, paciencia[19]. En fin, la "tríada" no es evocada más que en función de sus obras en I Tes I, 3; IV, 8; mientras que cada virtud es exaltada por ella misma a partir de I Cor XIII, 13, que es el texto principal, equivalente a una definición de catecismo: Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγαπη, τὰ τρία ταῦτα μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

Según las observaciones precedentes, esta última fórmula es el resultado de un uso frecuente y variado de los términos πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη. Como acontece a menudo en predicación: después de haber tratado muchas veces un mismo tema de teología moral, bajo los aspectos más diversos, se llega a una frase feliz que resume y matiza las exposiciones anteriores, poniendo en claro la jerarquía de valores en el seno de una noción compleja. Así el Apóstol que, desde el principio de su ministerio, ha presentado la vida cristiana como el ejercicio de una o de otra de las virtudes "teologales", tiende a precisar que entre todas las demás virtudes, estas tres son las principales, y que la caridad permanece por encima de todas. La definición es tan clara y tan insólita que ninguno se pregunta si es del mismo san Pablo o es copiada de alguna fuente cristiana o pagana.

16. Un cristiano puede también definirse pura y simplemente como un hombre de fe, o de fe y de esperanza, o de fe, de caridad y de esperanza. Cf. ἀκούειν (μνημονευειν) κτλ., I Tes. 1,3; Efes. 1,15; Col. 1,4; Filem. 5 (εὐαγγελίζεσθαι; I Tes. 3,6).

17. La fe es siempre la primera (la excepción de Efes. 5,2-5 no es más que aparente puesto que los términos no forman parte de la misma fórmula) pero tan pronto la caridad precede a la esperanza, como la sigue (Rom. 5,1-5; I Cor. 13,13).

18. ἐλπίς en I Tes. 4,8; I Cor. 13,13; Rom. 5,1-5; Efes. 1,18; 4,2-5; Col. 1,4-5; ὑπομονή en I Tes. 1,3; I Tim. 6,11; Tit. 2,12; II Tim. 3,10.

19. Relaciónese II Cor. 13,11: "El Dios de la caridad y de la paz" con Rom. 15,13: "El Dios de la esperanza os llene de toda alegría y de paz en la fe".

A. Resch cree firmemente que la tríada viene del Señor en persona[20]. Cita, a este propósito, el principio de una homilía *Sobre el Paraíso*[21] del monje egipcio san Macario († 392), que atestigua como venido de Cristo este *logion agraphon*: ἀλλ' ἀκούων τοῦ Κυρίου λέγοντος· επιμελεῖσθε πιστεως καὶ ἐλπίδος, δι' ὧν γεννᾶται ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχεουσα. En realidad, este apotegma es de los más sospechosos. No solamente Macario, autor tardío y edificante, no representa ninguna autoridad personal tradicional[22], sino que también su vocabulario es el más alejado posible del Evangelio[23]. Aún más, la sentencia se presenta como una condensación de la doctrina cristiana, y tiene todas las características de reproducir la enseñanza común de la Iglesia primitiva, sobre todo teniendo en cuenta que no revela la fuente[24].

En 1913, Ed. Norden[25], adhiriéndose a la expresión y a la enumeración de los términos más que al pensamiento, señaló el parentesco de la forma "tríada" paulina con ciertas fórmulas de la mística helenista[26]. Eran los buenos

---

20. *Agrapha*, Leipzig, 1906, p. 155. Es preciso recordar que A. Resch entiende por *agrapha* no solamente las sentencias extraevangélicas del Salvador, sino también todo fragmento de discurso o incluso de historia dada posteriormente como escrituraria. Cf. L. VAGANAY, art. *Agrapha*, en D.B.S. I, col. 161-163.

21. *Hom.* XXXVII; P.G. XXXIV, 749.

22. Resultaría extraño que Clemente de Alejandría, que cita I Cor. 13,13 (*Strom.* IV, 7,55) hubiese ignorado esta sentencia de Cristo, si se hubiese extendido por Egipto, mientras que refiere en la misma obra muchas *agrapha* inauténticas (*Strom.* III, 15,97; V, 10,64; VI, 5,43; 6,48).

23. ἐλπίς, φιλόθεος φιλάνθρωπος son ignorados por los Evangelios canónicos.

24. San Macario cita aún este agrafon inauténtico: "El Señor les dijo: ¿Por qué os extrañáis de los milagros? Yo os doy una gran herencia que el mundo entero no posee" (*Hom.* XII, P.G. XXXIV, 568; cf. J. STIGLMAYR, *Dei Agrapha bei Makarius von Aegypten*, en *Theologie und Glaube*, 1913, 534-641). Compárese con *Epístola de Bernabé*, 1,6: "Las máximas del Señor son tres: la esperanza de la vida, comienzo y término de nuestra fe; la justicia, comienzo y término del juicio; el amor (ἀγάπη) del gozo y de la alegría, testimonio de las obras de justicia". Con razón J. JEREMIAS nos ha conservado estos textos en su edición, *Ubekannte Jesusworte*, Zurich, 1951.

25. *Agnostos Theos*, Leipzig-erlin, 1913; pp. 332-354.

26. Escritos alquímicos, gnósticos, herméticos: pero el origen de ellos estaría en la Stoa. El paralelo verbal más próximo sería *Corpus Hermeticum*, XIV, 4: "¿Qué cosa más dulce que un verdadero padre?

tiempos del método comparativo; y R. Reitzenstein, sugestionado[27] poco después, descubría un paralelo de I Cor XIII, 13, en un autor del siglo III de nuestra era: τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνηθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς, πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ κνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν την ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσιν. στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω. Τρεῖς δὲ νόμοι δια κεκρίσθωσαν οἵδε κτλ[28]. ¿Esta serie de cuatro elementos —fe, verdad, amor, esperanza— no permite pensar que una fórmula análoga de στοιχεῖα del "hombre interior" se usaba en Corinto dos siglos antes? Reitzenstein así lo piensa[29]: San Pablo se habría apoderado de ella con una intención polémica, pero habría sustituido ἀγάπη por ἔρως, y habría suprimido ἀλήθεια muy cargado de efluvios gnósticos[30]. En total, "permanecen Fe, Amor, Esperanza (y solamente éstas), *estas tres*".

Hipótesis, tan gratuitas como poco verosímiles, no podían quedar sin réplica. En seguida, A. von Harnack[31] hizo notar: *a*) la inverosimilitud de una copia paulina en

¿Qué es, pues, y cómo conocerle? ¿Es justo abribuirle, a él sólo, el nombre de Dios, o bien el de Creador, o el de Padre, o aun los tres —ἢ καὶ τὰς τρεῖς?"

27. *Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begrife Gnostiker und Pneumatiker,* Göttiengen, 1916, pp. 100-102 (cf. pp. 239; 242-255).

28. PORFIRIO, *Ad Marcellam* 24 (edit. por A. Nauck, Leipzig, 1886, p, 289). "Que los cuatro στοιχεῖα sean nombrados sin introducción y no sean explicados de ningún modo, supone que eran corrientemente conocidos de los lectores" (REITZENSTEIN, *op. c.*, p. 100).

29. R. estima que I Cor. 13,13 es inesperado en este contexto, y no puede explicarse más que por una referencia a una expresión o a una tradición conocida de sus lectores.

30. Estas sustituciones y abreviaciones son gratuitas, si se las refiere a la amplitud y a la variedad de los "series" en las diferentes epístolas paulinas. La suposición de una polémica anti-gnóstica en la redacción de la tríada apostólica está formalmente contradicha por II Cor. 8,7, donde, dirigiéndose a la misma comunidad, Pablo inserta la γνῶσις entre πίστις y ἀγάπη.

31. *Über den Ursprung der Formel "Glaube, Liebe Hoffnung"* en *Preussische Jahrb* 1916, pp. 1-14, reimpreso en *Aus Der Friedens-und Kriegsarbeit,* Giessen, 1916, pp. 3-18.

los misterios paganos; *b*) el anacronismo y la paradoja de la referencia; si hubo copia, no pudo ser más que de Porfirio a Pablo, y no el predicador del Evangelio al sucesor que estaba informado de la doctrina cristiana; *c*) la inexactitud del paralelo, pues en Porfirio los "cuatro elementos que tienen relación con Dios", se desarrollan sucesivamente, mientras que los "tres" de san Pablo son simultáneos; *d*) la imposibilidad sicológica de suponer en una comunidad de gente humilde, de esclavos, de mujeres, el conocimiento de una "expresión literaria corriente" y de filosofía neo-platónica; *e*) la frecuencia de la tríada en las otras epístolas paulinas, que Reitzenstein parece ignorar; *f*) si el v. 13 parece mal unido al contexto, no es más que el recuerdo de una doctrina bien conocida de los convertidos, a menudo repetida en la predicación paulina. Positivamente, Harnack estima con razón que Pablo llegó a "fórmula triádica" por la combinación de los binomios "fe y caridad" y "fe-esperanza"[32]; de manera que no se puede dudar del origen o creación propiamente cristiana de las tres virtudes fundamentales. Es también la conclusión que permite sacar una larga encuesta a través de la literatura "erótica" pre-cristiana; ésta ignora cualquier tríada afectiva o religiosa, incluso bajo vocablos más o menos ampliamente emparentados con los de Pablo[33]. "Fe, esperanza, caridad" son tan propias de la nueva religión como "Padre, Hijo y Espíritu Santo" o que "Nuestro Padre".

A pesar de este rechazo, Reitzenstein reafirmó largamente y en numerosas ocasiones su juicio de puro filólogo"[34], pero cuya originalidad y subjetivismo multiplican

32. Cf. *supra* pp. 366 ss. Más discutible sería quizá la afirmación de Harnack (p. 7) de que una fórmula ternaria no puede tener su origen en la reducción de una cuaternaria. Sin embargo, J. E. HARRISON (*Prolegomena to the Study of greek Religion*², Cambridge, 1922, pp. 286 ss.) ha demostrado que en las asociaciones de divinidades, las dualidades feneminas precedían generalmente a las trinidades.

33. Cf. *Prolégoménes*, passim.

34. En una primera respuesta, inmediata a Harnack, P. REITZENSTEIN (*Der Entstehung der Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung"* en *Historische Zeitschrift*, 1916, pp. 189-208 expone su teoría tan querida: Pablo, combatiendo la gnosis, que hace estragos en Corinto —la prueba de ello es proporcionada por las concepciones análogas de

las afirmaciones sorprendentes[35]; en primer lugar ésta: Fe, caridad, esperanza —R. prefiere esta secuencia— no pueden agrupar ideas cristianas, puesto que ἐλπίς —que nuestro autor distingue muy arbitrariamente de la ὑπομονή — y ἀγάπη son ignoradas por los Sinópticos[36]. Aún más, las asociaciones "fe-caridad", "fe-esperanza" no son verdaderas "fórmulas"[37]. Después del análisis de un gran número de díadas o de tríadas religiosas en el Nuevo Testamento y en los textos cristianos primitivos[38], R. no retiene más que un número muy pequeño como verdaderas

Ignacio de Antioquía y de Clemente de Alejandría— da a *fe* y *esperanza* del v. 13 un sentido inhabitual; se trata de fuerzas divinas, sin relación a un objeto determinado; esta acepción es impuesta por la polémica, y por eso este versículo no puede entenderse más que por referencia a una fórmula reuniendo ya cuatro elementos o virtudes esenciales. R. subraya que I Cor. 13,13 no se parece a ninguna otra de las tríadas paulinas (p. 201) — Nosotros hemos sido conducidos en esta discusión por H. SCHOLZ, *Eros und Caritas, Die Platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, Halle, 1929, pp. 45-47. A. NYGRES, *op. c.* I, pp. 115 ss.; y sobre todo el excelente análisis de H. RIESENFELD, *Étude bibliographique sur la notion biblique* d'ΑΓΑΠΗ, en *Conjectanea Neotestamentica*, 1941, pp. 1-27.

35. *Die Formel "Glaube, Liebe Hoffnung" bei Paulus, en Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch historische Klasse*, 1916, pp. 367-416.

36. Los dos empleos, unánimemente atestiguados por los *mss.* son volatilizados en un juego de manos: la comparación entre Lc. 11,42 (ἀγάπη) y su paralelo (Mt. 23,23, ἔλεος) muestra que el término ἀγάπη es una inseción redaccional. Mt. 24,12 es igualmente redaccional, puesto que todo este versículo no tiene ninguna correspondencia en los otros textos escatológicos (p. 382). Si comprendemos bien la cuestión, un texto solamente tiene valor cuando en realidad es doble... "ut in ore duorum vel trium testium stet omne verbum"!

37. Sería preferible que en lugar de aportar textos paganos o posteriores al N.T. Reitszeinstein hubiese llevado su examen sobre el A.T. Habría descubierto muchos binomios, como por ejemplo, "perpecto y recto" —característica del justo— desplegándose normalmente en tríada; compárese Gn. 6,9; I Re. 4,4; Job. 1,1; 9,20 o II Cron. 26,4; 21,20; cf. SPICQ, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1939, pp. 5-26. Con razón, FT. DORNESEIFF (Nachwort: *Die altorientalische Priamel*, en W. KRÖHLING, *Die Priamel-Beispielreihung-als Stilmittel in der griechisch-römihchen Dichtung*, Greifswal, 1935, pp. 75-88) resaltará a propósito de ob. 28, el origen oriental —y el uso en la literatura erótica— del agrupamiento de virtudes, el cual no reviste en la filosofía helénica más que un carácter secundario. La tríada paulina se explica por la exigencia del ritmo y de la fidelidad a los cánones sapienciales.

38. Es cierto que para R. II Tes. Efes. Col., y las tres pastorales son inauténticas.

"formulaciones"; pero entonces ellas están influenciadas por modelos no-cristianos, nacidos del pensamiento popular más que de sistemas filosóficos[39]. Sólo, en el *Corpus* paulino, I Cor XIII, 13 es una formulación auténtica[40], y se refiere a un "sistema helenístico" de cuatro "fuerzas" reducidas por el Apóstol a tres; en lugar de ser dependientes de la γνῶσις, están ahora sometidas al ἀγάπη. Ciertamente cada uno es libre de fijar sus categorías de análisis y de escoger su vocabulario. R. está, pues, en derecho de distinguir *Freie Verbindungen* o *Quasi-Formeln* y *Echte Formeln,* y en rigor, se puede conceder que I Cor XIII, 13 responde a este último tipo. Pero ¿cómo no ver que el juego constante de las relaciones: fe-esperanza o fe-caridad, o fe-caridad-esperanza, debía concluir en una determinación del agrupamiento y de la jerarquía de estas virtudes, y muy naturalmente en el resultado de una exposición —la única— donde el ἀγάπη fuera exaltado por sí mismo? Lo contrario hubiese sido sorprendente, y no hay ninguna necesidad de recurrir a los paralelos profanos para explicar una formulación. No hay más que seguir la evolución vital de una doctrina que busca su coherencia interna y su expresión adecuada; no puede menos de acabar en la precisión de las nociones, que entrañan las de la terminología. En fin, R. concentra todo su interés en I Cor XIII, 13, lo que le hace descuidar la importancia de la primera tríada (I Tes I, 3) y sus reapariciones subsiguientes. I Cor XIV, 13-14, por ejemplo, por más que no responda al canon "fórmula-tipo", expresa a la perfección la actitud cristiana fundamental bajo el imperio de la caridad[41].

---

39. Ninguna prueba es proporcionada en apoyo de esta nueva hipótesis.

40. Otro caso: *Bernabé,* 1,6; 2,2; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, Efes. 14, 1-2; *Didaché,* 10,2.

41. Muy irritado por las críticas de Harnack, Reitzenstein publicó de nuevo en las *Nachrichten* de Göttingen una nota complementaria (*Die Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung, bei Paulus, Ein Nachwort,* ibid. 1917, pp. 130-151) que el lector apurado puede dispensarse de leer. El autor, en efecto, no resalta allí más que algunos empleos de ἀγάπη en la literatura profana, sobre todo posterior a Pablo; y piensa que πίστις forma parte del léxico de la evangelización, en la época de las misiones.

Impenitente, Reitzenstein ha vuelto a poner una vez más, su tesis en su gran obra sobre las Religiones de los misterios [42]. La lleva al extremo, pues ahora evoca a evolución de una fórmula original iraniana de cinco elementos hacia el tipo helenístico de cuatro términos, reducido por Filón [43] y san Pablo a una tríada. La intención polémica del Apóstol contra sus adversarios de Corinto [44] muestra claramente que los mismos paganos podían comprender como fuerzas divinas: πιστίς, ἔρως (ἀγάπη), ἀλήθεια, γνῶσις [45].

No faltaron aprobaciones al erudito. J. Geffcken, en particular [46], que suministró nuevos textos de la misma naturaleza, es decir, coptos-gnósticos [47] y maniqueos. Lue-

---

42. *Die hellenistischen Mysterienreligionen*³, Leipzig-Berlin, 1927, pp. 383-393.

43. Filón asocia ἐλπίς, μετάνοια, δικαιοσύνη o πίστις, χαρά, ὅρασις, lo que permite comprender (?) cuán moral es la tríada paulina relativa al hombre nuevo en Cristo.

44. Si la fórmula paulina hubiera sido forjada por escisión y con una intención polémica, debería estar formulada: de ellas "solamente existen tres".

45. Como prueba, R. cita a Clemente de Alejandría (*Strom.*, VII, 57,4) y los *Oracula Chaldaïca,* de mediados del s. II de nuestra era: Σέβονται δὲ καὶ πηγαίαν τρίαδα πίστεως καὶ ἀληθείας καὶ ἔρωτος... πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστιν (edit. por W. Kroll, *Breslauer philolog. Abhandl,* VII, 1,26 y 74; P. G. CXXII, 1152).

46. *Der Ausgang des griechich-römischen Heidentums,* Heidelberg, 1920, pp. 271-272.

47. Por ejemplo: "Han recibido el conocimiento (γνῶσις) y la vida y la esperanza (ἐλπίς) y el descanso (ἀνάπαυσις) y el amor (ἀγάπη) y la resurrección (ἀνάστασις) y la fe (πίστις) y el renacimiento y el sello (σφραγίς) (edit. C. Schmidt, *Koptisch-gnostiche Schriften,* 1905, I, p. 226, 18). Son mencionadas cuatro fuerzas: "Amor (ἀγάπη), Esperanza, Fe, Conocimiento (γνῶσις)" (*ibid.* 348, 30); además, se enumeran nueve términos (p. 351, 1 ss.). Según J. Geffcken, estos textos gnósticos-cristianos no han podido inspirar a Proclo; así pues éste y aquéllos derivan de una fuente común, es decir de una "fórmula" que san Pablo habría simplificado y humanizado. Si el beneficio de esta erudición es reconstruir una corriente de pensamiento, y aún más un tipo de imaginación y de representación religiosas, apenas se tiene noticia sobre la existencia de una definición o de un esbozo de fórmula, de la que nadie puede aducir ningún testimonio del s. I. Que existen binomios y trinomios en todas las edades, es una verdad de *La Palice,* que no permite avanzar un paso en el pseudo problema considerado. Se aprobará por consiguiente la discreción de Srauffer (art. ἀγαπάω en G. Kittel, *Th. Wört.*, I, 52) que no toma en consideración la dificultad propuesta. El autor remite, además,

go H. Lietzmann que declara imposible que la trinidad tan fuertemente circunscrita: πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη haya sido creada por san Pablo y que —en virtud de las aproximaciones susodichas— concibe el ἀγάπη de I Cor XIII, 13 "como un fluido neumático derramado en nosotros"[48]. En orden a rechazar ciertos paralelos no válidos, R. Bultmann precisa que el Apóstol combate una fórmula de origen gnóstico, en la que la γνῶσις era concebida como una fuerza divina que constituía —en unión con otras fuerzas (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη)— el hombre neumático; fundaba su naturaleza inmortal. Ahora bien, el Apóstol rehusa concebir cualquiera de estas entidades como δυνάμεις (ó στοιχεῖα), y suprime la γνῶσις[49]. En fin, W. Theiler, después de haber destacado el "lazo estrecho" entre las expresiones de I Cor XIII, 2 (πίστις, γνῶσις, ἀγάπη) y de Porfirio, Ad Marc 23 (θεραπεία θεοῦ), revela y aproxima testimonios esparcidos de πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη (ἔρως) en los neo-platónicos más dispersos: Filón, Posidonio, Proclo, Jamblique, Dion Crisóstomo[50].

Las acumulaciones de textos y de analogías verbales son siempre impresionantes, y aun deslumbrantes, por lo menos si no se muestra uno exigente ni en la cronología de las citas, ni en la sicología de los autores, ni —en el caso presente— en la existencia del gnosticismo Corintio en mitad del siglo primero. Ahora bien, C. Clemen ha mostrado que la tesis de Reitzenstoin no era más que una sucesión de hipótesis[51]. Concede que πίστις y ἐλπίς son em-

a una tesis dactilografiada: A. Brieger, *Die urchristliche Trias: Glaube, Liebe Hoffnung,* Heidelberg, 1925.

48. *An die Korinther*[2], I-II, Tübingen, 1922, pp. 68-69.

49. Art. γινώσκω en G. Kittel, *Th. Wört.* I, p. 710, n. 78.

50. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Problemata* (Forschungen zur klassischen Philologie, 1), Berlin, 1930, pp. 147-153). La menor equivocación de estos eruditos no es la de asimilar ἔρως y ἀγάπη siendo así que esta última forma de amor es de tal modo original y específica en la lengua de San Pablo.

51. No depende más de Porfirio que del Apóstol; máxime que el ἔρως de Porfirio es deseo, y no amor, como resalta del contexto; así como ha subrayado W. Mundle (*Der Glaubensbegrif des Paulus,* Leipzig 1932, p. 28, n. 1); éste, rechazando el paralelo entre el Apóstol y Porfirio, que no autoriza a concluir en la existencia de una fuente común, estima sin embargo que las fórmulas paulinas han podido tener alguna influencia sobre la literatura pagana; por lo menos esta

pleados en I Cor XIII, 13 en un sentido un poco diferente de su acepción usual; pero, viniendo a lo esencial, niega que Rietzenstein haya dado la prueba de una copia de Pablo a una "fórmula" anterior[52]. Remite a Wettstein que ya había citado paralelos literarios a los τὰ τρία ταῦτα[53] y muestra que no se sabría comprenderlos sin violencia, como significando: "*solamente* estos tres". Incluso si fuera este el matiz, no se seguiría que Pablo polemice todavía, y quiera reducir a tres términos una fórmula de cuatro. No solamente no está establecido, sino que permanece inverosímil que el Apóstol haya conocido y, menos aún, usado una fórmula maniquea o gnóstica. Por su lado,

---

hipótesis es tan verosímil como la imaginada por el "Kombinationsgabe" de Reitzenstein.

52. *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testament*², Giessen, 1924, pp. 328-330.

53. Principalmente Prov. 30,15,18.21.24.29 (Cf. Am. 2,16); después ARISTÓFANES, *Nubes*, 424: "Quiere, pues, en adelante no reconocer a ningún otro dios distinto de los nuestros: el Vacío, helo aquí, Las nubes y la Lengua, estos tres únicamente (τρία ταυτί"); DEMÓSTENES, *Corona*, 215; TUCÍDIDES, I, 122: "No vemos el medio posible para que una tal conducta no nazca de tres defectos, graves entre todos los defectos (τάδε τριῶν μεγίστων ευμφορῶν): la estulticia, la molicie o la indiferencia"; VI, 73; PLUTARCO ,*Cons. ad Apoll.* 14, ἀνειλήσαντα οὖν αὐτὸ ἰδεῖν ἐγγεγραμμένα [ἕνη] τρία ταῦτα...; *De am. mult.* 3, ἡ ἀληθινὴ φιλία τρία ζητεῖ μάλιστα, τὴν ἀρετήν ὡς καλόν, καὶ τὴν συνήθειαν ὡς ἡδύ, τὴν χρείαν ὡς ἀναγκαῖον; *De liber.* ed. 4; y sobre todo CRISIPO distinguía tres estados del alma: εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ (sc. οἱ Στωικοί) τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλσιν... καὶ ὑπὸ μὲν τὴν βούλμσιν εὔνοιαν, εὐμένειαι, ἀσπασμόν, αγαπησιν... (DIÓGENES LAERCIO, VII, 116; cf. H. von ARNIM, *Stoic. vet. Fragmenta*, III, p. 105, n. 431 ss.). El pitagórico CLINIAS de Tarento denuncia tres causas de las acciones perversas: αὗται δὲ τρεῖς τυγχάνοντι. φιλαδονία... πλεονεξία... φιλοδοξία (STOBÉO, II, 1, 76; t. III, p. 31); y FILÓN tres concupiscencias: ἐπιθυμίας ἤ χρημάτων ἤ δόξης ἤ ἡδονῆς Περὶ γὰρ ταῦτα κηραίνει τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος (*De decal.* 153). Una encuesta sobre la tríada acumularía textos innumerables puesto que "todo está dividido en tres", que es la cifra de la síntesis y simboliza: la armonía, la paz, la concordia, el matrimonio (Ps. JÁMBLICO, *Teologumena arit.;* edit. Ast. p. 16); "Todas las cosas se miden por tres: comienzo, medio y fin" (FILÓN, *Quaest. in Gen.* IV, 8); "el cuerpo tiene tres dimensiones: longitud, anchura, espesor" (APOLODORO, *Fisica;* según DIÓGENES LAERCIO, VII, 135); "las virtudes más generales se clasifican en tres: la virtud física, la virtud ética y la virtud lógica; por eso la filosofía está igualmente dividida en tres partes" (AECIO, *Placita*, I, proem. 2; cf. von ARNIM II, n. 35; SEXTO EMPÍRICO, *Hyp. pyrrh*, 11-13). Cf. F. BUFFIERE, *Les mythes d'Homére et la Pensée grecque,* Paris, 1956, pp. 561 ss.

R. Schütz revela lo arbitrario de la supresión del ἀγάπη en Lc XI, 42 y Mt XXIV, 12. Tiene, sobre todo, el mérito de recordar que la aparición de la tríada en I Cor XIII, 13 no plantea ningún problema real, si nos referimos a la lengua de los Setenta y a las concepciones religiosas del rabinismo [54]. E. von Dobschütz aporta una contribución positiva a la discusión estudiando el proceso sicológico y lingüístico de la elaboración de fórmulas binarias y ternarias en el Nuevo Testamento [55].

De ahí resulta que una explicación extra-bíblica de I Cor XIII, 13 es superflua. Esto en castizo se llama: buscar tres pies al gato. También, E. B. Allo, juzga con razón, que la tríada —que se remonta a los primerísimos tiempos de la Iglesia, y posiblemente al mismo Jesús— es el fruto de la vida y de la experiencia cristianas, en lo que tie-

---

54. *Der Streit zwischen A. v. Harnack und R. Reitzenstein über die Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung"*, I Kor. 13,13, en *Theologische Literaturzeitung*, 1917, col. 454-457. P. Corssen (*Paulus und Porphyrios* en *Sokrates*, 1919, pp. 18-30) deplora que la refutación de Harnack haya quedado casi sin eco, mientras que graves principios de método están aquí en juego. En un excelente artículo, demuestra que 1.° Clemente de Alejandría (*Strom.* II, 31) está en dependencia de Pablo; 2.° Porfirio (*ad Marc.* 24), por el contrario es original; en todo caso no depende ni del gnosticismo ni de las religiones de misterios, de las que ignora los rasgos específicos; 3.° las conexiones entre Porfirio y el hermetismo son falazmente afirmadas; 4.° I Cor. 13,13 proviene del mismo Pablo; pero esta tríada que se presenta desde el punto de vista estilístico como una conclusión con huellas del himno de la caridad no debe concebirse como un hallazgo literario, sino que se explica por la teología general del Apóstol. No solamente la lengua religiosa tiene su propio genio para encontrar giros adecuados a los sentimientos y a las convicciones de los fieles, sino que Pablo está particularmente dotado en este género de creación.

55. *Zwei — und dreiglierdrige Formeln. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Trinitästformel*, en *Journal of biblical Literature*, 1931, pp. 117-147. En un artículo precedente (*Paarung und Dreiung in der evangelischen Uberlierung*, en *Neuetestanliche Studien. Festchrift G. Heinrici*, Leipzig 1914, pp. 92-100) E. v. D. estudiando las modificaciones de las fórmulas binarias y trinitarias (palabras, imágenes, preceptos, etc.) en los Sinópticos, confiesa no haber descubierto ninguna regla que permita encontrar la fórmula original y fórmula derivada. La espontaneidad del escritor, su sentido de la eufonía y el fervor poético, es lo único que debe explicar estas modificaciones de combinación en dos o tres miembros. Cf. el excelente análisis de G. Rigaux, *Saint Paul. Les Épitres aux Thëssaloniciens*, Paris, 1956, pp. 88-90.

nen de más íntimo y de más esencial[56]. Que este agrupamiento de las virtudes fuese bien conocido de los fieles, consagrado ya en Cristo por el tiempo y por el uso, lo prueba la manera de introducirlo y sus testimonios desde I Tes I, 3; v. 8. No ha sido forjado, pues, por el Apóstol con ocasión de la controversia Corintia.

Si se quiere comprender la lengua y el léxico del Apóstol en función de la literatura contemporánea, hay que concebir, la "tríada" teologal y las listas de virtudes del Nuevo Testamento como un procedimiento de estilo común en la diatriba helenística; a menudo, incluso el vocabulario de estos catálogos aparece dependiendo de la terminología de la filosofía moral popular, aunque sus acepciones se modifiquen profundamente. Ahora bien, J. Dupont, al término de su minucioso análisis literario de estas listas paulinas, concluye que a diferencia de la *gnosis* insertada entre las virtudes bajo la influencia del judaísmo, el *ágape* es el eco de la teología propiamente cristiana[57], su excelencia y su primacía son completamente ignorados por toda la documentación conocida. *Cuique suum.* Ni el helenismo, ni el judaísmo han inspirado a san Pablo en la "determinación" de este fundamental punto de la doctrina[58]. La enseñanza y la vida del Señor, el Sermón de la montaña, en particular, el fruto del Espíritu Santo en el alma de los convertidos (Gal V, 22) son otros tantos manantiales abundantes y fecundos, que explican la fórmula "La fe, la esperanza, la caridad, estas tres cosas"[59] y de sus aplicaciones más variadas en las epístolas paulinas.

---

56. *Saint Paul. Premiére Épitre aux Corinthiens,* Paris, 1934, pp. 351-353. E. B. Allo comenta τρία ταῦτα "estas tres cosas (que conocéis de sobra)". Resalta la fecha tardía de los textos citados por Reitzenstein.

57. *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épitres de saint Paul,* Lovaina, Paris, 1949, pp. 379-417.

58. It is futile to seek the origin of such a phrase in Hermetism or elsewhere (J. Moffat, *Love inthe New Testament,* Londres, 1929, p. 185).

59. La explicación de Estius sirve para otra: "Illud admoneo, Paulum non sine causa numerum expressisse dicendo *tria haec*: vel quod numerus ille divinus sit; ut fides ad Patrem referatur, a quo symboli quo fidem profitemur, initium est; spes ad Filium, per quem adducimur ad Patrem; charitas ad Spiritum Sanctum, qui nexus et amor est Patris ac Filii".

APÉNDICE II. — *La benignidad*

Es bien difícil a un moderno, al leer su Nuevo Testamento, percibir la densidad y los matices del significado de los términos que expresan una cualidad moral. Por una parte, el contexto, a menudo, no permite precisar su valor exacto; por otra, estos vocablos —asumidos por la lengua sagrada— tenían en el uso profano una rica gama de acepciones bastantes divergentes. ¿Qué matiz es preciso retener en tal pasaje determinado de los Evangelistas o de san Pablo? El problema se plantea particularmente para χρηστός-χρηστότης tan queridas del Apóstol, y primeramente, para χρηστεύεσθαι, del que I Cor XIII, 4 es el único empleo bíblico. Estos términos tienen tal afinidad con ἀγάπη que el teólogo de la caridad debe definirlos lo más exactamente posible. ¿En qué sentido lo entendieron los primeros cristianos?

* * *

Para un Corintio del siglo I, los términos χρηστός-χρηστότης, evocan, en primer lugar, la "buena cualidad" de las cosas [1], sea en el sentido de "útil", de lo que uno puede servirse [2]; sea, cuando se trata de alimento, de "sano" [3] o

---

1. Cf. G. REDARD, *Recherches sur* ΧΡΗ, ΧΡΗΣΘΑΙ, Paris, 1953, pp. 98 ss.; C. SPICQ, *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence*, en R.B. 1947, pp. 321-339; y sobre todo L. R. STACHOWIAK, *Chrestotes*, Friburgo, 1957.

2. Un objeto es bueno o de valor, cuando sus cualidades le hacen adecuado para el uso al cual es destinado (cf. HERÓDOTO, I, 94; III, 78; VII, 215); "el orden y la proporción constituyen la buena calidad de una casa (χρηστή) mientras que el desorden la quita todo valor (μοχθηρά)" PLATÓN, *Gorg.* 504 *a*, cf. *Polit.* 308 *c*).

3. PLATÓN, *Rep.* IV, 438 *a; Prot.* 313, *d*, los comerciantes "aportan sus géneros sin saber ellos mismos si son buenos o malos para

de "agradable" al gusto[4]. De ahí χρηστός venía a designar noticias favorables o un resultado feliz[5], tanto como un buen juicio o un consejo provechoso[6]. Por consiguiente, el adjetivo y el sustantivo son utilizados constantemente en sentido moral y en una triple acepción; primeramente, como pura y simple designación de la virtud[7], cuando se trata de un buen maestro, un buen ciudadano y buenas costumbres[8]; luego, como expresión de la honestidad, con

---

la salud, χρηστὸν ἢ πονηρὸν περὶ τὸ σῶμα"; *P. Oxy* VI, 937, 28; *P. Ryl* IV, 627, 186; 629, 116; 630, 155; *P. Génève* LXIII, 3, 7. *P. Lund*, IV, 11, 1, 7. *P.* WARREN, XXI, 1, 39.

4. TEOFRASTO, *Car.* II, 10; PLUTARCO, *Lacaen. apopht.* 240, *b*, τὸν οἶνον χρηστόν; *P. Oxy*, XVII, 2148, 4 y 16 (Cf. χρηστοκαρπία, STRABON, VI, 4, 12; y el matiz de belleza en χρηστογραφία; PLUTARCO, Arat. 13). En el sentido de benigno: una herida o una mordedura ligera, cf. LUCIANO, *Symp.* 44; *Alex.* 55.

5. SÓFOCLES, *Oed. C.* 1430; HERÓTO, VII, 157. ESQUILO, *Pers.* 228.

6. PLATÓN, *Critón*, 47, *a;* ARISTÓFANES, *Nubes*, 793; PLUTARCO, *Poempeya*, 75; HERÓDOTO, V, 92.

7. EURÍPIDES, *Suppl.* 872; DEMÓSTENES, *C. Lept.* 116; *C. Tim.* 217; SÓFOCLES, *Antig.* 299; LISIAS, (*P. Ryl*, III, 489, 64); DIÓN CASIUS, LII, 18; MUSONIUS RUFUS, XIV, 30, ἀρετὴ δὲ φιλανθρωπά καὶ χρηστότης καὶ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὸ εὐεργετικὸν εἶναι καὶ τὸ κηδεμονικὸν εἶναι τοῦ πέλας. En los epigramas funerarios, χρηστός es uno de los epítetos más frecuentes, bien se trate de hombre, o de mujer o incluso de niño, y permanece propiamente intraducible, pues este término aglutina las nocions de bondad, honradez, virtud, excelencia e incluso amabilidad (cf. W. PEEK, *Griechische Vers-Inschriften*, erlin, 1955, I, núms. 1691-1693; 1840; 1873; 1922; 1935; 2003; 2032, etc.)... Καὶ ἐπιεικὴ καὶ ἀγαθὲ καὶ ὑπὸ πάντων ἀγαπηθεὶς καὶ ζητούμενε, χρηστέ καὶ ἄληπε. (L. ROBERT, *Coll. Froehener*, 1936, I p., 110, n.° 64, 2-7).

8. JENOFONTE, *Econ.* XII, 19; SÓFOCLES, *Oed. C.* 1014: "este extranjero es un hombre de bien"; ARISTÓFANES, *Plout.* 900; ESQUINO, *C. Tim.* I, 179; PLUTARCO, *De stoic, repugnant.* XIII, 14; Cf. HERÓDOTO, VI, 13 (los buenos sufrimientos y los buenos placeres de PLATÓN, *Gorg.* 499 *e*). Esta cualificación de la conducta virtuosa es frecuente en la época helenística (cf. FILÓN, *De virt.* 196, ἤθη δ' ὑπαλλάξασθαι πονηρὰ χρηστοῖς οὐ ῥᾴδιον; *P. Oxy*, III, 642; XIV, 1663, 11). De ahí el verso de Menandro (*Thaïs Frag.* 218), citado en I Cor. 15,33: "Las malas compañías corrompen las sanas costumbres"; l' ἦθος χρηστόν es la moralidad fundamental. Recordemos que Zenón y los estoicos clasifican la χρητότης entre las dependientes de la justicia (περὶ τὰς ἀπονεμήσεις), entre la εὐσέβεια por una parte, y la εὐκοινωνηθία y la εὐσηναλλαξια por otra (STOBEO, II, 7,5, p. 60; II, 7, 25; p. 146), cf. H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939, pp. 135-136, 302, 312-313, 432.

los matices de bravura, lealtad, nobleza y honor [9]; si bien χρηστός es una designación de excelencia [10] y la χρηστότης una dirección protocolaria honorífica [11]. Finalmente, poniendo el acento sobre los que presta servicio, χρηστός significa: "servicial, obsequioso, solícito". Esta acepción moral, muy frecuente, connota la liberalidad del ser bueno [12], cuando se trata de la abnegación de un esclavo [13] o

---

9. Sófocles, *Filoct.* 476: "Los seres generosos tienen por aborrecible lo que es vergonzoso (αισχρόν) y por glorioso lo que es notable (τὸ χρηστόν)"; *Ph.* 450, τὰ δὲ δίκαια καὶ τὰ χρηστά; Demóstenes, *C. Lept.* 10; 13: "Atenienses, el carácter de nuestra ciudad aparece bajo esta luz, leal y honesto (αψευδὲς καὶ χρηστόν) menos preocupado por provecho material que por las buenas acciones"; 14, 25; *C. Tim.* 127: "Nacido de un padre honorable (χρηστοῦ) se muestra empero deshonesto y ladrón (πονηρὸς καὶ κλέπτης); Tucídides, 1, 91, 2, οἵτινες χρηστοὶ καὶ πιστῶς ἀναγγελοῦσι σκεψάμενοι. Escipión atrae la simpatía de todos por la bondad de su carácter, χρηστότητι τρόπων (Dión Cassius, I, 203). El Ps. Platón (Def. 412 *e*) define la χρηστότης. ἤθους ἀπλαστία μετ' εὐλογιστίας. ἤθους σπουδαιότης, por tanto por la probidad, integridad moral. En Heródoto, V, 109, εἶναι χρηστοί significa "mostrarse valientes". Cf. el χρηστόφιλος y la χρηστοφιλαί en Aristóteles, *Rhet.* I, 5, 1360 *b* 20; 1361, *b* 35. Sin duda a causa de esta actitud intransigente el χρηστός puede pasar por ἠλίθιος (*ibid.* I, 9, 1367 *a* 34). Catilina se defiende como si tuviese la conciencia pura, ὅς καὶ ἀπὸ χρηστοῦ τοῦ σηνειδότος (Dión Cassius, *XXXVII*, 32; cf. XLVII, 8).

10. Oἱ χρηστοί son "los grandes", los ciudadanos de la clase elevada. Jenofonte, *At.* I, 4, 6; Demóstenes, *Cour.* XVIII, 30: "sus excelencias los embajadores; Sófocles, *Ph.* 437: "La guerra destruye a los mejores"; Plutarco, *Themist.*, 9: Muy frecuente en las cartas de Libanios y en las inscripciones. Cf. *Supplementum Epigraphicum graecum*, II, 6-8-621; 627-629; VII, 271-274; 276-320, etc. Χρηστή es el equivalente de κρατίστη. Cf. C. Spicq, *Le lexique de l'amour dans les Papyrus et quelques inscription de l'époque hellénistique*, en *Mnemosuné*, 1955, p. 28, n. 7; 31, n. 5.

11. Menandro, *Samia*, 193; P.S.I., II, 126, 6 y 11; *P. Oxy*, I, 122, 1, Χρηστέ μου ἀδελφὲ 'Αγηνώρ, χαῖρε; *P. Giess*, VII, 15. *P. Lond.* II, 411, 6; B.G.U., III, 984, 3; cf. Fr. Preisigke, *Wörtebuch der griechischen Papyrusurkunden*, Berlin, 1931, III, p. 202. Muy frecuente en las inscripciones funerarias, cf. *Supplementum Epigraphicum graecum*, III, 435 (χθηστοσύνη); J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Ciudad del Vaticano, 1936, I, p. 591, 99; R. Lattimore, *Themes in greek and Latin Epitaphs*, Urbana, 1942, pp. 291-292; L. Dinnenn, *Titles of Address in christian grek Epistolography*, Washington 1929, pp. 60 ,104, 107-108; G. Pfohl, *Untersuchungen über die attischen Grabinschriften*, Hamburgo, 1963, pp. 32-35.

12. Heródoto, I, 41: "Por el bien que yo te hecho primeramente, tú debes responder ahora haciéndomelo a mí"; Filón, *De virt.* 131. χρηστοὶ γονεῖς, "los padres buenos". Cf. la definición dada por Stobeo, Χρηστότητα δὲ ἕξιν εκουσίων εὐποιητικὴν ἀνθρώπων, αὐτῶν

de la ayuda de los dioses bienhechores[14]. La benignidad es, sobre todo, una manifestación de la benevolencia desinteresada, hecha de gentileza o de misericordia[15], y que es el patrimonio de los corazones magnánimos[16]. Es una virtud del gran Señor. Cuando san Pablo emplea χρηστός y χρηστότης en unión con el ἀγάπη de Dios o de los cristianos[17], conserva ciertamente esta significación de bondad generosa y espontánea, pero en I Cor XIII, 4, los matices de virtud propiamente dicha[18], de magnanimidad y de honor no están ausentes, y los lectores de la Epístola deberán percibirlos. Sin embargo, alimentado por los Setenta, el Apóstol ha percibido, sin duda, en estos términos una densidad de evocación más alta que es necesario buscar.

* * *

El léxico hebreo, muy pobre —sobre todo para expresar las nociones abstractas— no tenía casi más que un

ἐκείνων χάριν, μεταξὺ πονηρίας οὖσαν καὶ ανωνύμου (II, 7, 25; p. 147).

13. JENOFONTE, *Econ.* 9, 5; EURÍPIDES, *Med.* 54; ANTÍFANO, 265. Cf. el epitafio Μάνης χρητὸς τοῖς δεσπόταις publicado por L. ROBERT, *Études anatolienne*, Paris,. 1937, p. 369; recogida en *Hellenica*, Paris, 1949, VII, pp. 152-160; cf. *ibid.* X, 1955, p. 31; J. POUILLOUX, *Recherches sur l'Histoire et les Cultes de Thasos*, Paris, 1954, I, pp. 302-303, n. 84; ALEXIS: "esta valiente mujer" (*Frag.* 162; Kock.).

14. HERÓDOTO, VIII, 111, χρηστοὶ θεοί. De ahí las reconfortantes esperanzas (FILÓN, *De virt.* 75; 123; *De sepc. leg.* IV, 17, 203; *P. Oxy*, VII, 1070, 10).

15. FILÓN, *De virt.* 109 (de las leyes mosaicos), Χρηστὰ... καὶ μεστὰ ημερότητος ὑπέρ πολεμίων; 160 ὁρᾷς ὅσον τὸ ἵλεων καὶ χρηστὸν ἐπιδείκνυται καὶ ὡς ἀνακέχυκεν αὑτὸ πρὸς πᾶσαν ἰδέαν ἀνθρώπων... Según Arsenio, arzobispo de Monembasia, Dión Cassius, habría escrito: "Es ridículo buscar una riqueza que dé la fortuna, que conserva la bajeza, que quita la bondad — Χρηστότης δὲ ἀφαιρεῖ" (*Patio de las Violetas*, edit. Walz, 1832).

16. Χρηστότης es asociado a μεγαλοφροσύνη en PLUTARCO, *Galba*, 22 y a μεγαλόνοια, en FILÓN, *De Virt.* 84. Cf. SÓFOCLES, *Aj.* 468, δρῶν τι χρηστόν, "cumpliendo algún alto deber". Cf. *P. Rend, Har.* LXI, 14. Puesto que solamente los grandes pueden ejercer la clemencia χρηστός, χθηστότης serán asociados a επιεικης, ἐπιείκεια (ARISTÓTELES, Περὶ ἀρετῶν 1251, *b*, 35; PLUTARCO, *Camila*, 14; *Pablo Emilio*, 30). Cf. el retrato de Timoteo, según Menón de Heracleo, en F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III, B. Leiden, 1950, 339.

17. II Cor. 6,6; Gal. 5,22; Efes. 2,4-7; 4,32-5,2; Col. 3,12-14.

18. Cf. I Cor. 15,33, ἤθη χρηστά (citación de Menandro).

solo término para expresar la idea de bondad, *tôb*. Pero teniendo en cuenta el contexto, los traductores alejandrinos han precisado el matiz de este vocablo común, y en treinta y cinco casos aproximadamente, lo han traducido por χρηστός, χρηστότης que, desde este momento, están cargados de una acepción moral y religiosa. En referencia a la bondad humana, en efecto, este adjetivo la califica de exquisita y resalta los múltiples matices de que esta virtud es susceptible cuando es perfecta: benevolencia, amabilidad, dulzura, complacencia, beneficencia, afecto. Es así como lo ha entendido la Vulgata, que traduce a menudo χρηστός por *dulcis* y *suavis*, como χρηστότης por *dulcedo* y *benignitas*. Esta última equivalencia es acertada, si bien es cierto que *benignus* deriva de *bonus* y de *gignendus*, y significa etimológicamente "de buen natural".

Aplicada a las cosas, la benignidad significará su cualidad, su utilidad[19] y, sobre todo, su dulzura. Es así como Jer XIV, 2, 3, 5, ve cestos de higos "buenos", es decir, excelentes, maduros o dulces y azucarados, por oposición a los higos malos que no son comestibles[20]. En sentido figurado, por consiguiente, y aplicado a los hombres, la benignidad debe hacer sobre el espíritu y el corazón del prójimo una impresión comparable a la que hacen el azúcar o

---

19. El adjetivo designará las piedras preciosas (Ez. 27,22; 28,13; héb. *yāqār*) o al oro fino (Dan. 2,32). El valor de utilidad y de excelencia aparece claro en Sab. 8,1, donde la Sabiduría dispone todas las cosas como es preciso y de la manera más eficaz (Vulg. *suaviter*).

20. Esta significación de χρηστός "azucarado" está atestiguada en el griego profano, donde PLUTARCO (*De soler, anim.* 33,3) asocia χρηστότης y γλυκυθυμία (*P. Oxy*, VI, 249 y 302 aplican γληκύς a los hombres; igualmente FILÓN, *De spec. leg.* IV, 56 ἀπὸ πηγῆς γλυκείας). Es también la de Sab. 16,21 donde declara que el maná —que tenía un sabor azucarado (Ex. 16,31; Num. 11,8)— manifestaba la suavidad del Señor (γλυκότης; cf. J. ZIEGLER, *Dulcedo Dei Ein Beitrag zur theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Münster, 1937, p. 12 ss.). Quizá sea éste el matiz de Lc. 5,39: "Nadie que tenga vino añejo quiere el nuevo, porque dice: "El añejo es mejor, ὁ παλαιὰς χρηστός ἐστιν" dulce y azucarado por oposición al vino demasiado reciente, agrio; y nadie quería cambiar un vino agradable —espirituoso en Oriente— por otro, ácido (cf. χρηστοινέω, STRABÓN, XIV, 1, 15). ATENEO califica al buen vino de χρήσιμος, que comenta después por καλός y ἡδύς, "el vino de Ancona es bueno, untuoso, χρητός, λιπαρός" (I, 48-26 *f*).

la miel en el gusto. No es, en efecto, un puro sentimiento interior, tiende a manifestarse y prestar servicio; incluye esencialmente la beneficencia [21], pero bajo este modo particular de humanidad, de dulzura, de indulgencia o de condescendencia.

De aquí por qué el Antiguo Testamento asigna la benignidad a Dios como un atributo privilegiado. Cuando se trata de El mismo y de su nombre, de sus beneficios o de sus mandatos, Yavé, en su persona o en sus obras, es χρηστός: Posee eminentemente una bondad benevolente y compasiva. Desde el Salmista [22] y Nahúm [23] hasta el libro de la Sabiduría [24] y los sacerdotes de la época macabea [25], todos proclaman que el Dios de Israel es de una bondad particularmente dulce y beneficiosa. Invitan a alabar, bendecir, celebrar, dar gracias a Yavé por su benignidad [26], a contemplar y a gustar esta suavidad divina [27], a acercarse a Dios y a rogarle, seguros de su amable acogida y de su dulce benevolencia [28]. Porque Yavé es todo benignidad es por lo que se debe tener confianza en El [29], entregarse a su Providencia [30], solicitar su socorro y buscar refugio cerca de El en el día del apuro [31], escuchar sus prescripciones y obedecer sus decretos [32].

---

21. CICERÓN (*Off.* I, 20) la asemeja a la liberalidad, con los estoicos que la definían como "una virtud espontáneamente dispuesta al bienobrar" (S. JERÓNIMO, *In Gal.* 5, 22). Por eso, χρηστότης se distingue de ἠπιότης (*lenitas*). Santo Tomás comenta con exactitud: "La benignidad es un amor interior que derrama a su alrededor el bien" (*In. Tit.* 3,4). En español conserva este sentido: "Disposición del corazón por la cual se complace uno en hacer el bien... La benignidad inclina a hacer el bien a los demás placenteramente" (LITTRE).

22. Sal. 25,8: "Yavé es benignidad (*dulcis*)"; 119, 68: "Tú eres benignidad (*bonus*)"; 145, 9: "Yavé es benignidad" (*suavis*).

23. 1,7: "Yavé es benignidad".

24. 15,1: "Vos, Dios nuestro, sois benignidad" (*suavis*).

25. II Mac. 1,24.

26. Sal. 100,5; 106,1; 136,1; Jer. 33,11; Dan. 3,89.

27. Sal. 34,9: "Contemplad y ved cuán bueno es el Señor" (*suavis*).

28. Sal. 69,17; 86,5; 109,21.

29. Sal. 52,11: "Esperaré en tu nombre, pues eres benigno".

30. Sal. 109,21; cf. 51,20 (*benigno*), 25,7.

31. Nah. 1,7.

32. Sal. 119,39,68. Jesús recogerá este motivo, cuando al comparar su enseñanza con la de los Fariseos, afirme que su yugo es benigno y su carga ligera (Mt. 11,30). Toda disciplina de sabiduría es, en

Si la trascendencia de Dios, su omnipotencia y su santidad son el objeto del "temor de Dios" y del culto, el justo, en la oración, se acuerda de las muestras de la divina bondad con la que ha sido colmado. El recuerdo de estos beneficios suscita la admiración y el entusiasmo del Salmista: "Qué grande es tu benignidad que tienes reservada para los que te reverencian"[33]. "En tu benignidad, oh Dios, proveiste a los menesterosos"[34]. "Has llenado el año con sus benignidades. Tus huellas destilan grasa[35]. Se publicará el recuerdo de tu inmensa benignidad"[36]. Es por estas manifestaciones liberales de un tierno amor como el alma piadosa llega al conocimiento de la χρηστότης divina.

Esta bondad generosa de Dios es asociada, a veces, a su rectitud (Ps XXV, 8), a su fidelidad (Sab XV, 1) y a su potencia (II Mac I, 24), pero, sobre todo, a su misericordia. Puesto que las relaciones de Dios con los hombres son las del creador con las creaturas, del dueño con los servidores, del santo con los pecadores, toda manifestación del amor divino hacia éstos es misericordia. La piedad es un rasgo esencial de la χρηστότης bíblica: "Has usado de benignidad con tu servidor, Yavé"[37]. El Dios bueno es compasivo con todas sus creaturas, pero especialmente con los que le invocan[38]. Sin cesar se canta como un estribillo la exhortación: "Cantad a Yavé pues es benigno y su misericordia es eterna"[39]; el paralelismo atestigua que χρηστότης y ἔλεος son sinónimos, y se puede decir equivalentemente que la benignidad de Dios es misericordiosa o que

efecto, como un yugo puesto sobre la nuca y una carga sobre las espaldas (Eclo. 6, 24-25; 51,56). Ahora bien las prescripciones legales impuestas por los fariseos son intolerables, como cargas pesadas y rudas. Por el contrario, el yugo de Cristo no tiene nada de hiriente ni riguroso, es χρηστός "bien acondicionado, que no despelleja el cuello, por consiguiente suave al tacto" (M. J. Lagrange, *in h. l.* Cf. λεῖε», *lenis;* Gen. 27,11).

33. Sal. 31,20: *Quam magna multitudo dulcedinis tuae!*
34. Sal. 68,11: *Parasti in dulcedine tua pauperi, Deus!*
35. Sal. 65,12: *Benedices coronae anni benignitatis tuae!*
36. Sal. 144,7: *Memoriam abundantiae suavitatis tuae loquentur!* Sal. 103,2: "Abres tu mano y sáciase de todo bien".
37. Sal. 119, 65.
38. Sal. 86,5; 145,9; Sab. 15,1.
39. Sal. 100,5; 106,1; 136,1.

su misericordia es benigna [40]. Finalmente, la perfección divina es evocada por cuatro atributos que no expresan más que una misma disposición del corazón: "compasivo, misericordioso, tardo a la cólera y rico en bondad [41]. Por eso el profeta, puede exhortar a los israelitas a volverse a Yavé su Dios, pues es *propicio,* y le reserva una *acogida favorable,* tal es claramente el matiz fundamental de la benignidad bíblica, que entraña una bondad delicada, una benevolencia exquisita, que se manifiesta, en primer lugar, en una acogida amable y solícita [42]. Es la actitud misma del ἀγαπᾶν verbo de hospitalidad graciosa y generosa [43].

Tal forma de bondad, benevolente y compasiva, convendrá a los hombres, particularmente a los ricos, capaces de ayudar a su prójimo y de prestarle dinero sin recibir interés [44]; pero, sobre todo, a los soberanos que tienen más medios y ocasiones de mostrarse magnánimos. Pueden mejor que nadie imitar la liberal benignidad de Dios. Ahora bien, es notable que los rasgos propios de la benignidad propia de los príncipes, y recogidos en el Antiguo Testamento, evoquen casi todos una acogida benevolente y liberal. Es así como el rey de Babilonia, Evil-Merodach trata al rey Joaquín con benignidad, hablándole con bondad y proveyendo a su sustento [45]. Heliodoro, encargado de los negocios de Estado fue cordialmente recibido a su llegada a Jerusalén por el sumo sacerdote de la ciudad [46]. Antíoco Epifano, en su lecho de muerte, testifica haber tratado con benignidad a sus súbditos [47] y reconoce que éstos

---

40. Sal. 69,17; 109,21.

41. Ex. 34,6; Sal. 86,15; 103,8; 145,8; Joel, 2,13 (donde la Vulgata ha traducido ελεήμων por *benignus*). Sobre esta ternura divina, cf. *Prolégomènes,* pp. 38-39.

42. El pecador que se convierte puede tener confianza en la misericordia de Dios, sus diligencias no serán rechazadas, pues de pronto Yavé le es propicio. Viene a ser el Padre del hijo pródigo que abre sus brazos al pecador arrepentido.

43. Cf. *Prolégomènes,* pp. 38-39.

44. Sal. 112,5. Es una obra clásica de misericordia en el A.T.

45. Jer. 102,32; II Re. 25,28 (*benigne*), es decir que le acoge amigable y espléndidamente.

46. II Mc. 3,9 (*benigne*). Cf. Act. 28,7: En Malta, el principal de la Isla, Publius, recibe a los náufragos y les otorga durante tres días una amistosa hospitalidad, *benigne exhibuit.*

47. I Mac. 6,11.

le han dado pruebas inequívocas de benevolencia [48]. Cuando se trata de Dios, de príncipes o de hombres más humildes, la χρηστότης conserva siempre estas dos notas de bondad y de liberalidad, de acogida simpática y de beneficencia generosa. Es un amor o una benevolencia que se prueba por las obras, donde dominan, según las circunstancias, el encanto y el tacto, la urbanidad y la delicadeza.

* * *

Tanto como en el Antiguo Testamento, la benignidad, en el Nuevo, es un atributo divino [49] y un aspecto de la misericordia. Rm XI, 22 opone la severidad de Dios que castiga (ἀποτομία) a su benignidad hacia los que permanecen fieles. Como en los Salmos, Rm II, 4 asocia χρηστότης y μακροθυμία: "¿Desprecias la riqueza de su benignidad y de su paciencia, y de su longanimidad, ignorando que la benignidad de Dios te invita a arrepentirte?" La χρηστότης totalmente llena de piedad, solicita al pecador; inclina al perdón, le conduce, en cierta manera, a la recepción del arrepentimiento [50].

Pero una de las innovaciones de la teología paulina es el concebir todo el plan de la salvación en función de la benignidad de Dios, que no es sólo benevolente y misericordioso, sino también bienhechor y eficazmente operan-

---

48. II Mac. 9,21 (*benigne*). Así como el griego profano atribuye la χρηστότης a los esclavos, así el A.T. califica de χρηστοί los súbditos, en la medida en que son abnegados, serviciales, sujetos a las órdenes de su soberano; así por ejemplo los judíos dóciles al gobierno de Antíoco Epífano (II Mac. 9,19; cf. I Mac. 11,33, *benignitas*). Los judíos que residían en Bethsan habiendo sido tratados con benevolencia por los habitantes (II Mac. 12,30), Judas Macabeo y los suyos les agradecen a estos últimos y les exhortan a conservar por consiguiente los mismos sentimientos favorables y la misma generosidad, por tanto a mostrarse obligados, serviciales, acogedores con respecto a ellos (v. 31). Claramente esta benignidad entre iguales es sinónimo de hospitalidad.

49. Lc. 6,31; I Pe. 2,3.

50. Nunca se resaltará demasiado la elección del verbo: la caridad benigna es un amor de respeto, cuyas manifestaciones están tomadas con tacto; "despreciarlas" constituiría de parte del pecador una negativa, un ultraje y una grosería; y respecto de Dios sería el equivalente de un blasfemo.

te: A fin de mostrar a los siglos venideros los tesoros sobreabundantes de su gracia y de su benignidad hacia nosotros en Cristo Jesús, Dios que es rico en misericordia, por el gran amor que nos amó, nos dio la vida por Cristo, nos resucitó con El y nos sentó en los cielos[51]. Esta idea es recogida por Tit III, 4: "Fuimos salvados según su misericordia, cuando la benignidad y la filantropía de nuestro Salvador fueron manifestadas (επεφάνη) por el nacimiento de Jesús. Según el contexto, la χρηστότης tiene, sobre todo, un matiz de piedad en referencia al estado deplorable de la humanidad descrita en el v. 3. Pero esta compasión no es un simple sentimiento del corazón, ella obra y decreta los medios para remediar esta desdichada situación. Decide el envío de un Salvador. Cristo es la expresión viviente, la encarnación de la benignidad divina; su vida sobre la tierra serán una "epifanía" de unos treinta y cinco años de dulce bondad, misericordioso, beneficioso, particularmente en la tierna acogida que reservaba a las multitudes indiscretas (Lc IX, 11), a los pecadores arrepentidos (Lc VII, 37-50), en la invitación que dirigía a los corazones fatigados y cargados (Mt XI, 28), en el perdón que concedió al buen ladrón[52], en la predilección que mostraba por los pobres, en los milagros que obraba en favor de los enfermos y de los débiles, su conmiseración por todas las miserias[53]. La χρηστότης es, ciertamente, un rasgo dominante de la fisonomía de Cristo, el que resume mejor su ministerio[54].

---

51. Efes. 2,17: El fin de la decisión divina no es principalmente la salvación de los hombres, sino la manifestación del ἀγάπη, mostrarle en acto y de hecho (ἐνδείξηται), hacer ver su despliegue, su poder y sus frutos. La χρηστότης es pues una demostración de amor, la revelación de la caridad.

52. Mt. 27,38. Es muy verosímil que este ληστής no designe a un ladrón, sino a un agitador político, un faccioso comprometido en las guerrillas mesiánicas. Cf. H. G. Wood, *Interpreting this Time*, en *New Testament Studies*, 1956, pp .262, 266.

53. Mt. 14,14; 15,32; 20,34; Lc. 7,13; 10,33.

54. En función de la benignidad podría exactamente escribirse la vida del Señor, desde el niño que reposa en el pesebre hasta la crucifixión durante la cual el Señor perdona a sus enemigos y acoge con tanta χρηστότης la confesión del buen ladrón. Esta "virtud" es la que sugiere a toda alma creyente el nombre de Jesús: "*Jesu dulcis memoria... dulcis praesentia... dulcedo ineffabilis... dulceo cordium...*

De ahí, por sí mismo se ve que el criterio que permite discernir el auténtico apóstol, es decir, al mensajero de la salvación divina y, a la vez, testigo de Jesucristo, no puede ser más que la benignidad: Nos recomendamos a nosotros mismos como ministros de Dios, escribirá san Pablo, ἐν μακροθυμίᾳ, ἐν χρηστότητι... ἐν ἀγάπῃ ανυποκρίτῳ (II Cor VI, 6); ἐν significa "en medio de", pero no es más que hebraísmo en vez del simple dativo griego corrientemente empleado para expresar el sentimiento que inspira la acción, y todo el pasaje muestra que la conducta paciente y benigna del predicador de Evangelio no es más que una manifestación concreta de la caridad divina; la χρηστότης del Apóstol da, en cierta manera, un rostro humano al invisible ἀγάπη de Dios [55].

Los cristianos, siendo hijos de Dios, deben parecerse a su Padre, y desde el Sermón de la montaña, el Maestro había prescrito a sus discípulos amar a su prójimo, a imitación de la benignidad de Dios (Lc VI, 35). San Pedro hará notar este rasgo de la filiación (I Pet II, 3). Pero es san Pablo el que, sobre todo, definirá por la χρηστότης la forma más expresiva del αγαπη. En todas las Iglesias, a los Corintios, a los Gálatas, a los Efesios, a los Colosenses, pide a los fieles que den muestras de una perfecta benignidad: "Como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañas de compasión, de benignidad, de humildad, de mansedumbre, de paciencia, soportándoos unos a

---

In aure dulce canticum, in ore mel mirificum, in corde nectar caelicum... O Jesu mi dulcissime (San BERNARDO, citado por la liturgia del Santo Nombre de Jesús).

55. Deberá pues glosarse esta benignidad, no solamente por sus rasgos espirituales de simpatía espontánea hacia todo hombre, por la ausencia de amargo celo o de cualquier procedimiento hiriente, sino también por sus manifestaciones más concretas: la dulzura de voz, la moderación en la conducta, una cierta irradiación del rostro, un comportamiento que inspira confianza y atrae a las almas; en total: una seducción (cf. 6,8, *ut seductores;* Rom. 16,18 διὰ τῆς χρηστολογίας... εξαπατῶσιν). Un predicador consumado como Santo Domingo, dotado de una sensibilidad exquisita, aparecía ante sus contemporáneos con una benignidad tan perfecta que la denominan "el muy dulce Padre". Sor Cecilia describe así su retrato: "Una suerte de esplendor irradiaba de su frente y de sus cejas, que inspiraba a todos al respeto y la afección. Estaba siempre sonriente y gozoso". Cf. H.-M. VICAIRE, *Saint Dominique de Caleruega,* París, 1955, p. 295.

otros y perdonándoos mutuamente... como Cristo os ha perdonado"[56]. Todos estos términos son complementarios, y se explican unos por otros: La χρηστότης fraterna supone un corazón tierno y compasivo; misericordia interiormente, perdona de buena gana, como sonriendo, las faltas, incluso las injurias de las que ha sido víctima; paciente, ignora la venganza. Todas estas reacciones —imposible sin humildad, que acentúa la nota de dulzura y de mansedumbre inalterable— son propias de los cristianos que son el objeto y los beneficiarios de la caridad divina (ηγαπημένοι), y por consiguiente, deben manifestar a sus hermanos la gracia y los dones de este amor. La benignidad de los "elegidos" no es una bondad cualquiera, es la misma de Dios, participada y reproducida por su "amado".

Ef IV, 32, repite: "Sed benignos, compasivos unos con otros, perdonándoos mutuamente, como Dios os ha perdonado en Cristo. Sed, en fin, imitadores de Dios, como hijos amados y vivid en caridad". Vivir en el *agape* es participar del amor mismo de Dios y, en consecuencia, manifestar al prójimo esta benignidad tierna y misericordiosa que caracteriza la caridad propiamente divina. Esto supone un temperamento natural dulce y sensible, capaz de sentir hasta las entrañas los males de sus hermanos (εὔσ-

56. Col. 3,12. Los catálogos filonianos de virtudes llevan consigo a poco más las mismas cualidades. Por ejemplo, los prosélitos, γίνονται γὰρ εὐθύς οἱ ἐπηλύται σώφρονες, ἐγκρατεῖς, αἰδήμονες, ἥμεροι, χρηστοί, φιλάνθρωπος, συμνοί, δίκαιοι, μεγαλόφρονες, ἀληθείας ἐργασταί, κρείττους χρημάτων καὶ ἡδονῆς (*De virt.* 182). Cf. *De sacrif.* A y C. 27, συνείποντο δὲ αὐτῇ εὐσέβεια, ὁσιότης, ἀλήθεια, θέμις, ἁγιστεία, ευορκία, δικαιοσυνη, ἰσότης, εὐσυνθεσία, κοινωνία, ἐχεθημία, σωφροσύνη, κοσμιότης, εγκράτεια, πραότης... εὐθυμία, χρηστότης, ἡμερότης, ἠπιότης, φιλανθρωπία, μεγαλοφροσύνη μακαριότης, αγαθότης. Sobre estas listas, cf. A. Vögtle (*Die Tugend-und Lasterkatologe im Neuen Testament*, Münster, 1936, que resalta la χρηστότης requerida al emperador por Onosandro (*De imperatoris officio*, II, 2,2) del príncipe por Musonio (XXXIX, 12; cf. LXXXVII, 2) y de un médico por Libanio (*Progymnasmata*, III, 7). Sin embargo solamente en San Pablo la benignidad está asociada a la paciencia. ¿No ocurrirá esto tanto en virtud de la psicología como de la etimología? Si χρηστός deriva de χρῶμαι "servirse de, hacer uso de, utilizar, tener, poseer, sacar partido de", y por consiguiente... abusar! La χρηστότης es precisamente la virtud por la cual se acepta ser útil al prójimo (cf. χρύσιμος) incluso a expensas nuestras; lo que requiere una gran paciencia para satisfacer sus exigencias.

πλαγχνοι), pero también una ascesis apropiada, sobre todo, una receptividad perfecta a la gracia que afina el corazón y le asimila al de Cristo compasivo con los pecadores. La χρηστότης, en todos los textos, aparece como la expresión humana de un amor infuso. En contraste con las obras de la carne, san Pablo ya había opuesto los frutos del Espíritu Santo: "Caridad, gozo, paz (con el prójimo), longanimidad, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre" (Gal V, 22).

* * *

Se deben tener presentes, en el espíritu, todos estos textos para comprender lo que san Pablo entiende por χρηστεύεται ἡ ἀγάπη (I Cor XIII, 4). El verbo ἀγαπᾶν ya significaba la acogida delicada, los cuidados afectuosos, las notas de ternura que se prodigan a un huésped o a un ser querido. Añadir que la caridad es benigna, es, sin duda, señalar que participa de la dulzura del amor divino, además de reforzar singularmente el matiz de suavidad y de delicadeza. Debe exhalar del cristiano, según san Pablo, una impresión de encanto, de amenidad[57]. Encontrándose en relación con su prójimo, el creyente le juzga de golpe favorable, y está presto a la indulgencia, le hace buena acogida, se le muestra sonriente y afable[58], manifiesta la alegría que tiene con este encuentro, escucha con paciencia, responde con dulzura, de suerte que el trato está como impregnado de suavidad, en el sentido en que este término se emplea de los perfumes y de los colores que causan en los sentidos una impresión dulce y agradable, *Christi bonus odor sumus!*

Pero tanto ἀγάπη como χρηστότης implican manifestación exterior y generosidad. La benignidad no es solamente una disposición benevolente, entraña esencialmente el servicialismo y la liberalidad; de manera que el caritativo se muestra solícito por obsequiar a su prójimo, en "serle

57. LITTRÉ define la amenidad como "dulzura acompañada de gracia y de educación".
58. LITTRÉ, define la afabilidad como "la cualidad del que recibe, escucha y conversa con benevolencia a quienes se dirigen a él".

útil", en dispensarle su servicio [59]. San Jerónimo ha distinguido bien estos dos caracteres: "La benignidad o suavidad —el griego χρηστότης tiene los dos sentidos— es una virtud dulce, cariñosa, tranquila, dispuesta a compartir sus bienes; invita a entrar en su familiaridad; es dulce en sus palabras, mesurada en sus costumbres. Los estoicos la definieron: una virtud espontáneamente dispuesta a la beneficencia. La bondad propiamente dicha (αγαθωσύνη) no está muy alejada de la benignidad, pues, también está dispuesta a la beneficencia. Pero difiere en que la bondad puede ser un poco sombría y tener el ceño fruncido de una austera moralidad, hace, sin duda, el bien y da lo que se le pide, pero sin ser suave en sus relaciones, ni atraer a todo el mundo por su dulzura" [60].

Así por la χρηστότης, la invisible caridad divina, viviente en el alma del cristiano, se manifiesta a todos, le da una fisonomía original e incluso todo un estilo de vida. Lo admirable está en que este rasgo fue tan exactamente reproducido por los miembros de la Iglesia primitiva, conformándose a la imagen de su Salvador, que los paganos exclamaban: "Ved cómo se aman" [61], y no pronunciaban el nombre de cristianos χριστιανοί, sino χρηστιανοί [62]. De

---

59. En Roma, la *benginitas,* que es en la época clásica, un procedimiento de interpretación jurídica, que impulsaba a la adopción preferencial de soluciones benevolentes (*benigniora*), inspirará en el s. II, los primeros intentos de de asistencia pública. Se trata de una "bondad benevolente, preocupada por la justicia y aun por la equidad elegante; de un aspecto muy humano del *Jus est ars aequi et boni,* una forma inesperada de *elegantia iuris...*, y de ahí es una transposición sentimental... a los confines del derecho y de la moral" (P. LABORDERIE-BOULOU, *Benignitas. Essai sur la pensée charitable aux temps classiques,* en *Revue historique du Droit français et étranger,* 1948, p. 138.

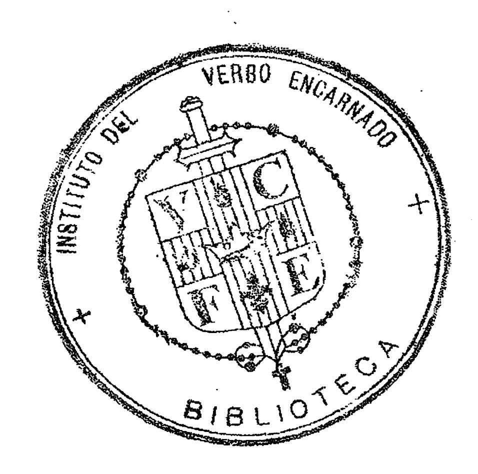
60. *In Gal,* 5,22; P.L. XXVI, 420. Santo Tomás comprende la benignidad como el fervor del amor que realiza el bien del prójimo (I-II, q. 70, a. 3) y vincula este fruto del Espíritu Santo a la bienaventuranza de los misericordiosos (I-II, q. 52, a 4 ad 3m).

61. TERTULIANO, *Apol.* 39.

62. *De suavitate vel benignitate compositum,* (*ibid.*, III, 5; *Ad nat.*, I, 3). Clemente de Alejandría define: "Los que han creído en Cristo son buenos y llamados como tales — οἱ εἰς τὸν Χριστὸν πεπιστευκότες Χριστοί τέ εἰσι καὶ λέγονται" (*Strom.* II, 4,18,3); cf. JUSTINO, *Apol.* I, 4; TEÓFILO, *Ad Autol.* I, 1. Sobre las variantes de los *mss.* Χριστιανοί-Χρηστιανοί y su significación, cf. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres,* Paris, 1926, *in* XI, 26; A. GERCKE, *Der Christenname ein*

cada uno de ellos se podía decir: "*Apparuit benignitas nostri Dei!*"

Scheltname en *Feschrift zur Jahhundertfeier der Universität zu Breslau*, 1911, 370 ss. E. PETERSON, *Christianus*, en *Miscellanea, G. Mercati*, Ciudad del Vaticano, 1946, I, pp. 356 ss.; H. KARPP, *Christennamen* en *Reallexicon für Antike und Christentum*, 1954, II, pp. 1131, ss. Sobre la fórmula montanista Χρηστιανοὶ Χρηστιανοῖς, cf. J. y L. ROBERT, *Bulletin Épigraphique* en *Revue des Études grecques*, 1956, pp. 108-109.



TERCERA PARTE

LA CARIDAD EN LAS EPISTOLAS PASTORALES. LA EPISTOLA A LOS HEBREOS Y LOS ESCRITOS JOANICOS

INTRODUCCION

El contenido de los libros inspirados es inagotable. A medida que se comenta la letra, se desprende el espíritu con mayor brillo, y la exégesis permite comprender mejor lo que Dios ha querido decir a los hombres[1]. En los últimos escritos del Canon es donde Dios —mejor que en cualquier otro lugar— ha revelado su amor; y allí la semántica del *ágape* alcanza su etapa definitiva.

Los valores antiguos permanecen, desde su primigenia acepción clásica de hospitalidad y la significación fundamental de los Setenta —fidelidad y observancia de los preceptos— hasta los valores propiamente cristianos de don y de sacrificio de sí, subrayados por san Pablo. Pero un matiz es puesto ahora en singular relieve: el de manifestación, el de prueba; en tal medida en la mayor parte de los empleos joánicos ἡ ἀγάπη deberá traducirse por "amor manifiesto", "el amor que se prueba a sí mismo" o "la economía, el despliegue del amor divino".

Como siempre, el sentido de los vocablos sigue a la evolución de las ideas, y así la tradición apostólica ha enri-

1. W. v. Loewenich justifica las interpretaciones siempre nuevas del texto inspirado por su riqueza sin fondo; cualquiera puede aportar una luz preciosa :"El coro de las voces bíblicas es una polifonía en el sentido estricto, y no solamente una melodía en la cual se insertaría simplemente la voz de los acordes" (*Johanneisches Denken,* en *Theologische Bläter,* 1936, col. 260).

quecido el término de caridad en toda la enseñanza de la vida y de la doctrina del Salvador. La nueva densidad de la noción de *ágape* depende inmediatamente del progreso de la cristología. La nueva fe, en efecto, ha discernido en Jesús la manifestación y el don del amor del Padre. El enviado de Dios es la *epifanía* del *ágape* divino, y éste, a su vez, viene a ser el modelo y la fuente, el arquitecto y la causa del amor propio de los hijos de Dios. En adelante, la caridad poseída por los cristianos no puede por menos de tender, de suyo, a declararse, a obrar, a realizarse fuera, siguiendo el ejemplo de la del Padre que está en los cielos. Los labios creyentes jamás podrán pronunciar el término *ágape* sin cantar su natural prolongación, sus signos, su iluminación. Justamente por esto podrá el mundo reconocer a los discípulos de Jesucristo en el amor tan manifiesto que les une entre ellos, y que constituirá hasta el fin de los tiempos "la nota" de la Iglesia de Dios querida por su fundador.

Capítulo I

LA CARIDAD EN LAS EPISTOLAS PASTORALES

Tenemos por auténticamente paulinas las cartas a Timoteo y a Tito [1]. Si ahora consagramos un capítulo especial a la significación del ἀγάπη en estos escritos [2], no es tanto porque tal significación sea original, sino porque estas tres epístolas traducen el pensamiento último del Apóstol, impregnado del ambiente efesino —del cual también San Juan dependerá igualmente—; ahora bien, la caridad se encuentra allí definitivamente situada en relación con la epifanía de Dios y de Cristo, en el centro mismo, por consiguiente, de la economía de la salud.

I. *El objeto del ministerio pastoral*: I Tim 1,5: : "Τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐν καθαρᾶς παρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς πίστευς ἀνυποκρίτου. El fin de

1. C. Spicq, *Saint Paul. Les Epitres Pastorales*, Paris, 1947. Para detalles de exégesis, consúltese este comentario.

2. ἀγάπη es utilizado diez veces en las Pastorales, mientras que (*2 Tim.* 4,8,10; cf. ἀγαπητός, *1 Tim.* 6,2; *2 Tim.* 1,2) lo es solamente dos. Esta proporción, inversa a la de los Sinópticos y a la de los Setenta —pero incoada ya en las precedentes Epístolas paulinas— revela el uso cada vez más predominante del sustantivo en la lengua cristiana.

este requerimiento es la caridad (proveniente) de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe sincera".

Pablo ha dejado a Timoteo a la cabeza de la iglesia de Efeso, y le prescribe una doble tarea: oponerse a los doctores mendaces, y promover el ideal evangélico. Designande este oficio como una παραγγελία (cf. v. 3, ἵνα παραγγείλῃς) el Apóstol expresa a su discípulo una delegación de poderes (cf. Hech 16, 23-24) y el deber de hacer acto de autoridad[3]. El sustantivo deriva, en efecto, del verbo παραγγελλω que, en el Nuevo Testamento, se emplea casi exclusivamente en las prescripciones del Señor y de su Apóstol[4]. También, numerosos comentaristas antiguos y modernos[5] traducen τὸ τέλος τῆς παραγγέλίας: "el fin del precepto", y es completamente cierto que este matiz de orden terminante debe ser conservado; pero es aún demasiado estrecho. Según el contexto inmediato —muy claro—, y según el paralelo del v. 18: ταύτὲν παραγγελίαν παρατίθεναί σοι, es preciso entender παραγγελία respecto de

---

3. Según su acepción etimológica, el verbo παραγγέλλειν significa "anunciar de uno a otro"; por tanto: "comunicar un mensaje, transmitir un aviso"; pero es un término privilegiado de la lengua militar "dar órdenes, mandar" (DITTENBERGER, *Syl.*, I, 137, 10; 259, 10; 387, 5; II, 717, 35; cf. HERÓDOTO, VII, 147; ESQUILO, *Persas*, 469; JENOFONTE, *An.*, I, 5, 13; *Cyrc.*, I, 2, 5; TUCÍDIDES, I, 121; DITTENBERGER, *Syl.*, IV, 489; *Jue.*, 4,10; *1 Sam.* 15,4; 23,8; *1 Re* 15,22; *1 Mac* 5,58; 9,63), y los papiros lo emplean respecto de los requerimientos de justicia (*P. Michael*, 30,12, ἐκ παραγγελίας καλέσαι εἰς τὸ μέγα σοῦ δικαστήριον; cf. J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949, *In. h. v.*; FILÓN, *Flac.* 141). Sobre la *paranguelia*, equivalente a la *denuntiatio ex auctore* en el Derecho Procesal, cf. A. BOYE, *La Denunciatio introductive d'instance sous le Principat*, Bordeaux, 1922 y la Bibliografía dada por R. TAUBENSCHLAG, *The Law of graecoroman Egypt in the Light of the Papyri*, New York, 1944, p. 382.

4. En los Sinópticos, παραγγέλλειν solamente tiene por sujeto a Cristo (*Mt.* 10,5; 15,35; *Lc.* 5,14; 8,29,56; cf. *Hech* 1,4; 10,42). Es el verbo preferido por San Pablo para la formulación de sus órdenes, en virtud de su autoridad apostólica, cf. *I Tes.* 4,11; *2 Tes* 3,4 vv. 4,6,10,12; *1 Cor.* 7,10; 11,17; *1 Tim.* 4,11; 5,7; 6,13-17; cf. B. RIGAUX, *Les Epitres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956, pp. 499, 522.

5. Los antiguos, concretamente San Agustín y Santo Tomás, seguían la Vulgata: *Finis praecepti caritas*, cf. SCHMITZ, en G. KITTEL, *Th. Wört.* V, 761, n. 33.

la carga en el presente confiada a Timoteo[6], es decir del ministerio de un intendente de Dios[7].

Ahora bien, el principal oficio del οἰκονόμος en la Iglesia (*Tim* 1,7) es el de la palabra[8], trátese de predicación propiamente dicha o de revelación de los misterios, o de exhortación moral o de prescripciones disciplinares o de controversia apologética contra los herejes. Igualmente, transmitiendo la παραγγελία a Timoteo, San Pablo pone el acento principalmente sobre este deber de enseñanza, de "instrucción"[9], volviendo a tomar la ἵνα παραγγείλῃς del v. 3. Se trata, por consiguiente, de valorar y de defender la ὑγιαινούσε διδασκαλία... κατὰ τὸ εὐαγγέλιων τῆς δοξης τοῦ μακαρίου θεοῦ (vv. 10-11).

Como se ve, la παραγγελία es muy compleja. La palabra, propiamente intraducible, debe comentarse en función de todo el contenido de la epístola; pero se esclarece inmediatamente por el v. 4, con el cual el v. 5 constituye una antítesis muy fuerte (δέ); mientras que las especulaciones de los doctores heterodoxos se reducen al plano de

6. παραγγελία, ignorada por los Setenta, se dice a veces de un encargo que hace con manejos (PLUTARCO, *Crass.* 13; APIO, *Guerras Civ.* I, 21). Ordinariamente el título del tratado de HIPÓCRATES, ΠΑΡΑΓΓΕΛΙΑΙ se traduce: "Preceptos"; se trata, en realidad, de un *De officio*, de un ensayo de médico digno de este nombre, opuesto al de charlatán; el sentido es, pues, "de la función medical". Parecidamente el tratado de PLUTARCO, *Praecepta gerendae rei publicae* es una colección de *Consejos políticos*: παραγγέλματα πολιτικά, que Amiot traducía *ad sensum*: "*Instrucción para quienes llevan asuntos de estado*". (Cf. *De capienda ex inimicis utilitate*, 86).

7. Cf. v. 4, παρέχουσιν... οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει.

8. *1 Cor.* 4,1; cf. *Ef.* 3,2,9; *Col.* 1,25; *2 Tim.* 2,24-25; 3,5.

9 .παραγγελία tiene este sentido de "instrucción" en el único empleo paulino anterior (*1 Tes.* 4,2)e igualmente en Aristóteles (*Eth. Nic.*, II, 2, 1104 a, 7). Compárese *2 Tim.* 2,15, ὀρθοτομοῦτα τὸν λόγου τῆς ἀληθείας; 4,2, κήρυξον τὸν λόγον. No se puede por menos de evocar la colección de principios morales de la sabiduría griega: Δελφίκὰ παραγγέλματα. Un cierto Dionisios de Filadelfia, al fundar en el primer siglo antes de nuestra era una comunidad religiosa, designa por παραγγέλματα las recomendaciones o preceptos dados por Zeus (DITTERBERGER, *Syl.* III, 985, 3). En *Hech.* 5,28, παρ es asociado a διδάσκειν. El verbo παραγγέλλειν tiene en varias ocasiones el sentido de "dar instrucciones" (*Mt.* 10,5; *Hech.* 10,42); cf. *1 Tim.* 4,11: παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε! Compárese *1 Jn.* 1,5: Καὶ ἔστιν αὔτη ἡ ἀγγελία ἥν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, y sobre todo 3,11: αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἥν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

la abstracción y parecen no tener otra finalidad que la de plantear problemas y poner todas las cosas en cuestión (ἐκσεπήσεις παραχουσιν), el cabeza de una iglesia debe conformarse al plan de salud concebido por Dios; ahora bien, esta salud se obtiene por la fe (ἐν πίστει), la adhesión al misterio. En efecto, la Iglesia es una casa de Dios (οἶκος θεοῦ) (3,15); su gobierno es confiado a un intendente: οἰκονόμος [10], cuyo oficio es una administración, οἰκονομία [11], consiste en administrar (οἰκονομεῖν, Lc 16,2) los bienes de su señor.

En el Nuevo Testamento, la οἰκονομία designa frecuentemente la carga de gestión que corresponde al intendente [12]; pero cuando el Apóstol precisa οἰκονομία θεοῦ (Col 1,25; 1 Tim 1,4), τῆς χάριτος (Ef 3,2), τοῦ μυστερίου (3,9) considera bien el plan divino de salvación [13], bien su realización [14], o mejor aún la "economía", el conjunto de disposiciones tomadas por Dios para que se cumpla en el tiempo su designio eternal de redención. En primer lugar; la

---

10. *Tit.* 1,7; cf. *Heb.* 3,1-6 sobre el οἰκονόμος egipcio encargado de asuntos, controlador financiero, representante del dioceta, etc. Cf. M. Rostovtzef, *A Large State in Egypt in the third Century,* Madison, 1922, pp. 29, 47; A. Preaux, *L'Economie royale des Lagides,* Bruxelles, 1939, pp. 321322; 481, 527; R. Taubenschlag, *The Law of greco-roman Egypt in the Light of the Papyri,* New York, 1944, pp. 291-372.

11. En la lengua profana, οἰκονομία designa el cuidado, el arreglo de una casa, después el abastecimiento y la distribución de todo lo que es necesario a los miembros de esta casa. Tan pronto el acento se pone sobre el primer aspecto: "orden, plan" (Jenofonte, *Cyrc.,* V, 3, 25; Polibio, IV, 67, 9-10; Diodoro de Sicilip, I ,81, 3) e incluso "principios de gobierno" (Crisipo, en Von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.* II, 338; Polibio, I, 4, 3); como sobre la administración efectiva, la distribución, cf. los tratados de lo *Económico* de Jenofonte y de Aristóteles (Cf. M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the hellenistic world,* Oxford, 1941, I, pp. 74-75, 440-446); el Περὶ οἰκονομίας de Filodemo de Gadara, etc.

12. *Lc* 16,2; *1 Cor* 9,17; *Ef* 3,2; *Col* 1,25. Cf. C. Spicq, *L'origine évangélique des vertus épiscopales selon Saint Paul,* en R. B., 1946, pp. 36-46.

13. Cf. O. Michel, en G. Kittel, *Th. Wört.,* V, 154, 155.

14. El mérito de O. Cullmann (*Christ et le temps,* Neuchâtel, Paris, 1947, pp. 23 ss.) ha consistido en mostrar cómo la revelación y la salvación están insertadas en el tiempo; el plan divino se realiza en épocas favorables o decisivas determinadas por Dios (cf. καιρός, *Hech* 1,7; *1 Tim* 2,6; 6,15; *Tit* 1,3); de ahí εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν (*Ef* 1,10).

predicación de Cristo Salvador y la acogida de la fe (τῆν ἐν πίστει). Esta última acepción es sin duda, la de I Tim 1,4 y da su sentido a la παραγγελία de Timoteo. Un intendente bueno y fiel (cf. 1 Cor 4,1-2), no debe entrometerse de ninguna manera en las disputas intelectuales estériles de los gnósticos, sino "dispensar", la verdad y la gracia de Dios según la economía providencial. Timoteo es asignado a Efeso —προς μαῖναι ἐν 'Εφέσῳ, v. 3— para la ejecución de la voluntad de Dios (cf. Ef 1,10), es decir, para poner en obra todos los medios que la pedagogía divina ha confiado a la Iglesia para salvar a los hombres [15].

Podría pensarse que el supremo objeto a conseguir administrando la casa de Dios sería favorecer la conversión de los hombres, la propagación de la fe, la piedad, la vida religiosa y moral. En realidad se trata de conseguir el nacimiento y el crecimiento de la caridad: τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστίν ἀγάπη! La fórmula tiene la precisión de una definición: todos estos elementos tan complejos que constituyen la realización de la οἰκονομία divina no tienen sentido más que en función del *agape!* En efecto, τὸ τέλος no significa "término, fin" en el sentido cronológico (Mt ,24,6,13-14), sino el fin lógico o la finalidad, es decir el acabamiento de un proceso, la finalización de una evolución gradual [16], y por consiguiente la consumación y el coronamiento.

Si, por ejemplo, la consecuencia última de la oposición a Cristo es la perdición (Filip 3,19; 1 Pe 4,17), la recompensa de la fe y de la paciencia es la salvación (1 Pe 1,9; Sant 5,11). El ἀγάπη es, pues, el objeto principal, el ideal de la παραγγελία, bien se le considere a la manera de un

15. Cf. *Col* 1,25-29; *1 Tim* 2,4-7. La tarea de Tito en Creta será análoga, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ καὶ καταστήσῃς (*Tit* 1,5). El mejor comentario es CLEMENTE DE ROMA: "Cristo es de Dios, los Apóstoles son de Cristo... Habiendo recibido una misión (*paraggelia*)... procuran predicar el Evangelio..., establecer sus primicias, después de haberles probado por el Espíritu, y les instituyeron *episcopoi diaconoi* entre quienes deben creer" (*Ad Cor.* XLII, 2).

16. En *1 Pe* 3,8, τὸ δὲ τέλος tiene el sentido adverbial de "finalmente" e introduce una última consideración que cierra y corona toda la exposición precedente: Cf. igualmente PLATÓN, *Leyes*, V, 740 *e*:

resultado proseguido por un técnico[17], bien como el acabamiento de la madurez de un fruto (Rom 21-22). Nada más fuerte puede decirse sobre el sentido del ministerio y de la autoridad cristiana[18]. Puesto que el fin es la *causa causarum*, la predicación, las exhortaciones, los preceptos, los consejos tanto como las censuras no deben finalmente atender sino a garantizar o desarrollar la caridad de los cristianos, y puesto que —haciendo esto— el intendente de Dios se adapta a la "economía" providencial de la salvación, es preciso interpretar que la caridad es el bien supremo que Dios quiere obtener en la dispensación de la gracia (cf. *Ef* 1,4).

Es decir, que el *agapé* es el valor cristiano supremo[19] y que, sin él, nada tiene precio ni sentido. Quien no tienda a este único fin, se aparta del "camino por excelencia"; se pierde (ἐκτρεπω, v. 6; cf. Tit 3,11), y de alguna manera cae en el vacío; su vida es estéril y sus pensamientos vanos. Este ἀγάπη sin el articulo evoca una realidad sobrenatural muy conocida, y debe ser entendido en su más amplia acepción. Equivocadamente numerosos comentaristas, refiriéndose a Rom 3,10 y Gál 5,6 la restringen a la

17. Crisóstomo cita: τέλος ἰατρικῆς ὑγιεία, y Bengel comenta: *Fundamentus fides, finis amor!*

18. "Illud ergo ad quod ordinantur omnia mandata legis est praecipue tenendum: hoc autem est caritas" (S. Thomas). Platón había escrito: "Debemos buscar siempre la prescripción que conduce a la virtud" (*Leyes*, VII, 876 d). Cf. Filón, *Decal.*, 162: ἐμφέρονται δὲ καὶ ἄλλοι νόμοι πάνυ καλῶς τεθέντες, εἰς ἡμερότητα καὶ κοινωνίαν ἀτυφίαν τε καὶ ἰσότητα προκαλούμενοι.

19. Cf. *1 Cor* 13,1 ss. Vale la pena de citar aquí el comentario de Santo Tomás: "Quomodo caritas est finis pracepti? Ad hoc sciendum, duo sunt consideranda. Primo quod omnia praecepta legis sunt de actibus virtutum, et quod per omnes actus virtutum ordinatur homo unus ad alium; secundo quod objectum unius virtutis est finis alterius, quia quandocumque una potentia est circa aliquem finem, ad illam ordinantur omnia quae sunt eiusdem sicut ad finem; sicut fraenifactiva est ad equestrem, quia officium equestris est eius finis, haec autem ad ducem. Virtutes autem theologicae ultimum finem habent pro obiecto. Aliae autem sunt circa ea quae sunt ad finem. Virtutes ergo omnes respiciunt theologicas sicut finem. Inter theologicas vero illa plus habet de ratione finis, quae propinquius se habet ad ultimum finem. Fides autem ostendit eum, spec facit tendere in eum, caritas unit. Ergo omnes ordinantur ad caritatem, et sic dicitur caritas finis praeceptorum. Sed cum ea quae sunt ad finem, disponunt ad finem; praecepta autem sunt ad caritatem; ideo disponunt ad eam".

dilección fraternal o incluso al principio de toda la conducta moral[20].

Se trata tanto del amor hacia Dios como hacia el prójimo, de la esencia de la παραγγελία[21], como de la virtud κατ' ἐξοχῆν de los cristianos. Pero el Apóstol la opone a la inanidad de los débiles y a las investigaciones de los falsos doctores[22] que no aportan ningún elemento positivo a la obtención de la salud (παρέχουσιν, v. 4). Es preciso, pues, valorar en el *agapé* su aspecto realizador y fecundo. El amor de caridad que finaliza toda la actividad de un intendente de Dios es un amor manifiesto que proporciona sus pruebas, concreto y controlable (*1 Jn* 3,18), a ejemplo del *agapé* divino que se da a conocer a los hombres por el don del Hijo. El depositario de la παραγγελία debe tender cada vez más a ser eficiente; bien dando leyes bien enseñando, debe saber que las palabras o las órdenes no son nada si no concurren a promover una caridad de obra y de verdad. Por otra parte, este ἀγάπη se opone al prurito de exégesis de los νομοδιδάσκαλοι (v. 7), y de una manera más general, a la Ley misma, hecha para los criminales, los rebeldes y los sacrílegos...[22]; de suerte que el axioma τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστιν ἀγάπη es específica de la economía cristiana, en lo que tiene de innovación con respecto a la mentalidad legalista contemporánea de Israel[23]. Podría decirse que la ley ha sido institui-

---

20. Ya escribía Teofilacto, ἡ ἐκ διαθέσεως καὶ τοῦ συναλγεῖν συνισταμένη. En este sentido podrían evocarse las reflexiones aristotélicas sobre el lazo existente entre la justicia y la amistad: "Parece... que la labor de la política es, sobre todo, hacer nacer la amistad (φιλία)", (*Eth. Eud.* H, 1, 1234 b 22); "Visiblemente, para ella como para la justicia... La más alta realización de la justicia parece ser muy bien una manifestación de amistad" (*Eth. Nic.*.., 11, 55 a 22-28).

21. Así traduce H. J. Schonfield, *The authentic New Testament*, Londres, 1954.

22. Cf. *Tit* 3,9, ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι; *2 Tim* 2,23, μωρὰς καὶ ἀπυδεύτεους ζητήσεις.

22bis. vv. 8-10. Esto solamente puede entenderse en función de *Rom* 2,15: La ley no prescribe más que lo que la conciencia sugiere y ella lo sanciona.

23. Esto ha sido perfectamente comprendido por H. A. Ironside (*Addresses on the first and second Epistles of Timothy*, New York, 1947, pp. 19-21; pero Filón (*De virt.*, 88) había discernido un carácter análogo en la Ley antigua.

da para promover la obediencia, la nueva Alianza en cambio, ha sido instaurada para suscitar el amor. El plan de Dios, del que la jerarquía eclesiástica prosigue la realización en el curso de la historia, ha sustituido una justificación a base de la fe en lugar de una justificación a base de las obras (2 Tim 3,15) y esa santidad inicial es totalmente orientada hacia "un amor"[24]. Revelarlo y fomentarlo constituye el contenido mismo del "glorioso evangelio" (I Tim 1,11).

Esta caridad no es un amor cualquiera; es una realidad sagrada. San Pablo precisa su cualidad o sus condiciones de inserción en el alma de los cristianos ἐκ καθαρᾶς καρδίας καί συνειδέσεως ἀγαθῆς καί πίστεως ανυποκρίτου. Resulta extraño que algunos hayan interpretado ἐκ como una designación de origen[25] —mientras que Rom 5,1 precisaba que el *agapé* era infundido por el Espíritu Santo— y que otros entiendan que la caridad descansa sobre el fundamento de las virtudes morales (ἐκ = ἐπί?). En realidad, el Apóstol se refiere a la tradición sinóptica del gran mandamiento: Ἀγαπέσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλῆς τῆς καρδίας σου κτλ[26]. Pero en lugar de recoger la tricotomía evangélica, San Pablo añade al *agapé* una triple determinación que debe pertenecer al léxico de la catequesis[27]. De igual forma que no podía distinguirse, en la formulación inicial de Deut 6,5, corazón, alma y fuerza[28], tampoco es necesario apretar aquí el sentido propio de corazón, de

---

24. Este es el lugar en que debemos citar *Gál* 5,6, donde la πίστις δι' ἀγάπης ἐυεργουμένη se opone a la περιτομή y a la ἀκροβυστία.

25. *Geboren* (M. Dibellius, H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe*[3], Tübingen, 1955.

26. *Lc* 10,27; *Mc* 12,30; Cf. *1 Pe* 1,22, ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς.

27. Fe y buena conciencia son asociadas, *1 Tim* 1,19. καρδία es casi sinónimo de ψυχή; su pureza (*Mt* 5,8) se opone a la mezquindad (καρδία πονηρὰ ἀπιστίας, *Heb* 3,12). La conciencia es calificada de ἀγάθή, καθαρά, καλή, ἁγνή, ἀπρόσκοπος, en *Hech* 23,1; 14,16; *1 Tim* 1,19; 3,9; *Heb* 13,18; *1 Pe* 3,16,21. A la inversa, los falsos doctores son caracterizados como κεκαυστηριασένοι τὴν ἰδίαν συνείδησιν (*1 Tim* 4,2); δειφθαρμένοι τὸν νοῦν (6,5); cf. *Tit.* ,1,15); ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν (*2 Tim* 3,8).

28. Cf. *Prolégomènes*, p. 96.

conciencia y de fe[29]. Estas facultades son las del hombre interior, regenerado por el Espíritu. Los epítetos son intercambiables y subrayan, sobre todo, la absoluta limpidez de un alma sin mancha que se entrega a Dios y al prójimo sin dividirse. Este lazo de la santidad —pureza, consagración[30]— y de la caridad, constante en San Pablo[31], evoca a la perfección el oficio de un intendente de Dios. El intendente debe purificar las almas por la fe en Cristo y de esta manera permite todos los aumentos del ἀγάπη. El resto no es más que intermediario, etapa, o medio[32].

La luminosa epifanía de la caridad

Que la salud se obtiene por la fe y que la vida cristiana consiste en la caridad es algo que se sabía ya por todas las epístolas anteriores de San Pablo. Es, pues, normal que el ἀγάπη sea el objetivo supremo de la παραγγελία de Timoteo (1 Tim 1,5); incluso una tal precisión supone una noción muy elaborada de la Iglesia, a la vez como institución jerárquica y dispensadora de la gracia divina. Pero hay algo más: el oficio ministerial del representante y delegado apostólico es considerado en el seno de la οἰκονομία θεοῦ (1,4). Tal economía es un "misterio"; es el plan de salvación concebido desde toda la eternidad por la sabiduría divina en favor de los hombres. Ahora bien, he aquí que los creyentes son en adelante iniciados en este secreto y conocen las etapas de la realización del designio divino. Ellos saben que "el Dios que no miente ha manifestado su palabra, en el momento querido, proclamando el

29. La πίστις sobre todo considerada en su manifestación exterior (Cf. Pelagio: Fides enim ficta est quae solo ore promittitur et actu negatur) es muy próxima a la de fidelidad. La sinceridad (ἀνυπόκριτος) le es atribuida (Cf. *2 Tim* 1,5) con los mismos títulos que el ἀγάπη en *Rom.* 12,9; Cf. *Agapé,* p. 557 ss.

30. La fe "purifica" el corazón, Cf. *Hech* 15,9.

31. Cf. *Ef* 1,4; 5,25-27; *Agapé,* pp. 366 y 643 ss.

32. Nuestro versículo es el mejor comentario de *Mt* 22,40, ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ γόνος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται. Cf. Santo Tomás: "Quodlibet humanum opus rectum est et virtuosum, quando regulae divinae dilectionis concordat" (*De car. et dec. praec.* 1).

mensaje" publicado por los Apóstoles [33]; que "Cristo Jesús ha venido a este mundo para salvar a los pecadores" [34] y que "ha mostrado toda su longanimidad" [35]. Según las epístolas pastorales el objeto de la ley se resume en el "misterio de la piedad" cuyo contenido —cantado ya por un himno litúrgico, en 66-67— se resume en estos términos: Cristo "ha sido manifestado en una carne —ὃς ἐφανερωθη ἐν σαρκί—" [36]. Estos textos acentúan la notoriedad de la encarnación salvadora y la divulgación de su proclamación. Efectivamente el verbo φανερόω tiene, en la lengua neotestamentaria, una significación técnica, a la vez histórica y religiosa. Expresa el descubrimiento y el conocimiento de lo que era oculto o desconocido [37]. Es una propiedad de la Nueva Alianza que los κριπτά sean manifestados (Mc 4,22; 1 Cor 4,5), y que lo que estaba callando (σεσιγεμένος) sea en adelante publicado (*Rom* 16,26). El evangelio es, en efecto, una revelación, y desde que brilla esta luz, todo se ha esclarecido; mejor aún: "Todo lo descubierto luz es", πᾶν γὰρ τὸ φανερουμενον φῶς εστιν" (Ef 5,13; cf. 2 Tim 1,10). De este modo Jesús hace conocer al Padre (Jn 17,6),

33. *Tit* 1,3, ἐφανέρωσεν δὲ καιροῖς ἰδίοις τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι.

34. *1 Tim* 1,15, Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι.

35. *Ibid.*, 1,16, ἐνδείξηται Χριστὸς Ἰησοῦς τὴν ἅπασαν μακροθυμίαν. El verbo ἐνδείκνυσθαι tiene a veces el sentido de "demostrar, probar", a partir de hechos o de documentos (por oposición al razonamiento teórico, cf. *Rom* 2,15; 9,17,22); pero más frecuentemente, acentúa el desenvolvimiento y el descubrimiento de un sentimiento oculto (*2 Cor* 8,24; cf. *Agapé,* p. 584 ss.). Se trata entonces de ejercer concretamente y de poner en obra la dulzura, la fidelidad, el celo, la caridad (*Tit* 2,10; 3,2; *Heb* 6, 10-11; cf. *Ef* 2,7). El sustantivo ἔνδειξις, casi sinónimo de φανέρωσις y ἀπόδειξις (una constante en las inscripciones y en los papiros de la "exhibición" de buenos sentimientos, Cf. DITTENBERGER, *Syl.*, I, 335,20; 347,35; 391,4; *Inscripciones de Pérgamo,* 160 B, 19; *P. Grenf.*, II, 70,8 etc.). Conserva esta acepción empírica de "ostentación, acción de mostrar, hacer ver". Así Dios hace beneficiar al hombre de su justicia, al hacerle "experimentar" la justificación (*Rom* 3,252-6).

36. *1 Tim* 3,16. En el 67 Nerón hizo grabar por primera vez una moneda corintia representándola adornada con laurel de Apolo, cuyo reverso lleva la inscripción *Adventus Augusti.* El Apolo encarnado iba a "aparecer" en Grecia y recibir allí honores divinos!

37. *Jn* 3,21; 9,3; *2 Cor* 4,10-11; 7,12; *1 Jn* 2,19.

Dios mismo se manifiesta (*Rom* 1,19), revela a su Hijo [38] y sus δικαιώματα (Apoc 15,4), el Espíritu Santo divulga el sentido de las realidades enigmáticas (Heb 9,8) y da pruebas evidentes de su presencia (cf. 1 Cor 12,7).

Pero esta φανέρωσις, idéntica a la αποκαλύψις, adquiere un sentido mucho más determinado cuando se trata del μυστήριον que, por definición, era el secreto de Dios desde toda la eternidad [39], pero que ahora (νῦν) se ha desvelado (Rom 16,26). Se sabe que este misterio tiene por objeto a Cristo encarnado y salvador (Col 4,4); del mismo modo que la venida de Jesús a este mundo es situada, en el seno de la "economía" divina, como "predestinada desde antes de la creación del mundo y hecha manifiesta al fin de los tiempos para nosotros (1 Pe 1,20). Este acontecimiento único —"pero ahora una sola vez, al cumplirse los siglos, se manifestó (Cristo)" (Heb 9,2)— domina talmente la historia religiosa de la humanidad que los Apóstoles se contentan con decir "El" o "a El" o "la vida" se ha manifestado [40] mientras que 1 Jn 3,8 precisa: "El Hijo de Dios se ha manifestado" de la manera más visible y tangible: en una carne [41].

Casi siempre esta aparición luminosa de Cristo es expresada por el verbo en pasiva, bien se trate del participio φανερωθέντος (Rom 3,21; 1 Pe 1,20; cf. 2 Tim 1,10), bien del perfecto πεφανερωται (Heb 9,26); pero más frecuentemente con el aoristo ἐφανερώθη. Este giro atenúa la iniciativa personal del Hijo de Dios, con objeto de poner más en relieve el aspecto histórico, concreto y visual de su encarnación y de su paso por la tierra; pero tiene también por objeto, verosímilmente, insertar esta venida de Cristo

38. *Col* 4,4; *2 Cor* 2,14. La revelación de la presencia y de la acción de Dios a través de un perfume puede ser relacionada con la "epifanía" de las divinidades griegas que se descubren por su olor (HOMERO, *Hymn.*, VII, 35 ss.; *A. Demeter*, 277; THEOGNIS, 8 ss.; FILOSTRATÓ, *Her.*, 673; VIRGILIO, *En.*, I, 403 etc.

39. Tò μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων... νῦν δὲ ἐφρανερώθη τοις ἁγίοις αὐτοῦ, *Col.* 1,26.

40. *1 Tim* 3,16; *1 Jn* 1,2; 3,5.

41. Cf. *Jn* 2,11; 7,4, y la "aparición" de Cristo resucitado, 21,1,14. Respecto de la concepción de la revelación de los misterios divinos en la apocalíptica judía, cf. E. SJÖBERG, *Der verborgen Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955, pp. 31 ss.

en el seno de la "economía" providencial. La encarnación es un elemento o una fase del plan divino de salvación, y los Apóstoles dirán parecidamente que la palabra, la verdad, la gracia y la vida han sido manifestadas [42]. Finalmente, Cristo mismo será concebido como la "aparición" de la caridad divina: se alcanza desde entonces una cumbre de la revelación del ἀγάπη en el Nuevo Testamento. La Encarnación es una φανέρωσις, la del secreto amor que Dios, desde siempre, profesaba hacia los hombres. Hay, pues, un lazo inmediato, vital, entre Jesús y la caridad divina: Jesús manifiesta este amor, lo encarna.

II. *La Encarnación redentora, manifestación de la caridad divina*; 1 Jn 4,9: " Εν τούτῳ εφανέρώθε ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἐμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ [43]. El amor de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo Unigénito para que nosotros vivamos por El" [44].

El alcance de la frase se resume en dos fórmulas conjuntas: la manifestación del agapé divino —el envío del Hijo único; la misión del Hijo *es* la revelación de un amor! La fórmula inicial ἐν τούτῳ podría traducirse: "he aquí cómo" ha aparecido la caridad de Dios; e incluso: "esto es" en lo que consiste la revelación del amor divino [45]. Así, la significación del versículo descansa, ante todo, sobre el verbo φανερόω: no solamente la caridad de Dios ha venido a ser visible, sino que su manifestación se ha realizado en un hecho de la forma más sorprendente y estremece-

42. *2 Cor* 4,2; *Tit* 1,3; *2 Tim* 1,10; *1 Jn* 1,2.
43. Los códices armenios leen *eius* (l. τοῦ θεοῦ); algunos códices minúsculos y la versión etiópica han omitido el aoristo ἀπέστειλεν ὁ θεός por 15,18,25,98,100, Arm. etiop. ζῶμεν (l. ζήσωμεν) en ℵ.
44. Analizamos aquí este texto de San Juan porque expresa de manera muy clara el tema de la epifanía de la caridad, inaugurada ya por las Pastorales y que constituye con ella una unidad doctrinal.
45. Compárese *Jn* 9,30, ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστὸν ἐστιν, ὅτι κτλ.

dora: el envío del Hijo Bienamado para salvarnos[46]. Es imposible —al menos que uno cierre voluntariamente los ojos— sustraerse al brillo de esta aparición. Ella ha tenido lugar ἐν ἐμῖν, es decir: en medio de nosotros, e incluso ante nosotros[47]. El verbo en aoristo indica que este amor divino, eternal y permanente, se ha revelado en coyunturas muy particulares y en un momento determinado, en un "envío", en una "misión": εφανεφώθη-ἀπέσταλκεν. Este último verbo está en perfecto para señalar un acontecimiento ocurrido, pero cuyo efecto permanece; es el Padre quien, en su amor, tiene la iniciativa de esta delegación (v. 10; cf. 2,2).

Para San Juan, la Encarnación del Verbo, considerada desde el punto de vista de Cristo, es una *venida,* por consiguiente un hecho histórico, realizado de una vez por todas "en el mundo" y que conserva una permanente actualidad[48]. Considerada con relación al Padre, es un *envío*[49] o una delegación. Este último término dice más que una relación cualquiera del mensajero respecto de quien le envía; el enviado tiene una comisión especial, goza de una autoridad propia: es el Padre quien se presenta, habla y obra en su Hijo. Por consiguiente, la aparición o la

46. Cf. *1 Jn* 1,2-3 ἡ ζωὴ ἐφανερώθη καὶ ἑωράκαμεν... καὶ ἀκηκόαμεν; 3,5, ἐκεῖνός ἐφανερώθη ἵνα τάς ἁμαρτίας ἄρῃ; 3,8, εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεῦ, ἵνα λύσῃ τά ἔργα τοῦ διαβόλου, cf. φανερῶς "bien establecido, probado" (DEMÓSTENES, I, *C. Boeotos,* 29,25).

47. Westcott, Plummer, Brooke, Chaïne traducen ἐν ἡμῖν "en nosotros" e interpretan que la manifestación del amor es la del don de la vida sobrenatural; siendo éste, para cada cristiano, el signo de la caridad de Dios; pero esta precisión se anticipa al fin del versículo, y anula la clarificación del verbo ἐφανερώθη. Loisy, Goguel, Dood traducen ἐυ ἡμῖν como el equivalente dee εἰς ἡμᾶς: "A nuestro respecto". Es preciso, por el contrario, con H. Windisch, Chaure y R. Schnackenburg, relacionar estas palabras con ἐφανερώθη, y citar *Jn* 1,14: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. OEPKE (Art. ἐν en G. KITTEL, *Th. Wört.,* II, 535-39) está relacionado con *Hech. de Tomás,* 20 εἰσῆλθεν πρὸς τὴν γυναῖκα τοῦ ἄρχοντος καὶ ἀνέγνω ἐν αὐτῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ; *Ep. Abgar,* 1, πόλις ἐστι βραχυτάτη, ἥτις ἀρκέσει ἐν ἀμφοτέροις; *Hech. Tadeo,* 2.

48. El aoristo ἦλθον (*Jn* 1,11; 9,39; 10,10; 12,47; 15,22; *1* Jn 5,6, etc. Cf. ἥκω, *Jn* 8,42; *1 Jn* 5,20.

49. πέμπω, *Jn* 4,34; 5,30; 6,44; 12,44; 15,21, etc. Cf. la excelente nota de D. F. WESTCOTT, sobre *1 Jn* 3,5: *Los aspectos de la Encarnación* (The Epistles of st. John², Cambridge, 1886, pp. 124-128).

manifestación de Este ante los hombres no tiene sentido sino únicamente en función de esta delegación divina. A su vista, debe comprenderse que Dios quiere hacerse conocer. La construcción de la frase: ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον[50] indica bien a las claras que por medio del intérprete que es el Hijo, Dios mismo es quien se pone en relación con la humanidad. Ahora bien, El no envía un emisario cualquiera, sino su propio Hijo, el cual expresa de la manera más auténtica la naturaleza y el carácter del Padre. Más aún, Jesús es "el Hijo único"[51]; y se sabe que, en la lengua de los Setenta, el *Unigénito* es el bienamado por excelencia[52]. Decir, por consiguiente, que Dios envía "su Hijo, su Unico" es expresar el precio que el Padre vincula a este don, tanto más que, en la concurrencia, ἀποστέλλω es sinónimo de δίδωμι (Jn 3,16). La caridad de Dios se revela finalmente en el hecho de que sacrifica al ser más querido. La grandeza del amor se mide por el valor del don que se entrega.

El final del versículo precisa que esta extrema generosidad es en favor del mundo entero, y muy concretamente de los creyentes, quienes, por medio de este Hijo, van a tener la posibilidad de pasar de la muerte a la vida (1 Jn 3,14). Es posible que este fin sea una nueva manifestación del amor divino, coordenada a la primera; pero parece más bien que ἵνα no indica más que un resultado, un efecto que reviste y precisa el "envío" del Hijo.

Lo que Dios quería en esta misión de su Hijo bienamado es que, gracias a El, los creyentes pudiesen obtener la vida[53]; y, con toda seguridad, *quoad nos*, este beneficio es extremo; pero este don último no es propiamente lo revelador de la caridad divina. Esta se "manifiesta" en la persona de Cristo "en medio de nosotros", en tanto que enviado de Dios. El Padre, si así puede decirse, ha consentido

---

50. *Jn* 3,17; 10,36; 17 vv. 3,23,25; *1 Jn* 4,10,14 etc.
51. Sobre el *Unigénito* cf. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927, pp. 22-23; BÜCHSEL, *in h. v.* en G. KITTEL, *Th. Wört.*, IV, 745-750.
52. יָחִיד = ἀγαπητός. Cf. *Prolégomènes*, pp. 42, p. 4; 55, n. 7; 68, n. 7; 86-87.
53. *1 Jn* 1,2; *Jn* 1,4; 5,26.

en separarse de su Unico al cual delega εἰς τὸν κόσμον. Quienquiera que reflexione en lo que representa esta decisión comprende por una parte que Dios es amor, por otra que la Encarnación es a la vez un hecho y un misterio, e incluso un misterio más que un hecho: es el don del amor de Dios. La originalidad de la fe cristiana es la de vincular la venida del Hijo a este mundo a un designio eterno de Dios del cual decide la manifestación, a fin de decir y de probar a los hombres que Dios es caridad. Hay, por consiguiente, un lazo inmediato entre Jesús y el amor de Dios por los hombres. El Salvador manifiesta este amor primero y gratuito.

En otros términos, antes de la venida de Cristo, el amor de Dios era desconocido, por lo menos con este realismo y esta generosidad. Se sabía por los profetas que Dios tenía caridad, pero ésta no era más que un atributo entre otros. Ahora bien, Cristo aporta la revelación de Dios mismo[54], según su verdadera naturaleza: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν v. 8. El propósito de Dios al decidir el envío de su Hijo es el de dar a conocer a los hombres que El es amor. La Encarnación es esencialmente una luz proyectada sobre el "misterio de Dios".

De ello resulta que ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ es un amor manifiesto, que se expresa y se prueba; e inmediatamente un amor generoso, que quiere y realiza el bien de aquellos que ama. Suscita a la vez luz y vida.

San Juan no hace sino expresar de una manera concisa aquello que era una condición fundamental de todos los apóstoles. San Pablo había ya escrito a Timoteo: Dios nos ha salvado, "no en virtud de nuestras obras, sino en virtud de su propósito y de la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos, y manifestada al presente por la aparición de nuestro Salvador, Cristo Jesús —φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν— que aniquiló la muerte y sacó a la luz la vida

54. Según el contexto, esta caridad que es la propia de Dios y le define, funda el cariño fraternal en el que deben vivir los hijos de Dios. Quienquiera que ha nacido de Dios debe ser amante, a ejemplo de su Padre que está en los cielos (vv. 7-8).

y la incorrupción por medio del Evangelio"[55]. La χάρις, que se encuentra aquí situada en el centro del plan salvífico de Dios (πρόθεσις Rom 8,28; Ef 1,11), es otra denominación del *agapé* (cf. 2 Cor 13,14), es el amor de predilección, el favor absolutamente gratuito y misericordioso (*hésêd*) con el que Dios envuelve sus criaturas antes aún de que ellas vengan a la existencia (πρὸ χρόνων αἰωνίων *Tit* 1,2; cf. *Ef* 1,4).

Se precisa, por consiguiente, que Dios no se ha complacido en la amabilidad de los hombres por razón de alguna cualidad o mérito que ellos hubieran podido poseer, sino que la caridad divina versaba sobre Cristo preexistente, objeto de todas las complacencias del Padre (Mt 3,17; Mc 1,11), y es precisamente "en El" donde el Padre nos ha elegido y colmado. Ahora bien: este amor eterno y secreto hoy (νῦν) ha venido a ser manifiesto[56]: la aparición de Cristo sobre la tierra es la revelación de ello. La Encarnación es la *epifanía* de la caridad divina[57].

Por dos veces consecutivas había ya San Pablo recordado a Tito: "Se ha manifestado la gracia salutífera de Dios a todos los hombres": ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις[58]. La posición enfática del verbo

55. *2 Tim* 1,9-19. Según B. S. EASTON (*The Pastoral Epistles,* New York, 1947) estos versículos serían tomados de un himno litúrgico; M. DIBELLIUS, H. CONZELMANN (*op. c.*) reconocen aquí los elementos-tipo del *kerygma* primitivo. En cuanto a Ed. MEYER (*Ursprung und Anfänge des Christentums,* Stuttgart-Berlin, 1923 III, p. 396), tiene la idea extravagante de relacionarlo con el mito egipcio de Horus.

56. Sobre este esquema constante de la predicación en la primitiva Iglesia: lo que existía desde toda la eternidad se ha revelado ahora, Cf. N. A. DAHL, *Formgeschichliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredingt* en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann,* Berlin, 1954, pp. 3-9. Para R. BULTMANN, "la epifanía es 'originalmente un concepto de mitología escatológica". (*L'interprétation du Nouveau Testament,* Paris, 1955, p. 229). Pero san Pablo había expresado la misma idea y sin ninguna escatología en *Rom* 5,8; Cf. *Agapé,* p. 607).

57. El interés de este texto, tanto desde el punto de vista léxicográfico, como doctrinal, consiste en relacionar la φανέρωσις con la ἐπιφάνεια; uno y otro se refieren a τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν. La salvación, ya concebida, era como tenida en reserva y secretamente. Así la manifestación de la caridad divina "misteriosa" no es solamente el hecho de Cristo, sino la epifanía de Este como Salvador.

58. *Tit* 2,11 σωτήριος (*hap. N. T.;* cf. *Sab* 1,14: los productos de la naturaleza tienen poderes salutíferos, σωτήριοι; *Am* 5,22, σωτη-

da la idea de una aparición súbita y como inesperada. Pero la iluminación no es reservada a unos pocos testigos privilegiados, a los creyentes, sino que se extiende al universo: todos los hombres son alcanzados por el brillo de esta luz que salva... y que es un amor. Igual que en 2 Tim 1,10 Cristo ilumina la vida, aquí la χαρις τοῦ θεοῦ se revela ἵνα... σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῳ νῦν αἰῶνι v. 11. Lo específico de la epifanía de la caridad de Dios en Cristo consiste en transformar la existencia "de este mundo presente", en darle un sentido, y finalmente en permitir a los hombres el acceso a la sola verdadera vida

---

ρίους ἐπιφανείας ὑμῶν οὐκ ἐπιβλέψομαι) califica la gracia (y no Dios; Vulg. *Dei Salvatoris;* pero el Cod. Fuld. *salutaris*), que es un amor misericordioso y un don. Conserva su acepción clásica: "traer la liberación, salvar eficazmente" (Filón, *De Somm.*, I, 147; Tucídides, VII, 64; cf. *P. Ovy.*, XI, 1381, 218, ἡ τοῦ θεοῦ δύναμις σωτήριος. Μέλλω γὰρ αὐτοῦ τερατώδεις ἀπαγγέλλειν ἐπιφανείας δυνάμεως; s .II), pero ha sido escogido para evocar la realización de la salud por Cristo (v. 13; cf. *Jn* 1,17); de suerte que esta "gracia salvadora" es casi personificada (compárese el uso "sustantivado" de σωτήριος en *3 Mac* 6,31: los judíos escapados del asesinato de Alejandría festejan su liberación σωτήριον συστησάμενοι; y se reúnen en el Arsinoita en Ptolemaida, para celebrar un banquete: ἐκεῖ ἐποίησαν πότον σωτήριον, 7,18; cf. *4 Mac* 12,6: ella le empujaría a salvarse: παρορμήσειεν ἐπὶ τὴν σωτήριον...; 15,26); se trata de la caridad de Dios que hace su aparición sobre la tierra, comunicándose y principalmente "manifestándose" en el Salvador, primer don de Dios a los observarse que αωτηριος es un término técnico de la lengua religiohombres y que resume todos los demás beneficios de la gracia. Debe sa; se ofrece corrientemente ωτήρια θῦσαι (cf. Dittenberger, *Syl.* I, 384,23; 391,22; *Or.* 5, 4,43); pero en virtud de la espiritualización de la noción de culto en la época imperial, deberemos decir que "Dios no ignora al hombre; al contrario, le conoce perfectamente bien y quiere ser conocido de él (γνωρίζεσθαι). Solamente el conocimiento de Dios es salutífero para el hombre (τοῦτο μόνον σωτήριον... ἡ γνῶσις τοῆ Θεοῦ)... Unicamente por esto el alma llega a ser buena" (*Corp. Herm.* X, 15). Dibellius, Conzelmann (p. 108) relacionan la σωτήριος χάρις (cf. *Tit.* 3,7, τῇ ἐκείνου χάριτι) de las manifestaciones benéficas de los Dioses epifánicos, tales como las que se celebraban, en el culto imperial, por ejemplo de Calígula: οἱ δέ τῆς ἀθανάτου χάριτος τὴν ἀφθονιάν καρπούμενοι ταῦτη τῶν πάλαι μείζονες, ὅτι οἱ μὲν παρὰ πατέρων διαδοχῆς ἔσχον, οὗτοι δ' ἐκ τῆς Γαΐου Καίσαρος χάριτος εἰς συναρχίαν τηλικούτων, θεῶν γεγόνασι βασιλεῖς, θεῶν δὲ χάριτες τούτῳ διαφέρουσιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ᾧ ἢ νυκτὸς ἥλιος καὶ τὸ ἄφθαρτον θνητῆς φύσεως (Dittenberger, *Syl.* II, 798, 7 ss.), cf. Antíoco I de Commagena justificando su inscripción: ἔργα χάριτος ἰδίας εἰς χρόνον ἀνέγραψεν αἰώνον (Id., *Or.*, III, 383, 9).

imperecedera: la salvación, es la vida con Dios[59]. En un contexto análogo es evocada la epifanía de la bondad divina por Tit 3,4: "Pues nosotros fuimos también alguna vez necios, desobedientes, extraviados, esclavos de toda suerte de concupiscencias y placeres, viviendo en la maldad y en la envidia, dignos de odio y aborreciéndonos unos a otros; mas cuando apareció la bondad y la filantropía de Dios —ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμων θεοῦ— ...no por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación". Χρηστότης y φιλανθρωπία son dos formas de la revelación del *agapé* divino (cf. Rom 5,8); la primera significa a la vez benevolencia plena de delicadeza y de liberalidad[60]; es un don del corazón, inclinado a la piedad, dispuesto a prestar servicio. Se sabe que Dios posee "tesoros" de ella (Rom 2,4; 11,22) y que esta tierna misericordia se halla precisamente en el origen de la salvación (Ef 2,7; cf. Lc 1,78).

La "filantropía" es un término casi sinónimo —aunque el artículo esté repetido para dar toda su fuerza a cada término—, puesto que en la época imperial implica a la vez cortesía, educación, beneficencia y generosidad[61], es-

---

59. φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίον (*2 Tim* 1,10; cf. el comentario de J. M. Bover, en *Biblica*, 1947, páginas 136-146, que traduce *irradiavit lumen vitae* y lo relaciona con *Jn* 8,12; 11,9-10; *2 Cor* 4,4-6); compárese con Crisipo: "Al que ha encontrado la verdad y la ha hecho brillar (φωτίσαντι) sobre todos los hombres —no salemente la verdad que hace vivir, sino que hace bien vivir—, ¿quién de entre vosotros le ha levantado por eso un altar, elevado un templo o una estatua, quién se prosterna ante Dios (en acción de gracias por este beneficio)?" (Citado por Epicteto, I, 4,31). Sobre la gracia "educadora" léase G. Giese, ΧΑΡΙΣ ΠΑΙΔΕΥΟΥΣΑ, *Zur biblische Begründung des evangelischen Erziehungsdenkens*, en *Teología Viatorum, V. Festchrift D. M. Albertz*, Berlin 1954, pp. 150-163.

60. Cf. Filón, *De Cher.* 99, y Agape, II, *Apéndice* II ,pp. 378-391. Sobre el lazo que le une con el ἀγάπη, cf. *1 Cor.* 13,4; *Gál.* 5,22.

61. *Hech* 27,3; 28,2. Efectivamente, el verbo ἐπεφάνη es un singular; pues el binomio "benignidad-filantropía" tradicional, forma una unidad: Jámblico, ἀλλ' ὅταν χρηστότητι καὶ φιλαντθρωπίᾳ κραθῇ τὸ σεμνὸν αὐστηρὸν τῆς ἐπικρατείας (*Lettre à Agrippa*, en Stobeo, V, 76; tomo IV, p. 223); Luciano, χρηστότης ἐπέτριψεν αὐτὰν, καὶ φιλανθρωπία, καὶ ὁ πρὸς δεομένους ἅπαντας οἶκτος (*Tim* 8); τὴν

pecialmente de parte de los soberanos respecto de sus súbditos[62]. La elección de este término subraya la universalidad del don de Dios[63] y orienta el pensamiento hacia la Encarnación del Verbo asimilándose a la humanidad. Se afirma siempre que esta intervención divina es puramente gratuita, y que este amor, tan generoso, tan activo, se ha manifestado en un momento histórico bien determinado —ὅτε δὲ[64]— en medio de los hombres de perdición. Epifa-

μὲν γὰρ χρηστότητα καὶ τὴν προς τοὺς ξένους φιλανθρωπίαν (ID. *Scyth.*, 10); Fl. JOSEFO, κατανοήσαντες δὲ... τὴν τοῦ Γοδολίου χρηστότητα καὶ φιλανθρωπίαν (*Ant.* X, 164); FILÓN, τοῦτο δ' ἐναργής ἐστιν, ὡς ἔοικε, διδασκαλία χρηστότητος καὶ φιλανθρωπίας (*De Spec. leg.*, II, 141); PLUTARCO, ἣν φιλανθρωπίας καὶ χραστότητος ἔτι πολλὰ καὶ καθ' ἡμᾶς ἡ πολις ἐκφέρουσα δείγματα θαυμαζεται (*Aristid.* XXVII, 7); igualmente los adverbios (el general tratará a las ciudades conquistadas φιλαντρόπης καὶ χρηστῶς, ONOSANDRO, 38,1 (y sobre todo los adjetivos cf. MUSONIUS, ἔτι δὲ εὐεργετικός χρηστός, φιλάνθρώπως (en STOBEO, 7,67; tomo IV, p. 285); FILÓN, χρηστὰ καὶ φιλάνθρῶπα βουλευομένῳ (*De Josefo*, 176); PLUTARCO, *Vit. Luc;* HERODIANO, IV, 3,6 etc. Cf. otras referencias en C. SPICQ, *La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale*, en *Studia theologica*, 1959, pp. 169 ss.

62. Cf. *2 Mac* 14,9; *Ep. d'Aristée*, 265: τίς ἐστι βασιλεῖ κτῆσις ἀναγκαιοτάτη, τῶν ὑποτεταγμένων φιλανθρωπία καὶ ἀγάπησις; W. SCHUBART, *Das hellenistische Köenigsideal nach Inscriften und Papyri*, en *Archiv für Papyrusforschung*, 1937, pp. 1-26.

63. Cf. *Tit.* 2,11, πᾶσιν ἀνθρώποις. Quizá pueda deducirse el índice de una elección; al menos el modo de una preferencia: la caridad divina, tan misericordiosa —κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος —versa sobre los hombres pecadores, no sobre los ángeles que serían más bien objetos dignos de complacencia que de clemencia y de piedad. Fr. FIELD (*Otium Norbicense*, Oxford, 1881, III, p. 90) y W. LOCK (*The Pastoral Epistles*, Edimburgo, 1924) que cita entre otros a DEMÓSTENES, *Quersoneso*, VII, 70: "Rescates de prisioneros y otros actos de humanidad: λύσεις αἰχμαλώτων καὶ τοιαύτας ἄλλας φιλανθρωπίας", conservan aquí este matiz de la filantropía: "conducta benevolente hacia los cautivos", cf. δουλεύοντες (v. 3), λυτρώσηται (2,14).

64. El aoristo ὅτε corresponde al pluscuamperfecto latino regido por *quum;* pero los dos aoristos ἐπεφάνη, ἔσωσεν no implican necesariamente que las dos acciones sean simultáneas; es el contexto quien precisa su relación mutua (Cf. F.-M. ABEL, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927, 55 *m*); ὅτε δὲ indica la época determinada por Dios (*Gál.* 1,15), una sucesión cronológica, "después que" (cf. *Mt.* 9,25; 13,26; cf. HERÓDOTO, V, 30, ὅταν ἐπιφανέωσι ἐς τὴν Νάξον πάντα ποιήσειν τοὺς Ναξίους τά ἂν αὐτοὶ κελεύωσι) y una consecuencia lógica (*Hech* 8,12). Homero usa τε como conjunción causal análoga a ὅτι; cf. A. T. ROBERTSON, *A grammar of the Greek New Testament*, Nashville, 1934, p. 971). Estas tres acepciones no son disociables aquí. La Epifanía del Salvador, inserta en el tiempo, fue decidida por Dios en tal época; a consecuencia de ello y tras ello, los

nía maravillosa!, la salvación de los hombres se realiza desde el momento que aparece la bondad divina. Dios manifiesta en Cristo que tiene "filantropía", y la purificación de los pecadores depende de esta luz.

Si se desprende la idea maestra de Tit 2,11; 3,4; 2 Tim 1,10; 1 Jn 4,9, se encuentra en todos estos textos: *a*) la misma palabra clave de *manifestación-aparición* (φανερόω, επιφαίνω, επιφάνεία), en virtud de la cual cierta realidad oculta, eterna, y divina, resplandece ante los ojos de los hombres e ilumina la tierra[65]; *b*) este secreto revelado, este misterio, esta realidad divina desconocida hasta entonces es el amor de Dios hacia los hombres, su filantropía, e incluso su benignidad, su gracia, su favor benevolente y bienhechor; su ἀγάπη; *c*) Jesús es esta misma manifestación[66].

---

creyentes son salvados por la intervención del Espíritu Santo en el bautismo.

65. Sean cuales fueren las precisiones subsiguientes, retendremos la significación etimológica de ἐπυφαίνω, ἐπι-φάνεια: "lo que se muestra a la superficie, lo que se aparece sobre" (cf. TIMEO DE LOCRES, 101 *d;* EUCLIDES, *Elem.* I, 5; PLUTARCO, *Arat.* 3). Este matiz de publicidad tiene un excelente paralelo en el documento de una fundación de Gytheion, del 41-42 de nuestra era. La fundadora Fenia Aromathios, cuya generosidad nadie ignora ἵνα καὶ πολίταις καὶ ξένοις εἰς αἰῶνα φανερὰ καὶ εὔγνωστος ῇ πᾶσιν ἡ τῆς ἐμῆς χάριτοσ φιλανθρωπία (*Suppl. Epigr. Gr.* XIII, 258, 48). En los decretos honoríficos se trata frecuentemente de grabar una inscripción, de erigir una estela o una estatua, en el lugar más vistoso, en el mejor expuesto ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐν τῷ ἐπιφανεστάτῳ τόπῳ (W. H. BUCKLER, W. M. CALDER, *Monumenta Asiae Minoris antiqua,* Manchester 1939; VI, n. 5, 22); εἰς τὸν ἐπιφανέστατον τόπον (*Inscription de Thasos,* CLXX, 35), etc.

66. Seguramente Jesús ha predicado el amor de su Padre, y lo ha enseñado a los hombres; pero nuestros textos no mencionan esta predicación. Dicen que la persona de Cristo, el hecho de su Encarnación y de su muerte, eran ellos mismos la expresión de la caridad divina. Cristo es, por su aparición, una predicación, un "signo" expresivo de una realidad de por sí my insigne, pero que descifra la mirada de la fe. El lee en la Encarnación y en la vida del Salvador, sobre todo en su Pasión, el inmenso amor que contienen... puesto que ellas proceden de él. La fe entiende que, al enviar a su Unico, Dios tenía por fin esta revelación. Si Dios, por consiguiente, no amase a los hombres hasta el infinito o no hubiese juzgado oportuno hacérselo saber, su Hijo no habría venido a la tierra. Para las Epístolas Pastorales y S. Juan la encarnación es principalmente la enseñanza de una verdad (*Tit* 2,11-12, ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ... παιδεύουσα ἡμᾶς), un medio de demostración; la purificación de los pe-

Según su etimología y los usos mencionados ἐπιφαίνω se entiende inmediatamente de la luz que brilla en las tinieblas; pero, en cada caso, el contexto reviste a este verbo y al sustantivo correspondiente con un potencial de energía[67]. Cuando Dios y Cristo se manifiestan, esta manifestación es por misericordia y para traer sus socorros a los hombres pecadores; su "aparición" es salvadora (σωτήριος) educadora (παιδεύουσα), victoriosa de las tinieblas, abolidora de la muerte, triunfante de la corrupción, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν[68]. Por consiguiente, según la lengua de las epístolas pastorales, la *epifanía* no es solamente una iluminación, sino un auxilio muy efectivo. Es decir: que si la caridad de Dios se manifiesta, esto no es solamente una revelación de lo invisible, sino también la puesta en obra de un amor eficaz.

---

cados, la salvación de los creyentes, etc. no son, en la pedagogía divina, sino pruebas de la caridad. Dios, que quiere hacer saber a los hombres que El es ἀγάπη, ha decidido desde toda la eternidad enviar a su Hijo.

67. En la lengua clásica y helenística ἐπιφάνεια se emplea frecuentemente en unión con λαμπρότητες (Isócrates, *Archidamos*, VI, 104; cf. λαμπρῶς καὶ ἐπιφανῶς, *Monumenta As. min. antiq*. VI, 76, 7-8; 97,4-5) y δόξα (Plutarco, *Cam*. II, 1; *Cat*. I, 1), o δύναμις (*Idem, ant*. 88,1; Fl. Josefo, *Ant*. IX, 55) y ἐναργής (Dittenberger, *Syl*. II, 867, 35; Fl. Josefo, *Ant*. IX, 60; 18, 286). En Sinuri, los miembros de la singeneia quieren construir un pórtico y hacer el templo "muy bello y muy brillante, κάλλιστον καὶ ἐπιφανέστατον ποιῆσαι τὸ τέμενος τοῦ Σινυρι" (L. Robert, *Le sanctuaire de Sinuri*, Paris 1945, IX, 10). Léase El. PAX (ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, *Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, Munich 1955) que ha resaltado minuciosamente las diferentes acepciones profanas de ἐπιφάνεια, en la lengua militar (llegada inopinada del enemigo), matemática (superficie de un cuerpo, de una pirámida, de un espejo; cf. *P. Erz. Reiner*, I, col. 7, 1. 11,15; 9,4; 13,3; *Mitteilungen aus der Papyrusammlung der Nationalbibiliothek in Wien*, Vienne, 1932, p. 42), médica (la piel, síntoma de una enfermedad), política (gloria, fama). En el uso religioso del período helenístico, ἐπιφ designa raramente una manifestación corporal de la divinidad a un hombre despierto —apariciones reservadas a Asclepios y a los Dióscoros—; pero, más frecuentemente se trata de actos del poder de los dioses, de sus socorros (cf. las inscripciones; Diodoro de Sicilia, V, 49,5, ἀπιφάνεια τῶν θεῶν καὶ παράδοξος ἐν τοῖς κυνδύνοις βοήθεια). El culto célebre de la *epidemia* de los dioses o la *parusía* de los emperadores, como *epifanías*, concretamente la primera "manifestación" de su nacimiento. Sobre estos tres términos, cf. las precisiones de B. Rigaux, *Les Epitres aux Thessaloniciens*, Paris 1056, p. 196-201; L. Cerfaux, J. Tondriau, *Le Culte des Souverains*, Paris 1957, pp. 182, 422 y passim.

Esta acepción era ya la del Antiguo Testamento, donde el verbo ἐπιφαίνειν se emplea casi siempre respecto de Dios, que se aparecía a Jacob (en 35,7) o en el templo como παντοκράτωρ (2 Mac 3,30). Los israelitas piden a Dios que haga brillar o resplandecer su rostro, que muestre la luz de su faz[69]; esta "aparición" es sinónimo de salvación[70]. La ἐπιφάνεια, según el segundo libro de los Macabeos[71], es una manifestación celeste[72] concedida en su clemencia (ἐπιείκεια) por el soberano de los espíritus y el dueño de todo poder[73], y que constituye por ella misma un auxilio, concretamente una victoria o el castigo de los impíos[74]. Se concibe, por consiguiente, que Zacarías pudiese ver en el Mesías un astro elevado en lo alto, "para esclarecer y salvar —ἐπιφᾶναι— a quienes están sentados en las tinieblas del pecado y del error"[75].

---

68. *2 Tim* 1,10. Evidentemente, no se trata de simple "claridad", sino de un dinamismo que modifica el mundo de las tinieblas, cf. *1 Jn* 5, ἡ σκοτία αὐτο οὐ κατέλαβεν! compárese PÍNDARO: Los ciudadanos aspiran a la brillante luz de la tranquilidad, tan propia para educar los corazones y alejar de sus almas la discordia engendradora de miserias, y detestable educadora de los jóvenes (en STOBEO, XVI, 6; t. IV, p. 395). La carta de EUMENES, II, a la liga yoniana en 167/6: πολλὰ τῶν πρὸς ἐπιφάνειαν καὶ δόξαν ἀνηκόντον συνκατασκενάζων ἑκάστη (DITTENBERGER, II, 763, 19).

69. *Núm* 6,25; *Deut* 33,2; *Sal* 118,27; *Dan* 9,17.

70. *Salm* 31,17; 67,2; 80, vv. 4,8,20; Cf. 119,135: "Haz resplandecer tu faz sobre tu siervo y enséñame tus estatutos".

71. Anteriormente a *2 Mac*, obsérvese *2 Sam* 7,23: ποιῆσαι ἐπιφανειαν = hacer grandes cosas, y *Am* 5,22, donde las epifanías son las ceremonias, "manifestaciones" litúrgicas.

72. *2 Mac* 2,21 τὰς ἐξ οὐρανοῦ γενομένας ἐπιφανείας.

73. 3,24 ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης ἐπιφάνειαν μεγάλην ἐποίησεν.

74. *Ibid.*, 5,4; 12,22; 15,27; 14,15, μετ' ἐπιφάνειας ἀντιλαμβανόμενον, cf. *Carta de Aristeo*, 264: θεοῦ δὲ ἐπιφάνεια γίνεται πρὸς τα τοιαῦτα τοῖς ἀξίοις; *3 Mac* 2,9 παρεδόξασας ἐν ἐπιφάυειᾳ μεγαλοπρεπεῖ; Cf. 6,9. Para Fl. JOSEFO las epifanías son intervenciones de la omnipotencia divina, los *magnalia Dei*, en la historia del pueblo elegido (*Antiq.*, I, 255; II, 339; III, 310; XII, 136; XVIII, 286); Cf. E. ABBOT, *On the construction of Titus*, II, 13 en *Journal of the Society of Biblical Literature*, 1881-1882, I, pp. 16-18; A. SCHLATTER, *Die Theologie des J. Judentums nach dem Bericht des Josefus*, 1932, pp. 53 ss. J. DUPONT, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. *L'Union avec le Christ suivant saint Paul*, Louvain-Paris, 1952, I, p. 73-79.

75. *Lc* 1,19. Compárase *Hech* 27,20: Ni el sol ni las estrellas se muestran (ἐπιφαινόντων) ;toda esperanza de salvarse (σώζεσθαι) estaba perdida.

Por lo demás, las epístolas pastorales, en lugar de designar el segundo Advenimiento de Cristo en el término tradicional de παρουσία[76], lo conciben como una ἀπιφάνεια. Ahora bien, esta "aparición" es esencialmente gloriosa[77], y es siempre la del Κύριος, del Συτὴρ, del Μὲγας y Μόνος θεός, y de su Βασιλεία[78]. Este léxico específicamente griego no es sorprendente en estas cartas —que representan el primer ensayo de traducción de la teología cristiana en la lengua occidental[79]—, pero está cargado, en el primer siglo, de una densidad nueva de significación, que San Pablo y sus lectores no podían desconocer. Por consiguiente, cuando el Apóstol vincula el acontecimiento de salud al advenimiento de Cristo, y define a éste como una "epifanía de la caridad divina", debe interpretarse esta ἐπιφά-

---

76. *1 Tes* 2,19; 3,13; 5,23; *2 Tes* 2,1,8-9; *1 Cor* 15,23 etc.

77. *Tit* 2,13, προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξῆς τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. El aspecto "luminoso" del retorno de Cristo había sido señalado ya por *Col* 3,4 (ὁ Χριστὸς φανεθωθῇ), *1 Pe* 5,4 (φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος), *1 Jn* 2,28; ἐνδόξως καὶ ἐπιφανῶς (*Inscriptions de Sardes*, 42,3). Cf. Chr. MOHRMANN, *Epyphania*, Nimége-Utrech, 1953; *Note sur doxã*, en *Fetschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, pp. 321-328; J FINK, *Die Anfänge der Christus-Darstellung*, en *Theologische Revue*, 1955, col. 242-252. S. MOWINCKEL (*He that Cometh*, Oxford, 1956, pp. 388-392), ha presentado muy hábilmente el tema de la *Epifanía del Hijo del Hombre* en el Libro de Henoc.

78. *1 Tim* 6,14; *Tit* 2,13; *2 Tim* 4,1-8. Compárese *2 Tes* 2,8 (de Satán). Léase también, entre otros, Br. MUELLER, ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ, Halle, 1913; G. DELLING, ΜΟΝΟΣ ΘΕΟΣ, en *Theologische Literaturzeitung*, 1952, col. 469-476; H. HAERENS, Σωτήρ y σωτηρία, en *Studia Hellenistica*, V, 1948, pp. 57-68.

79. Entre otros ejemplos, puede citarse la "economía" divina (*1 Tim* 1,4); el Evangelio de la gloria del Dios bienaventurado (1,11; 6,15); la aclamación al Dios inmortal (1,17); el Dios Salvador (2,3; 4,10; *Tit* 1,3; 2,10; 3,4) por oposición a los θεοὶ σωτῆρες del helenismo; el misterio de la piedad (*1 Tim* 3,16); la venturosa esperanza (*Tit* 2,13); la filantropía y la palingenesia (*Tit.* 3,4-5) etc. El autor de las Pastorales no utiliza, sin motivo, el léxico en favor según el *Zeitgeist*. Los tipos de salvadores y de epifanía, aportados por la tradición helenística, le proporcionan una analogía con la *realidad* cristiana; aquéllos ayudan a comprender ésta, y ésta reivindica la única autenticidad sobrenatural; cf. las sugerencias de M. SIMON, (*Hercule et le Christianisme*, Paris 1955), L. CERFAUX, J. TONDRIAU (*Le Culte des Souverains*, Paris 1957, pp. 390 ss., 444 ss.) y los títulos de *Megiste, Epifanés, Epifanestaté, Soteira* concedidos a Hécate Cariana (A. LAUMONIER, *Les Cultes indigénes en Carie*, Paris 1958, p. 420), Artemisa Epifanés (*ibid.*, p. 659) etc.

νεια en su acepción contemporánea: la aparición de un Dios o la venida graciosa y bienhechora de un Soberano.

Desde siempre, los griegos han creído que los dioses visitaban a los hombres[80]: intervenían en los combates, procuraban curaciones, salvaban de naufragios, daban consejos, proferían anuncios o advertencias y aún intervenían en los procesos[81]; pero estas intervenciones son expresadas por el verbo φαίνεσθαι[82]. A partir de la época helenística, y primeramente en las inscripciones, estas apariciones son consideradas como "epifanías", y desde entonces el término recibe una acepción técnica y propiamente cultual[83]. En efecto, si la divinidad se manifiesta

80. Atenas viene del cielo (HOMERO, *Ill.* I, 198); "Tal vez es este un dios que viene hasta nosotros del cielo para un nuevo designio que los dioses tienen sobre nosotros: No le vimos nosotros aparecer cien veces en el pasado, θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς ἡμῖν" (*idem, Od.* VII, 201; cf. XVI, 161); "Apenas puede resistirse visión de los dioses que se muestran a plena luz, χαλεποὶ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς" (*idem, Ill.* XX, 131; cf. P. CHANTRAINE, *Le divin et les dieux chez Homére*, en *La notion du divin depuis Homére jusqu'a Platon*, Génova, 1954, pp. 61, 84): "Los habitantes de Quemnis afirman que Perseo se manifiesta a menudo (πολλάκις φαίνεσθαι) en su país, frecuentemente en el intreior del santuario" (HERÓDOTO, II, 91, 11); Apis se manifiesta a los egipcios (*idem*, III, 27; cf. VII, 47-48); "Apolo no se muestra a todos, sino solamente a los buenos" (CALÍMACO, *Hym.* II, 9). Léase el relato del Decurio Máximo, sobre su visión del dios Mandulis, descendiente del Olimpo, y que se manifiesta en su ciudad amada, ἥν ὁ ἥλιος Μανδοῦλις ἀγαπᾷ (PREISIGKE, *Sammelbuch*, 4127, 20, y los comentarios de A. B. NOCK, *A Vision of Mandulis Aion* en *The Harward Theological Review*, 1934, pp. 53-54; A. J. FESTUGIÉRE, *La Révélation d'Hermés Trismégiste*, Paris 1934, I, pp. 46 ss.) y sobre todo *Hech* 14,12, donde los Licaonienses toman a Bernabé y a Pablo por Zeus y Hermes.

81. El amor de una diosa (Afrodita) se manifiesta a Anquises bajo la forma de una muchacha (*Himnos homéricos*, 4).

82. ἐπιφαίνω está reservado a la venida de los mortales, HERÓDOTO, V, 92; VI, 61, 22; *Inscriptions de Sardes*, 89: ἥρωι ἐπιφανεῖ Τίμαρχος νεοκρόπος.

83. PFISTER (Art. *Epifanía* en PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realenciclopädie*, Sttutgart, 1924; Supl. IV, col. 277-323) clasifica los relatos de apariciones divinas en cuatro grupos: épico, mítico, fabuloso, legendario. Sobre las *epifanías guerreras*, léanse las excelentes páginas de L. ROBERT (*Etudes Annatolienes*, Paris, 1937, pp. 459-462) y M. LAUNEY (*Recherches sur les Armées hellénistiques*, Paris, 1950, II, pp. 897 ss.); ἐπιφαῖνεσθαι, ἐπιφάνεια significan entonces la llegada inopinada de refuerzos o el ataque por sorpresa (POLIBIO, V, 109, 2; XXXI, 18, 10; ENEAS *el tacticiano*, IV, 5; XXXI, 8; ONESANDRO, VI, 3; XXII, 3; XXXIX, 4).

a los mortales —ocurre esto en sueños o en estado de vigilia— es para venir en su ayuda y otorgarles milagrosos auxilios [84]. Es acentuado el carácter extraordinario de estos dones [85], si bien el epíteto ἐπιφανής, tan frecuentemente atribuido a una divinidad en Asia Menor no significa necesariamente "visible", sino "esplendoroso" o "maravilloso" tanto como benéfico [86]. Una epifanía es la concesión de un milagro "insigne". De resultas de él los beneficiarios cantan su gratitud a los dioses, conservan el recuerdo de su salvadora visita [87], erigen altares y santuarios, organi-

---

84. Concretamente Asclepios (en Epidauro, ESTRABÓN, VIII, 374; en Egipto, *P. Oxy*, XI, 1381, 132); los Dióscoros (DIONISIO DE HALICARNASO, VI, 13), Dionisios (DIODORO DE HALICARNASO, VI, 13), Dionisios (DIODORO DE SICILIA, IV, 3, 2). Ateneo cita el relato de Timeo, de Tauromenión explicando el origen de la casa de "la Triére" en Agripenta: gente joven embriagándose y creyéndose sobre un navío: "Si llegamos al puerto, salvados de tantas olas, os levantaremos en nuestra patri estatuas de dioses revelados salvadores —Σωτῆρας ὑμᾶς ἐπιφανεῖς—... por haberos manifestado a nosotros providencialmente" (II, 5 = 37 *e*). Cf. ἐπιφάνηθί μοι καὶ βοήθησον (DIONISIO DE HALICARNASO, II, 68); διὰ θεῶν ἐπιφαυείας ἢ δι' ὀνείρων (*Catalogus Codicum Astrologorum graecorum*, V, 1, p. 210, VIII, 4, p. 181; cf. *ibid.*, p. 209, 24 ss.; VETTIUS VALENS, 179, 23).

85. No es tanto la divinidad quien se revela, cuanto su ἀρετή o su δύναμις que opera, cf. PFISTER, *l. c.* 300); de ahí que ἐναργής aparece como epíteto de la epifanía; cf. L. ROBERT, *Inscriptions grecques de Phénicie et d'Arabie*, en *Mélanges R. Dussaud*, Paris, 1939, II, pp. 729-738.

86. Zeus Panamaros es ἐπιφανέστατος (*Bulletin de Correspondance hellenique*, 1931, p. 98); él y Hécato son ἐπιφανέστατοι θεοί (Ph. LE BAS, W. H. WADDINGTON, *Inscriptions grecques et latines recueillies* en *Gréce et en Asie mineure*, Paris 1870, n. 519-520; *I. G.*, XIV, 716-717, 981); Artemis es Ἰακυνθοτράφος ἐπιφανής (*Inscriptions de Cos;* I. G., XII, 4). Antíoco I de Commagena escribe: πολλάκις ἐμοὶ παφαστάτις ἐπιφανής εἰς βοήθειαν ἀγώνων βασιλικῶν εὐμενὴς ἑώρᾶτο (DITTENBERGER, *Or.* I, 383, 65-67; cf. 50 y 86; 194, 23); cf. ἐν τῷ ἐπιφανεστάτω τόπῳ. *Ibid.* 332, V, 11; POLIBIO, VI, 53, 4; ἐν ταῖς ἐπιφανεστάταισ ἀμέραις (*Mélanges G. Glotz*, Paris, 1932, I, p. 290, 1.28); *Inscriptions de Sardes*, 27; 48; 84. Los gloriosos y meritorios antepasados de Apolinarios, objetos de un decreto honorífico de la ciudad de Heraclea, son calificados de προγόνων ἐπιφανεστότιον ὑπάρχων (L. y J. ROBERT, *La Carie*, Paris, 1954, II, p. 40; cf. p. 198, n. 123). Los milagros son ἐναργεῖς ἐπιφάνειαι (DITTENBERGER, *Sly.* II, 867, 36).

87. A veces el dios prescribe el milagro concedido. Los archivos de los Templos conservan las tradiciones locales relativas a las epifanías de los dioses, tal, por ejemplo, el de Lindos, en el 99 a.C. (DITTENBERGER, *Syl.* II, 727; y los comentarios de Chr. BLINKENBERG, *La Chronique du Temple Lindien*, Copenhague, 1912; n. 5-6; M. Ros-

zan fiestas y liturgias, en honor de la divinidad manifestada. Precisamente por estos monumentos de culto y de acción de gracias nos son conocidas frecuentemente estas epifanías religiosas. En 221-220, los Magnesios construyeron un nuevo templo a Artemisa: ἐπιφαινομένης αὐτοῖς Ἀρτέμιδος... ἐπιφανοῦς δὲ γενομένης... απελογίξαντος τόν τε τᾶς Ἀρτέμιδος ἐπιφάνειαν [88]. En el 160, los Efesios manifiestan la misma piedad: ὥστε πολλαχοῦ ἀνεῖσθαι αὐτῆς ἱερὰ καὶ τεμένη, ναοῦς δὲ αὐτῇ τε εἱδρῖσθαι καὶ βωμοὺς καὶ ἔδη διὰ τὰς ὑπ 'αὐτῆς γενομένας ἐναργεῖς ἐπιφανείας [89]. Algunos años más tarde Pérgamo expresa una parecida gratitud hacia el Zeus frigio, Sabacio: ὄγ καὶ ἐμ πολλαῖς πράξεσῖ καὶ ἐμ πολλοῖ κινδύνοις παραστάτηγ καὶ βωνθῶν ἐμῖγ γανόμενον εκρίναμαν διὰ τὰς ἐξ αὐτοῦ γενόμένας ἐπιφανείας συγκαθιερῶσαι τῇ Νικηφορῳ Ἀθηνᾷ [90].

Cuando los dioses se manifiestan bajo una forma humana, ésta se caracteriza a menudo por la grandeza y la belleza [91]. Frecuentemente suscitan admiración y espan-

---

TOVTZEV, Ἐπιφάνειαι, en *Klio*, 1919, pp. 203-206; y sobre todo P. ROUSSEL, *Le miracle de Zeux Paramacos*, en *Bulletin de Correspondance hellënique*, 1931, pp. 70-116, que relaciona la compilación del polígrafo Isteos: Αἱ Ἀπάλλωνος ἐπιφάνειαι con la obra del compilador Milarcos: Περὶ τῆς τοῦ Διός ἐπιφανείας el decreto de Quersoneso tributando homenaje a Syriscos que ha puesto por escrito los ἐπιφανειαι de la Parthenos). Demeter, "la más grande fuente de riqueza y de alegría... para los mortales", ordena: "que el pueblo entero me levante un vasto templo y, debajo, un altar... Yo fundaré Misterios, a fin de que en seguida os encarguéis de hacer mi corazón propicio celebrándoles piadosamente" (*Himnos homéricos, Dem.* 270 ss.).

88. DITTENBERGER, *Syl.* II, 557-572; cf. 695; *Or.* I, 223; D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princenton, 1950, II, p. 894.

89. *Syl.* II, 867, 33-35; igualmente en la isla de Cos (*I. G.* XII, 4) en Knido, etc.

90. Idem, *Or.* I, 331, 51-53 (*Carta de Atalo* III, Philometor, 142-141). Igualmente para Isis (διὰ τὴν ἐν ταῖς θεραπείας ἐπιφάνειαν; DIODORO DE SICILIA, I, 25; cf. APULEYO, *Metam.* XI, 3-15), los Dióscoros (ESTRABÓN, VI, 261); en Mantinea, se consagra un τρόπαιον a Poseidón (PAUSANIAS, VIII, 10, 5 ss.), como los Atenienses habían erigido un ἱερόν a Pan, en el suelo de la Acrópolis (HERÓDOTO, VI, 105-106), y los eleusinos —instaurando el culto de Demeter ,según Carystios de Pérgamo—, sacrificios llamados ἐπιφάνεια habían sido ofrecidos para evocar la manifestación de los Olimpios, αἰτίαν ἔχων, ὥς τά ἐπιφάνεια τοῦ ἀδελφοῦ θύων (citado por ATENEO, XII, 542 *e*).

91. Tesalos es fascinado por la belleza de Asclepios, cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'éxperience religieuse du médecin Thesalos* en *R.B.*, 1939,

to[29]; pero la ἐπιφάνεια τῶν θεῶν no celebra solamente la aparición súbita y visible de una divinidad, o su reposo, su *Epidemia* en tal país[93], sino que a menudo honra su nacimiento; así, por ejemplo, Osiris —al cual se ofrece un sacrificio[93bis]—, Apolo en Delos, etc.

Siendo dada la extensión de esta concepción de las epifanías, era normal que el término ἐπιφάνεια no se limitara a la realización de la ἀρετή de alguna divinidad; el uso de ella hizo que se atribuyese también a los hombres, al menos después de haber abandonado la tierra. Así, por ejemplo, Demetrios de Falera, en la muerte de su hermano, celebró τὰ ἐπιφάνεια τοῦ ἀδελφοῖ honrándole, por consiguiente como θεὼς ἐπιφανής[94]. Pero el adjetivo ἐπιφανής estaba desde mucho tiempo vinculado al número de los vivos, al de los "hombres célebres"[95], y poco a poco vino a ser una designación honorífica. Le encontramos atribuido por primera vez a Ptolomeo V († 180), designado —con su esposa Cleopatra— como θεοὶ ἐπιφανεῖ[96]; después entra a formar parte de la titulación oficial de los soberanos helenísticos; primeramente en la corte de los Seleúcidas con

---

pp. 45-77 sobre la *charis* atributo de los dioses epífanos, cf. L. Cerfaux, J. Tondriau, *Op. l.* p. 183.

92. Θαῦμα, θάμβος (cf. A. J. Festugière, *La Grèce*, I. *La Religión*, en *Histoire générale des Religions*, Paris, 1944, pp. 41-47, 59. Compárese *2 Mac* 12,22, φόβος; 15,13, θαυμαστήν... καὶ μεγαλοπρεπεστάτην), así por ejemplo el temor que siente esta muchacha ante la presencia de Artemis, τοῖς πολεμίοις φάσμα θεῖου ὁρᾶν δοκοῦσι φρίκην ἐνέβαλε καὶ θάμβος (Plutarco, *Arat.* 32). Las epifanías del verdadero Dios, por el contrario, suscitan gozo y alegría, ἱερὸν τοῦ παντοκράτορος ἐπιφανέντος κυρίον. χαρᾶς καὶ εὐφροσύνης ἐπεπλήρωτο (*2 Mac* 3,30); τῇ τοῦ θεοῦ μεγάλως εὐφρανθέντες ἐπιφανείᾳ (15,27).

93. Así Asclepios —hijo de Apolo y de una mortal, Coronis—, que acaba de establecer en Epidauro (Diodoro, II, 47). El retorno de Artemis a su Panteón (Dittenberger, *Syl.* 557, 5; 695, 11).

94bis. Diodoro de Sicilia, I, 23, 5, ὡς ἐπιφανείας τινός κατ' ἀνθρώπους 'Οσίριδος γεγενημένης; cf. IV, 3,2.

95. Testimonio de Carystios de Pérgamo, citado por Ateneo, XII, 542 *e*.

96. "Las mujeres de los personajes célebres, τὰς δὲ γυναῖκας τῶν ἐπιφανέων" (Heródoto, II, 89); ἔθνεα ἐπιφανέστατα (9,32); Tucídides, II, 43; 6,72. *Hech* 2,20 cita a *Joel* 3,4 πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίον τὴν μεγέλην καὶ ἐπιφανῆ. Una inscripción del s. I de nuestra era nota, a propósito de un difunto, ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῖν ἐπιφανεστάτων ἀνδρῶν (*I. G.* IV, 937 ss.).

Antíoco IV [97], después en Conmagena, en Pérgamo, en Capadocio, en Bitinia, etc... A partir del siglo I antes de nuestra era, ἐπιφανής o ἐμφανής es constantemente atribuido a los jefes militares, a los reyes y emperadores. Según una inscripción de Efeso, las ciudades del Asia Menor lo confieren en el 48 al dictador Julio César, "el dios manifestado (nacido) de Arés y Afrodita, y el salvador común de la vida humana" [99]. Monedas y medallas adornan

97. Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας, θεῶν Ἐπιφανων καὶ Εὐχαρίστων, θεοῦ μεγάλου Σεμενοῦφιος (DITTENBERGER, *Or.* I, 95; cf. *Suppl. Epigr. Graec.* XIV, 880; XV, 874, 875). Igualmente Ptolomeo VI Filometor y Cleopatra, el 17 de mayo de 176 (Cf. MUSTAFÁ EL-AMIR, *A demotic Papyrus from Pathyris*, en *Etudes de Papyrologie*, VII; 1957; pp. 63-66. Los Lágidas relacionanaban su dinastía con Heracles y Dionysos, los antipasados míticos que Alejandro; cf. la inscripción de Ptolomeo Evergetes (*I. G.* 5127); SATYROS (C. MÜLLER, *Fr. Ist. gr.*, III, 164, 21), la profesión en honor de los dioses Soter, bajo Ptolomeo II Filadelfo (CALLIXENES DE RHODAS citado por ATENEO, IV, 196-203); P. JOUGUET, *L'Impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, 1926, pp. 332-377; idem, *Trois études sur l'Hellénisme*, Le Caire, 1944.

98. Muerto en 164. (DITTENBERGER, *Or.* I, 249 y 250; Fl. JOSEFO, *Antiq.* XII, 258). Es sabido que POLIBIO, I, 26, 10 modificará este título ἐπιφανής por el apodo ἐπιμανής "maniático". Cf. las emisiones monetarias del taller de Antíoco. La cabeza del rey tiene sobrepuesta una estrella, simbolizando su elevación al rango divino, el exergo está redactado así: "*Rey Antioco Theos Epiphanes*" (Cf. F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, Paris, 1951, I, pp. 127, 129; S. W. BARON, *Histoire d'Israël*, Paris, 1956, pp. 308-309). Las designaciones de θεός, θεῖος son constantes en las constantes en las inscripciones imperiales. La designación de César como θεὸς ἐκ θεοῦ se encuentra ya en la redacción de un juramento del 30-29 antes de nuestra era (*P. Oxy.* II, 1453, 11; cf. una inscripción de Cos, en el 31-27: ὁ δῆμος Αὐτοκράτορα Καίσαρα θεὸν θεοῦ υἱόν; *Suppl. Epig. graec.* XIV, 537; cf. 771; y ya en Tesalia en el 48 a.C., Γάϊος Ἰόλιος Καῖσαρ αὐτοκράτωρ θεός; *ibid.* 474), y en una inscripción de Fayum del 17 de marzo de 24 (DITTENBERGER, *Or.* II, 655, 2. Cf. el relato de DION CASIUS, LI, 20, donde el Senado decreta —entre otras cosas— que el nombre de César sea inscrito en los himnos al lado de los dioses, ἔς τε τοὺς ὕμνους αὐτὸν ἐξ ἴσου τοῖς θεοῖς ἐσγράφεσθαι). Su hijo adoptivo y sucesor Octavio, es "hijo de Dios", adorable (*Sebastos*). Sobre el papel de las imágenes en la concepción del θεός ἐπιφανής, cf. S. EITREM, *Zur Apotheose; VI: Kaiserbilder*, en *Symbole Osloenses*, 1936, pp. 111-137; J. FINK, ΘΕΟΣ ΑΔΡΙΑΝΟΣ en *Hermes*, 1955, pp. 502-508.

99. DITTENBERGER, *Syl.* II, 760, 6: τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδείτης θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινόν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα. Desde el 68, César había firmado sus pretensiones genealógicas: "Mi tía Julia es, por parte de su madre, de descendencia real; por parte de su padre, está emparentada con los dioses inmortales. En efecto, de

con este título a Drusus y a Germanicus —νέοι θεοί φιλάδελφοι— τὸν αρχιερέα διὰ βίου θεοῦν ἐπιφανῶν Γερμανικοῦ καὶ Δροῦσον igualmente la familia de Tiberio θεῶν ἐπιφανῶν οἶκον; los emperadores Claudio [100], Calígula [101], Trajano [102].

A veces es difícil averiguar si este epiteto no es más que un apelativo glorioso o si más bien quiere recordar que el príncipe es una "presencia visible de la divinidad",

---

Ancus Martius descienden los Martii Reges, nombre llevado por su madre; y de Venus descienden los Julii, con quienes se relaciona nuestra familia. Nuestro linaje une, pues, el carácter sagrado de los dioses, que son los dueños de los hombres, a la santidad de las divinidades, que mandan incluso sobre los reyes" (SUETONIO, *César*, VI, 2; cf. XLIX; PLUTARCO, *César*, V, 1). En el 49 ante los soldados en rebelión, César declara: "Jamás la violencia me hará ceder. ¿Acaso no he nacido yo de Eneas y de Julio, ἤ τί μὲν ἀπό τε τοῦ Αἰνείου καὶ ἀπὸ τοῦ 'Ιούλου γέλονα?" (DION CASIUS, 41, 34, 2); en Farsalia, en el 48, sacrificando en medio de la noche invocaba a Marte y a su abuela Venus —pues consideraba que la familia de los Julios, habida cuenta de la alteración del nombre, se vinculaba a Eneas y a Ilos, hijo de Eneas" (APIO, *Guerres civ.* II, 68). En el 46 consagra en el gran Forum un templo a *Venus Genitrix* "con la cual relacionaba el origen de su raza, τὸν νεὼν τὸν τῆς 'Αφροδίτης ὡς καὶ ἀρχηγέτιδος τοῦ γένους αὐτοῦ οὔσης" (DION CASIUS, 43, 22, 2; cf. J. VOGT, *Zum Herrscherkult bei Julius Caesar*, en G. E. MYLONAS, D. RAYMOND, *Studies presented to D. M. Robinson*, Saint Louis, 1953, II, pp. 1138-1146; E. DESJARDINS, *Le Culte des Divi et le Culte de Rome et d'Auguste* en *Revue de Philologie*, 1879, pp. 36-63). Antonio pretendía descender de Hércules (PLUTARCO, *Ant.* IV, 1; 60, 2), Octavio se reclamaba de Apolo (Cf. W. DEONNA, *La légende d'Octave-Auguste, Dieu, Sauveur et Maître du Monde*, en *Revue de l'Histoire des Religions*, 1921, LXXXIII pp. 32-58; 163-195; LXXXIV, pp. 77-107; R. SCHILLING, *La Religion romaine de Vénus*, Paris, 1954, pp. 301-324.

100. Θεὸν ἐπιφανῆ ο θεὸς ἐμφανέστατος, *Inscriptions de Marnésie*, 157 *c. P. Lond*, 1912, 8 y el comentario de H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, 1924, p. 7. Sobre el culto de Augusto y Claudio en Thaso, cf. *Inscriptions de Thasos*, 177-180, con los comentarios de los editores Ch. DUNANT, J. POILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, Paris, 1958, pp. 61-69.

101. μεγίστῳ κἀιπιφανεστάτῳ Θεῷ Γαΐῳ Καίσαρι (DITTENBERGER, *Syl.* II, 799, 9). Calígula es, sin duda, el emperador que se identificará muy frecuentemente a divinidades distintas: "Ηλιος, Διόνυσιος, Ζεὺς ἐπιφανής. También, Filón le hará decir: διαφέρειν καὶ μὴν κατ' ἄνθρωπον εἶναι, μείζονος δὲ καὶ θειοτέρας μοίρας τετυχηκέναι (*Leg. ad C.* 76). Sobre el culto de Calígula en Mileto y la provincia de Asia, cf. L. ROBERT en *Hellenica*, Paris, 1949, VII, páginas 206-238.

102. *I.G.* XII, 3, 324. Cf. Ch. I. MAKARONAS, *Via Egnatia and Tessalonike* en G. E. MOYLONAS, D. RAYMOND, *Studies presented to D. M. Robinson*, Saint-Louis, 1951, I, pp. 380-388.

su representante, incluso su encarnación. Indudablemente tal fue el pensamiento de Antíoco IV quien se hizo consagrar en Menfis, según el rito egipcio [103], identificándose a Horus, "el dios aparecido, elevado" como el sol. Tras su victoria sobre Ptolomeo VI, hizo grabar piezas monetarias con la imagen de Zeus Nicéforo sentado sobre un trono, y llevando esta leyenda: βασιλέως 'Αντιόχου θεοῦ 'Επιφανοῦς [104]. El rey Seleúcidas es venerado como un dios, y se le añade el título de Σωτήρ [105]. El pueblo de Laodicea erige

103. PORFIRIO, 260; *Frag.* 49 (Jacobi). Antíoco no hacía sino imitar a Alejandro ,el verdadero fundador de los cultos reales (DITTENBERGER, *Or.*, I, 3: θεὸν 'Αλέξανδρον ἡ πόλις ἀνενεώσατο; cf. G. RADET, *Alexandre le Grand,* Paris, 1931). No solamente séte se hizo declarar hijo de Zeus Amón (al decir de Calisteno, en PLUTARCO, *Alex.* 27) aceptando los honores divinos, sino también en las fiestas, amaba revestirse con vestimenta sagrada tan pronto de Amón como de Hermes, Heracles o Artemisa (según EUHIPPOS, en ATENEO, XII, 537 *e*; cf. HYPERIDA, *C. Dem.* 31-32; y los disfraces análogos de Calígula: "Afecta principalmente haberse parecido a quienes llama semidioses, Dionisios, Heracles, y los Dióscoros, Trofonios, Anfiaraos, Anfilocos y los otros... Después, parecidamente a como ocurre en la escena, reviste sucesivamente los atributos de estas diversas divinidades: Tan pronto se disfrazaba de Hércules, con la maza y la piel de león...; como, para representar los Dióscoros, se calaba el bonete frigio; o figuraba a Dionisios con la corona de hiedra, el tirso y la nébrida", FILÓN, *Ambas* XI, 71-79; cf. SUETONIO, *Calig.* IV, 152). Sus aduladores saciaban su ambición: ἐπειδὴ 'Αλέξανδρος βούλεται θεός εἶναί, ἔστω Θεὸς (*Decreto de Esparta,* citado por HELIO, *Hist. var.* II, 19; cf. HIPÉRIDO, I, 31,17; DIÓGENES LAERCIO, VI, 63: Ψηφισαμένον 'Αθηναίων 'Αλέξανδρον Διόνυσον, «κἀμέ» ἔφη «Σάραπιν ποιήσατε»). Cf. las aclaraciones de A. D. NOCK, *Notes on Rulert-Cult,* en *The journal of Hellenic studies,* 1928, pp. 21-43; A. R. BELLINGER, *The Immortality of Alexander and Augustus,* en *Yale Classical Studies,* XV, 1957, pp. 93-100; M. CERFEAUX, J. TONDRIAU, *Op. l.*, p. 125-193.

104. Cf. E. BICKERMAN, *Institutions des Séleucides,* Paris, 1938, pp. 239 ss. Cf. *ibid.* pp. 243 ss., la lista de los lugares en las que la divinización de un seleúcida es atestiguada por las fuentes.

105. Βασιλεύοντος 'Αντιόχου θεοῦ, σωτῆρος τῆς 'Ασίας, estela babilónica del 167-166 (DITTENBERGER, *Or.* I, 253, 1; cf. 229, 102: ὁ θεὸς καὶ σωτὴρ 'Αντίοχος, Antíoco I) Cf. Demetrios I Soter: Τίμαρχον ἐπανιστάμενον ἀνελιὸν καὶ τἆλλα πονήρως τῆς Βαβυλῶνος ἡγούμενον· ἐφ' ᾧ καὶ σωτὴρ, ἀρξαμένον τῶν Βαβυλωνίων, ὠνομάσθη: Antíoco VII (según Fl. JOSEFO, *Ant.* XII, 222 y 271); y sobre todo la lista de los dioses grabada sobre una piedra de Teos: θεοῦ Σελεύκου... 'Αυτιόχον Σωτῆρος καὶ 'Αντιόχου θεοῦ... καὶ 'Αντιόχου θεοῦ 'Επιφανοῦς Δημητρίου θεοῦ Σωτῆρος (DITTENBERGER, *Or.* I, 246). En la época helenística, tanto en el judaísmo como en el paganismo, σωτήρ es un título divino (Cf. D. MAGIE, *De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in graecum sermonem conversis,* Leipzig, 1905, p. 67; y sobre todo el excelente es-

una estatua, "del rey Antíoco (VIII) Epífanes..., su salvador y bienhechor"[106]. Finalmente, los milesios confieren

tudio de K. SCOTT, *The Deification of Demetrius Poliorcetes*, en *The American Journal of Philology*, 1928, pp. 137-166; 217-239) y la locución estereotipada θεός καὶ σωτὴρ designa muy frecuentemente una providencia bienhechora: un dios salvador de una ciudad o de un individuo (σωτήρ) es un dios bienhechor (εὐεργέτης; cf. L. ROBERT, *Le Sanctuaire de Sinuri prés de Mylasa*, Paris, 1945, pp. 23-24; A. D. NOCK, *Soter and Euergetes* en S. E. JOHNSON, *The joi of Study*, New York, 1951, pp. 127-148 o protector (ἀντιλήπτωρ; cf. D. MONTEVECCH, *Dal paganesimo al christianesimo. Aspetti dell'evoluzione de la lingua greca nei papiri dell'Egipto*, en *Aegyptus*, 1957, pp. 50 ss.). El famoso club alejandrino de los "Inimitables", celebra en el 33 el triunviro Antonio: Ἀντώνιον μέγαν κἀμίμητον Ἀφροδίσιος παράσιτος τὸν ἑαυτοῦ θεοὺ καὶ εὐεργέτην (DITTENBERGER, *Or.* I, 195). El procónsul T. Quinctius Flamininus es objeto de un culto en Calcis como Zeus y Salvador (PLUTARCO, *Flamin.* 16. Léase P. WENDLAND, Σωτήρ *Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung*, en *Z.N.P.W.* 1904, pp. 335-353; W. WAGNER, *Uber* σώζειν *und seine derivata im Neuen Testament; ibid.* 1905, pp. 205-235; W. OTTO, *Augustus Soter*, en *Hermes*, 1910, pp. 448-460. E. B. ALLO, *Les dieux-sauveurs du paganisme gréco-romain*, en *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*. 1926, pp. 5-34; H. HAERENS, Σωτήρ y σωτηρία, en *Studia Hellenistica*, 1948; V, pp. 57-68, y el *Excursus* de M. DIBELLIUS, H. CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe*[3], Tübingen, 1955, pp. 74-77). Pero σωτήρ es principalmente un término de la lengua política: el atributo propio del soberano: βασιλέως δὲ ἔργον τὸ σῴζειν (TEMISTIUS, *Or.* p. 127, 30, 277-279; edit. G. Dindorf; cf. U. VALDENBERG, *Les Discours politiques de Themistius dans leur rapport avec l'antiquité*, en *Bizantion*, 1924, p. 557-580; cf. E. COLLOMP, *Recherches sur la Chancellerie et la Diplomatique des Lagides*, Paris, 1926, pp. 98 ss.). MUSSONIUS explica a los reyes que deben aprender la filosofía: "El primer deber de un Rey consiste en ser capaz de proteger a los hombres (σώζειν) y de colmar (εὐεργετεῖν) a quienes protege. Ahora bien, un protector y un bienhechor debe conocer lo que es bueno y lo que es malo para un hombre, útil o perjudicial, ventajoso o desventajoso... pero distinguir entre el bien y el mal, lo ventajoso y lo desventajoso... esto no se deduce, sino únicamente de la filosofía, que se ocupa constantemente de estas cuestiones, que no ignora estas cosas y resume su arte en el conocimiento de lo que termina en la felicidad o en la desgracia del hombre. Así resulta claro que el Rey debe estudiar la filosofía" (Edit. C. E. LUTZ, en *Yales Classical Study*, X, 1947, p. 60; o STOBEO, IV, 67, p. 280). El pitagórico DIOTÓGENES escribe: "La función de un piloto es conservar su navío (σῴζειν); la de un auriga, guardar su carro, la de un médico salvar a un enfermo, la de un rey y de un general salvar a quienes corren peligro en la guerra. Puesto que quienquiera que manda un grupo es también director y organizador del grupo" (en STOBEO, VII, 61, t. IV, p. 264). Cf. L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Op. l.*, p. 173 ss., 202, 238 ss., 262, 281, etc.

106. F. DURRBACH, *Choix d'Inscriptions de Délos*, Paris, 1921, n. 122; cf. 121.

pura y simplemente el título de dios a Antíoco II († 246) quien les liberó de la tiranía de Timarco [107].

No son estas puras hipérboles engañosas por parte de los cortesanos, puesto que se instituyen fiestas, se dedican estatuas en los templos [108], se erigen altares, se ofrecen sacrificios [109] y existe un sacerdocio de estos cultos reales [110]. Por otra parte, además de estas devociones locales —que no sobrepasan una región muy circunscrita y que las poblaciones celebran conjuntamente con su propia religión

---

107. ὅς κατήγαγεν τήν τε ἐλευθερίαν καὶ δημοκρατίαν παρὰ βασιλέως Ἀντιόχου τοῦ θεοῦ (DITTENBERGER, *Or.* I, 226, 6). Cf. APIO, *Syl.* 65: Ἀντιόχος μὲν πρῶτος —ὅς καὶ Σωτήρ ἐπεκλήθη Γαλάτας— ἐξελάσας, δεύτερος δὲ Ἀντιόχος ἕτερος —ῷτῳ θεὸς ἐπώνυμον ὑπὸ Μιλησίων γίγνεται πρῶτον, ὅτι αὐτοῖς Τίμαρχον τῦραννον καθεῖλεν. Cf. la inscripción de Seleucia de la época de Seleucus IV Filopator († 175): Σελεύκου Διός... Ἀντιόχου θεοῦ, etc. (DITTENBERGER, *Or.* 245, 10, 14).

108. Una estatua colocada al lado de otra de la divinidad no implica necesariamente que se asimile el Diadoco a θεὸς; se sabe que César había erigido la efigie de Cleopatra en el santuario de *Venus Genitrix* (APIO, *Guerr. civ.*, II, 102; DION CASSIUS, LI, 22, 3); cf. A. D. NOCK, Σύνναος θεός, en *Harvard Studies in Classical Philology*, XLI, 1930, pp. 1-32.

109. En Eritrea y en Ilión, por ejemplo, en honor de Seleuco I, cf. DITTENBERGER, *Or.* I, 212, 8; cf. 219, 46. Antonio, que encarna a Dionisios (cf. el rico estudio de A. BRUHL sobre la religión dionisíaca en la época imperial en el *Liber Pater*, Paris, 1953, pp. 163-331), es incensado y cantado por toda la provincia de Asia, en el 41 (PLUTARCO, *Ant.* 60); consiguientemente, su esposa Octavia es asimilada a Atenas y su dueña Cleopatra a Afrodita (DION CASIUS, XLVII, 39; Cf. H. JEANMARIE, *La politique religieuse d'Antoine et de Cléopâtre*, en *Revue Archéologique*, 1924, pp. 241-261). Un templo estaba dedicado a Claudio, a Camalodunum en Inglaterra (TÁCITO, *An.* XIV, 31; SÉNECA, *Apoc.* 8). Léase P. LAMBRECHTS, *La politique "Apolinienne" d'Augusto et le culte impérial, en la Nouvele Clio*, 1953, pp. 65-81. Según PLUTARCO, el general espartano Lisandro, al fin del s. v, habría sido el primero en reclamar honores divinos: "Fue el primer griego al cual las ciudades erigieron altares como a un dios y le ofrecieron sacrificios" (*Lisandro*, 18).

110. Sacerdotes del rey son mencionados en Seleucia (DITTENBERGER, *Or.* I, 245), en Antioquía (I, 233, 1 ss.), en Ilión (I, 219, 26) en Doura (Cf. M. ROSTOVTZEFF, ΠΡΟΓΟΝΟΙ en *The Journal of Hellenic Studies*, 1953, pp. 56-66); era conocido un sacerdote de Tiberio, Evandro, en el año 33 (*P. Ryl.* II, 133); un sacerdote de Roma y de Augusto en Rahmnonte a finales del s. I (J. POUILLOUX, *La forteresse de Raahmnonte*, Paris, 1955, p. 156, n. 46; en Tesalónica (D. RIGAUX, *Les Epîtres au Thessaloniciens*, Paris, 1955, p. 15), etc. Sobre los *Flamines Divorum*, cf. M. W. HOFFMAN LEWIS, *The official Priest of Rome under the Julio-Claudians*, Roma, 1955, pp. 77 ss., 94 ss.

municipal, étnica y territorial— existe en el imperio seleúcida, desde Antioco III un culto monárquico o dinástico, atendido por un clero propio, e instituido por los soberanos mismos para consolidar su poder [111]. Precisamente en calidad de dioses es como ellos reinan sobre sus pueblos. Los emperadores romanos, primero dejándose y posteriormente haciéndose divinizar, no hacen más que recoger esta tradición de los soberanos helenísticos. Ellos también son epífanos, salvadores, señores y dioses [112]. Cuan-

---

111. La carta de Antíoco III a Menedemos, gobernador de una satrapía, conocida bajo el título de *Edicto de Eriza* (DITTENBERGER, *Or.* I, 224), y comentado por L. ROBERT, *Hellenica*, Paris, 1959, VII, pp. 5-29; cf. ΦΙΛΟΣΤΟΡΓΟΙ en *R.B.* 1955, pp. 497-510. A decir verdad, la divinización del monarca vivo es un fenómeno social y religioso de una tal envergadura, que no pueden unificarse sus "motivos"; estos varían en Roma, en Atenas, en Asia, en Egipto y de un soberano a otro. Tan pronto se trata de la ambientación, por ejemplo la megalomanía de los príncipes que la inspiran, como la adulación, el reconocimiento de sus súbditos. Es casi siempre una manifestación de lealtad cívica; pero es "interpretada" en función de temas filosóficos y teológicos. Cf. J. BAYET, *Les sacerdoces romains et la pré-divinisation impériale*, en *Bulletin de la classe de lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 1955, pp. 453-527. La mejor puntualización al respecto es la de L. CERFAUX, J. TONDRIAU (*Op. l.*) y de A.-J. FESTUGIÈRE, *La religion des romains*, en *R.B.* 1958, p. 93.

112. Desde E. BEURLIER (*Le Culte Impérial, son histoire et son organisation depuis Auguste jusqu'á Justinien*, Paris, 1891; no ha aparecido ningún otro estudio de conjunto sobre el culto imperial (a excepción del artículo de HERZOG-HAUSER, *Kaiserkult*, en PAUL-WISOWA, *Realencyclopädie, Suppl.* IV, pp. 806 ss., y los capítulos de W. S. FERGUSSON y de A. D. NOCK, en *The Cambridge Ancient History*, VII, 1954, pp. 13-21; X, 1952, pp. 481 ss.; P. RIEGUALT, *De imperatorum romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione*, Halle, 1912 (para Roma), y sobre todo A. FESTUGIÈRE, *Le monde gréco-romain au temps de notre Seigneur*, Paris, 1953, pp. 7-34), hasta el excelente *Culte des Souverains* de L. CERFAUX, TONDRIAU, que dan una bibliografía exhaustiva; en particular, S. T. LOESCH, *Deitas Jesu und antike Apotheose*, Rottenburg, 1933; P. BAYET, *La religion Romaine et l'introduction de l'héllenisme á la fin du paganisme*, en *Mémorial des Etudes Latines*, Paris, 1943, pp. 330-373, y sobre todo J. TONDRIAU, *Le Point culminant de culte des Souverains*, en *Les Etudes classiques*, 1947, pp. 100-113. Léase concretamente F. R. BLUMENTHAL, *Der ägyptische Kaiserkult*, en *Archiv fur Papyrusforchung*, 1913, pp. 317-345; E. LOHMEYER, *Christusbild und Kaiserkult*, Tübingen, 1919; E. R. GOODENOUGH, *The political Philosophy of Hellenistic Kingship*, en *Yale Classical Studies*, 1928, I, pp. 55-102; E. VICKERMANN, *Die römische Kaiserapotheose*, en *Archiv fur Religionswissenschaft*, 1929, páginas 1-34; L. R. TAYLOR, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931; K. SCOTT, *Humor at the expense of the Ruler Cult*, en *Classical Philology*, 1932, pp. 317-328; idem, *The impérial Cult under*

do las Epístolas, pues, presentan la Encarnación y la venida de Cristo sobre la tierra como una Epifanía de Nuestro Señor o de nuestro gran Dios y Salvador, tienen ciertamente la intención de oponer esta revelación de la caridad divina a las pretensiones sacrílegas y vanas de los monarcas paganos [113].

Esta referencia antitética aparece confirmada por el contexto cultual de las epifanías de las cartas a Timoteo y a Tito, concretamente 1 Tim 3,16 y Tit 3,4-5; pues la ἐπιφάνεια de los soberanos —orientales y romanos— constituía precisamente el objeto supremo de la religión de

---

the Flavians, Stuttgart, 1936; P. Touilleux, *L'Apocalypse et les cultes de Domitien et de Cybélle*, Paris, 1935; L. Bieler, θεῖος ἀνήρ. *Das Bild des götlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, I, II, Vienne, 1935-1936; L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogéne et thénidas*, Paris, 1952, pp. 123-163; D. M. Pipidi, *Recherches sur le culte impérial*, Paris-Bucarest (s.d.) y la muy interesante monografía de C. Hr. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, Munich, 1956. Consúltese en D. Magie (*Roman ruler in Asia Minor*, Princeton, 1950, II, pp. 1613-1614) la lista de las atestaciones epigráficas de los cultos de Roma y de Augusto (cf. la colección cómoda de V. Ehrenberg, A. H. M. Jones, *Documents illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius* 2, Oxford, 1955, pp. 66-97), complétese la cuestión sobre el culto de los soberanos en su extensión femenina, cf. J.-L. Tondriau, *Les Souverains Lagides en déesses au* IIIe *siècle avant Jésus-Christ*, en *Etudes de Papyrologie*, 1958, VII, pp. 1-15; L. Cerfaux, J. Tondriau, *Op. l.*, p. 193 ss., 420 ss.; R. Etienne, *Le culte impériale dans la péninsule Ibérique*, Paris, 1958; *The sacral kingship. Supplements to Numen IV*, Leiden, 1954, pp. 408 ss.

113. Ya *1 Cor* 8,5-6 se oponía claramente a este título de los soberanos: "Porque aunque algunos sean llamados dioses, ya en el cielo ya en la tierra, de manera que haya muchos dioses y muchos señores, para nosotros no hay más que un Dios Padre y un solo Señor Jesucristo"; pero es sobre todo San Juan quien se levantará contra esta idolatría y reivindicará la autenticidad del único Κύριος de los cristianos; cf. E. B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse*[3], Paris, 1933, pp. X, XXIII, ss.; 225-231; léase *Le Titre Kyrios et la dignité royale de Jésus*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1955, pp. 3-63, y todo el capítulo: *Mythe et Epiphanie* de E. Stauffer, *Le Christ et les Césars*, Colmar-Paris, 1956: "Los autores del Nuevo Testamento hablan el lenguaje del mito porque quieren hacer sensible, en la epifanía de Cristo, la respuesta concluyente de Dios al mito antiguo, a sus problemas y sus ilusiones, a sus deseos y sus imperativos... El advenimiento de Cristo debe aparecer como el sí o no de Dios a las cuestiones que deje abiertas la historia" (p. 23). Si se conserva el 616 como cifra de la Bestia (*Apoc.* 13,18) se trataría precisamente del Καῖσαρ θεός (cf. A. Deissmann, *Licht*, p. 237-238; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Fribourg, 1956, p. 29).

los césares, y bajo tres formas que se oponen exactamente a la Epifanía de nuestro Señor Jesucristo[114].

La ἐπιφανεια fue primeramente la del nacimiento del "Salvador"[115]. Desde el 356 antes de nuestra era, los siracusanos celebran el aniversario de Timoleón, libertador de su ciudad[116]. En Jerusalén, los judíos fueron violentados, "por una amarga necesidad", en la manducación del sacrificio, todos los meses, el día del nacimiento del rey (Antíoco IV Epífanes)[117]. Hacia el año 9 a. C. el procónsul Paulus Fabius Maximus propone a los griegos de Asia comenzar el año en el día del nacimiento de Augusto; las consideraciones son sugestivas: "El día aniversario del nacimiento del divino César que iguala —justamente debe pensarse así— el primer día del mundo, al menos por el beneficio que hemos obtenido de ello si no ya desde el punto de vista natural, ya que el César ha levantado todo lo que estaba caído y degenerado, y ha dado otro aspecto al mundo entero, del que hubiera sido tan próxima su ruina, si esta felicidad común de todos los hombres llamada César no hubiese nacido. Así pues, cada uno puede considerar con razón este acontecimiento como el origen de su vida y existencia, como el punto a partir del cual no debe sentir pena por haber nacido. Ningún otro día es más feliz ocasión para la sociedad y para el individuo que éste, venturoso día para todos... Como resulta difícil expresar dignamente nuestro reconocimiento por tantos beneficios de su parte, si no es inventado algún nuevo medio de corresponder; como además, la introducción de este nuevo aniversario, para todos el mismo, sería más agradable a

114. Sobre ἐπιφανέστατος como epíteto de los Soberanos, cf. O. Ornickel, *Ehren- und Rangprädikate in den Papyrusurkunden*, Giessen, 1930.

115. Los príncipes sirios y egipcios tenían costumbre de celebrar su aniversario de nacimiento (*Mt* 14,6; *Mc* 6,21; Fl. Josefo, *Ant.* XIX, 7, 1) τὰ γενέσια que designa, en el griego clásico, el aniversario de una muerte, ha venido a ser en la koiné, concretamente en los papiros, sinónimo de τὸ γενέθλιον: fiesta con ocasión del nacimiento de un ser vivo. Cf. E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig, 1924.

116. Diodoro de Sicilia, XVI, 20; Cf. XC, 1; Plutarco, *Timol.*, 39; Cornelius Nepote, *Tim.* 5.

117. *2 Mac* 6,7; cf. el comentario decisivo de Schürer, *Zur II Mac* 6,7 (*monatliche Geburtstagsfeier*), en Z.N.T.W. 1901, pp. 48-52.

la humanidad si cada uno reuniese aquí el placer de su entrada en funciones: Yo propongo que todos los ciudadanos comiencen el año a un mismo tiempo, el día del aniversario del muy divino César, τὴν τοῦ θεότατου Καίσαρος γενέθλιον" [118].

Efectivamente, estas Σεβασταὶ ἡμέραι de los calendarios de la época helenística [119] asocian al aniversario del nacimiento el de la toma de poder, el del "advenimiento" del príncipe [120]. Según el decreto de Cánope (239-238) los

---

118. *Inscription de Priéne,* 105, DITTENBERGER, *Or.* II, 458, 1-23 (La traducción es en parte de J. ROIFFIAC, *Recherches sur les caractéres du grec dans le Nouveau Testament d'aprés les Inscriptions de Priéne,* Paris, 1911, pp. 67 ss.; cf. el comentario de V. CHAPOT, *La province romaine proconsulaire d'Asie,* Paris, 1904, pp. 390 ss.). Otra celebración del día del nacimiento de Augusto, *Inscription de Pergame,* 374. La inscripción de Halicarnaso (hacia el año 2 antes de nuestra era) es más conocida: "Puesto que la naturaleza eterna e inmortal del universo ha colmado con sus beneficios inmensos hacia los hombres, concediéndonos —bien supremo para la felicidad de nuestra vida— a César Augusto, padre de su propia patria la diosa Roma, Zeus paternal y salvador, del conjunto del género humano, de quien la Providencia no ha solamente colmado, sino sobrepasado las oraciones de todos los hombres. En efecto, la tierra y el mar están en paz, las ciudades florecen en la legalidad, la concordia y la prosperidad, ningún país existe que no haya alcanzado el colmo de su forma y qne no abunde en riqueza, la humanidad está llena de felices esperanzas para el futuro, y de contento para el presente..." (*Inscript. Brit. Museum,* 894). Después de la muerte de Trajano, Apolo anuncia un nuevo soberano y prescribe sacrificios en su honor (*P. Giessen,* 20, publicado por KORNEMANN, Ἄναξ καινὸς Ἁδριανός, en *Klio,* 1907, pp. 278-288); respecto de Caracalla, cf. B.G.U., II, 362; X, 18.

119. Cf. U. WILCKEN, *Griechiche Ostraka aus Aegypte und Nubien,* Leipzig, 1899, I, pp. 812 ss.

120. De ahí las "epifanías" en plural; cf. FILÓN, *C. Flac.,* 81, ἄρχις ἄν αἱ ἐπιφανεῖς γενέθλιον καὶ πανηγύρεις αὗται τῶν ἐπιφανῶν Σεβαστῶν διεξέλθωσιν. En la carta a los alejandrinos, Claudio rechaza la erección de un templo y la institución de un clero en su honor, pero admite que la ciudad celebre el día de su acceso al imperio y le erija estatuas (*P. Lond,* 1912, 29-30). Tiberio ha protestado siempre contra un tal culto rendido a su persona: "Ser consagrado en todas las provincias como un dios, sería cosa ambiciosa e e incluso arrogante" (TÁCITO, *An.* IV, 37); "Aunque sea justo para todo el género humano en general, y para vuestra ciudad en particular, conservar intactos los honores divinos debidos a la grandeza de los beneficios hechos al mundo entero por mi padre, para mí personalmente, me basta recibir honores más modestos y más humanos" (Carta a la ciudad de Gythion, cf. M. ROSTOVTZEFF, *L'Empereur Tibére et le Culte impérial,* en *Revue Historique,* 1930, pp. 1-26). Sin embargo sul culto se extendió largamente en las provincias .Léase R. O. FINK, A. . HOEY, W. F. SNYDER, *The Feriale Duranum,* en *Yale Clas-*

sacerdotes deben celebrar las "fiestas de los Dioses bienhechores", específicamente, el día del nacimiento de Ptolomeo III, el 5 del mes de Dios, el día de su ascensión a la realeza, el 25 del mismo mes[121] πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχὴ γέγομεν πᾶσιν ανθρῶποις (línea 26). En cuanto a Ptolomeo V su aniversario de nacimiento se festeja o se "epifaniza" el 30 del mes de Mésori, y el de su advenimiento el día 17 de Paofi[122], un cierto Menas es objeto de un decreto honorífico, en el siglo II, en razón de sus liberalidades, concretamente por su fundación de una fiesta mensual de los aniversarios del rey Atalo[123]. En el siglo I, Antíoco I de Conmagena, instituye una nueva fiesta por su doble aniversario, según el calendario macedoniano: el 16 de Audnaios para su nacimiento, y el 10 de Lôos para su toma de poder[124]. En el 37 de nuestra era, un decreto de Assós hace conmemorar el advenimiento de Calígula[125].

---

sical Studies, VII, 1940, pp. 1-222; W. F. SNYDER, *Public Anniversaries in the Roman Empire, ibid.*, pp. 125-130.

121. U. WILCKEN, *op. l.*, p. 783; DITTENBERGER, *Or.* I, 56, 6: ἐν ᾗ παρέλαβεν τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρός. J. TONDRIAU ha demostrado que el culto dinástico en el reino ptolemaico es debido a la intervención de Ptolomeo IV (*Quelques problémes religieux ptolémaïques*, en *Aegyptus*, 1955, pp. 125-130.

122. *Inscriptions de Rosette;* DITTENBERGER, *Or.* I, 56, 90, 46-48, ὅτι ἐστὶν τοῦ βασιλέως τοῦ ἐπιφανῆ ποιήσαντος τήν τε ἄνω χώραν καὶ τὴν κάτω. Cf. la carta de un funcionario egipcio a sus subordinados a propósito del nombramiento de G. Julius Verus Maximus como César: "Como es sabido, la buena nueva (τοῦ εὐανγελίου) de que G. J. Verus Maximus Augusto, hijo de nuestro emperador querido de los dioses, G. Verus Maximus, el piadoso y feliz Augusto, ha sido nombrado César, es preciso, querido mío, hacer una procesión de diosas" (Cit. por A. DEISSMANN, *Lich von Osten*[4], Tübingen, 1923, pp. 313-314.

123. Inscripción encontrada en Sestos en el Helesponto; DITTENBERGER, *Or.* I, 339, 35, ἔν τε τοῖς γενεθλίοις τοῦ βασιλέως καθ' ἕκαστον μῆνα θυσίαζων,

124. *Ibid.* I, 383. Estas solemnizaciones suponen el origen divino del rey, así lo prueba locuciones como δαιμόνων ἐπιφανῶν θεῖος τύπος; *L.* 50; ἀφιέρωσα μεγάλων δαιμόνων ἐπιφανείαις, *1* 85, etc.

125. Idem, *Syl.* II, 797, 6-9 οὐδὲν δὲ μετρον χαρᾶς εὕρηκεν ὁ κοσμος, πᾶσα δὲ πόλις καὶ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὄφιν ἔσπευκεν, ὡς ἂν τοῦ ἡδίστου ἀνθρώποις αἰῶνος νῦν ἐνεστῶτος. El advenimiento de Nerón es celebrado en el 54 como ἔνφανὴς θεὸς... ἀγαθὸς δαίμιων δὲ τῆς οὐκουμένης, ἀρχὴ ὢν μέλιστε πάντων ἀγαθῶν (*P. Oxy.* VII, 1921; cf. el comentario del editor A. S. HUNT, pp. 148-150, y el de F. R. BILABEL, *Aegyptische tronbestheigungsurkunden*, en *Cim-*

Así como se celebra la llegada de una divinidad, su regreso de un país extranjero y la implantación de su culto en una comarca —su *Epidemia*— igualmente se celebra la visita de un soberano en una ciudad, es festejada como una ἐπιφάνεια; la del θεὸς ἐπιφανής. Atalo III († 133), por ejemplo, habiendo honrado a Pérgamo por su llegada, deberá celebrarse el aniversario el octavo día de cada mes[126]. Numerosísimas piezas de monedas o medallas son grabadas en honor de la visita —ἐπιφάνεια— de un emperador, así por ejemplo, las que conmemoran el paso de Nerón por Corinto[127].

Finalmente, la visita de los emperadores —como la aparición de los dioses— acompañada de gracias y de dones para sus súbditos, se califica de epifanía sus πράξεις, se celebra el αρετή que se ha "manifestado" en la liberalidad de sus gestos[128] y la gratitud de los obligados se dirige al bienhechor, ὡς θεῷ![129] En la inscripción de Prieno 105,

bria. Festchrift der phil-hist. Verbindung Cimbria Heidelberg, Dortmund, 1926, pp. 63-70.

126. DITTENBERGER, *Or.* I, 332, V, 30, εἶναι δὲ καὶ τὴν ἡμέραν ἱεραν, ἐν ᾗ ἄπ παραγένηται εἰς τὴμ πόλιν. Atenas, al recibir a Demetrius Poliorcete (en 307 ,ó 290?), le saluda como al dios Sol, hijo de Poseidón y de Afrodita: "Los demás dioses están demasiado lejos, no oyen, o no existen, o bien no prestan atención a nosotros. A ti, te vemos presente, tú no eres ni de madera, ni de piedra, sino verdadero, nosotros te imploramos. Danos principalmente la paz, amado nuestro! El Señor sea contigo!" (*Péan d'Hermoclés*, 15-22; citado por ATENEA, VI, p. 253 *e;* PLUTARCO, *Demetrius*, X-XIII, 4; cf. I. U. POWELL, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 174). Cf. J. DUPONT, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, Louvain-Paris, I, pp. 49 ss.

127. Cf. A. DEISSMANN, *Op. c.*, pp .318. Después de Actium Roma festeja el 19 de cada mes, por los *Augustalia*, la vuelta de Antonio. Una inscripción de Tegea está fechada "en el año 69 de la primera parusía del dios Adriano en Grecia: ἔτους ξθ΄ ἀπὸ τῆς θεοῦ 'Αδριανοῦ τὸ πρῶτον ἰς τὴν 'Ελλάδα παρουσίας" (A. DEISSMANN, *ibid.*).

128. Resultaba corriente conceder la remisión de una pena como don de gozoso acontecimiento. Como ejemplo de estas προστάγματα τῶν φιλανθρώπων, cf. el papiro Kroll del 17 de agosto de 163, comentado por L. KOENEN, *Eine ptolemäische Königsurkunde*, Wiesbaden, 197.

129. APIO, *Guerr. civ.* II, 106; DITTENBERGER, *Syl.* II, 807. La *parusía* de Cleopatra III y Ptolomeo Soter II de Syene se traduce por la concesión de *philantropa;* una estela conmemorará el recuerdo de estos beneficios reales (*Or.* I, 168, 11, 47). El 30 de marzo, en el 12 a.C. ,un templo es levantado en la isla de Filae, por el prefecto de Egipto, Ptolomeo, hijo de Panas, en honor de Augusto-Júpiter Liberador (G. KAIBEL, *Epigrammata graeca*, Berlin, 1878, n. 978, 2; cf.

citada ya, los griegos de Asia se expresan así: "La providencia, que dirige el curso de nuestra vida, ha demostrado atenciones y bondad y ha provisto al más perfecto bien para la vida dándonos al Emperador a quien ella ha llenado de virtud, para hacer de él un bienhechor de la humanidad; así ella nos ha enviado, a nosotros y a los nuestros, un salvador (σωτῆρα πέμψασα) que ha puesto fin a la guerra y que restablecerá por todas las partes el orden: César Augusto, apareciendo (φανείς), ha realizado las esperanzas de los antepasados; no solamente ha sobrepasado a los precedentes bienhechores de la humanidad, sino que incluso no deja esperanza alguna a quienes han de venir en el futuro de superarle. El día del nacimiento del dios ha sido para el mundo el comienzo de buenas nuevas que él traía, ἦρξεν δὲ τῷ Κόσμῳ τῶν δι' αὐτῶν εὐανγελιων ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ" [130].

C. WESSELY, *Griechische texte*, Vienne, 1895, I, 224, 2; PREISIGKE, *Sammelbuch*, 7257): "El emperador que reina sobre los mares y los continentes, el padre de los dioses entre los hombres, que, al ejemplo de su padre celeste, lleva este nombre: el Liberador —la estrella prodigiosa del mundo griego, que resplandece con el brillo del grande, del celeste Salvador". Ζεύς 'Ελευθέριος es un epíteto popular, a menudo idéntico al de Σωτήρ (Cf. U. WILCKEN, *Ostraka*, II, nos. 1378, 1381; M. BULARD, *La Religion domestique dans la colonie italienne de Délos*, Paris, 1926, p. 263. El 28 de noviembre del 67 —en la época de las *Pastorales*— Nerón es aclamado por los Acrefianos como *Zeus Eleutherios* (DITTENBERGER, *Syl.* III, 814, 42, 50, 53; cf. la edición y el comentario de M. HOLLEAUX, *Etudes d'epigraphie et d'Histoire grecques*, Paris, 1938, I, pp. 165-185; L. BIELER, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Vienne, 1935), *Soter, Kyrios* del Universo entero, y *Evergete* de la Grecia. Al año siguiente, su retorno de Grecia es celebrado en honor del nuevo Heracles y del nuevo Apolo (DION CASIUS, LXII, 29; cf. L. HALKIN, *La Supplication d'Action de grâces chez les Romains*, Paris, 1953).

130. DITTENBERGER, *Or.* II, 458, 30-40. J. ROUFFIAC observa: "No habrían sido necesarios, sin duda, muchos retoques a este texto para que muchos años más tarde un cristiano pudiese aplicarlo a Cristo... La idea de que una buena nueva ha comenzado para el mundo con el nacimiento de Augusto, es uno de los más interesantes puntos de contacto entre nuestra inscripción y el N.T." (*Ap. l.*, pp. 73-74). Macrón adula a Calígula en estos términos: "Es preciso que no te parezcas en nada a ninguno de los otros hombres... Puesto por la naturaleza en el punto más alto de la popa y teniendo en tu mano el timón, conduces la nave del género humano de manera salvadora (σωτηρίως), poniendo tu alegría y tus delicias en hacer el bien (εὐεργετεῖν) a tus súbditos (FILÓN, *Ambas* VII, 43-50). La universalidad del imperio y de la salvación correspondiente son de estilo;

Cuando San Pablo invita a Timoteo y a Tito a meditar sobre la epifanía de la gracia, de la benignidad o de la filantropía de Dios, es claro que el paralelismo de su vocabulario con el de la lengua pagana corriente no es fortuito. Seguramente no modifica de ninguna manera su teología de la encarnación del Hijo de Dios; pero puede decirse que la enriquece, por lo menos la explicita, refiriéndola a las apoteosis de los soberanos helenísticos. A fin de trasmitir su evangelio de salvación con más claridad y seducción, expresa este "misterio" en una lengua familiar a sus destinatarios efesios y cretenses. Ayer aún, aquéllos habían concebido y venerado al emperador como dios y salvador del género humano. Consideraban su nacimiento o su ascensión al poder como una buena nueva, otorgando al mundo la salud, la paz y la prosperidad. Sin duda se trataba de un estilo oficial, diplomático y litúrgico, de fórmulas hiperbólicas que casi nadie "realizaba" en sentido propio. Pero precisamente, estos vocablos se aplican rigurosamente al dios y salvador de los cristianos: Nuestro Señor Jesucristo! Por eso San Pablo utiliza muy conscientemente esta lengua estilizada de la religión dinástica o imperial para imponer la auténtica revelación del verdadero Dios. Definir las relaciones de Dios con los hombres, a partir de una epifanía del *agapé*, es calcarlas sobre el tipo de las relaciones existentes entre el soberano helenístico y sus súbditos[131]. A la civilización democrática y limitada de la *polis*, la época helenística sustituye en efecto una civilización monárquica, la del *Basileus* que se extenderá hasta los límites del mundo habitado. El rey es un hombre superior a los otros. Posee el

debe subrayarse cada vez más; como esta inscripción en honor de Decio: τὸν γῆς καὶ θαλάσσης καὶ πάντὸς ἔθνους ἀνθρώπων δεσπότην τὸν θεοφιλέστατον (Edit. por A. Souter en *Anatolians Studies... to W. M. Ramsay*, Manchester, 1923, p. 400), o la de Ma'an en honor de Justiniano "nuestro muy piadoso y vencedor emperador, que salva a todas las ciudades con generosa largueza, ὁ τάς πόλεις σῴζων ἁπάσας ἀφθόνῳ χορηγείᾳ (L. Jalabert, R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1955, IV, 1809, 2).

131. Sobre el amor como aspecto fundamental del reino de Cristo, cf. J. Bosc, *L'Office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Généve, 1957, p. 93.

genio, el poderío, la fortuna, la felicidad, sus dones eminentes se resumen en la *areté*, que comporta a la vez valor, justicia, prudencia legislativa, sentido de la administración, fuerza de espíritu, bondad, filantropía, piedad. Comúnmente una tal virtud es atribuida a un *daimón* o a la *tyché* favorable [132]. Pero muy rápidamente se elabora una *mística* del *Basileus* atribuyendo estos dones a la divinidad en persona que le inspira, le sostiene, le protege; se llega así a asimilar el rey al dios mismo, él es *theós* [133]; el *Basileus* es una divinidad que se manifiesta (*epifanes*). Ahora bien, los monarcas practican el mecenazgo, distribuyen honores, multiplican los beneficios [134]; de tal forma que una virtud esencial en el príncipe es la *eunoia*: la disposición favorable hacia sus súbditos, la benevolencia ac-

132. Διὰ τὴν τύχην τοῦ θεοῦ καὶ κυρίου βασιλέως (B.G.U. VIII, 1764, 8); cf. ECPHANTO, en STOBEO, IV, 7, 64; p. 271 ss.; DION CASSIUS, XLIV, 6, 1; PLUTARCO, *Timol.* 36; DITTENBERGER, *Or.* I, 194, 20, 26; 229, 28; *Syl.* III, 1044, 34-35; P.S.I. IV, 361, 6; P. MICH, *Zénon*, 107, 21. Sobre la "feliz suerte" de los grandes conquistadores, cf. W. H. FRIEDRICH, *Caesar und sein Glück*, en *Thesaurismata. Festschrift für I. Kapp.*, Berlín, 1954, p. 1-24.

133. Quizá por escrúpulo teológico, se hacía frecuentemente proceder el título del rey divinizado del epíteto: "nuevo"; Augusto es νέος θεός como Antonio o Mitrídates Eupator es νέος Διόνυσος; lo que puede significar que el príncipe simboliza las cualidades divinas y las encarna (Cf. César calificado de semidiós, ἡμίθεος en una inscripción del 48, antes de ser llamado dios invisible, en el 45); pero también significa que es él un avatar de la divinidad y la personifica (Cf. A. NOCK, *Notes on Ruler-Cult*, en *Journal of Hellenic Studies*, 1928, pp. 24 ss. En este caso, él ha verdaderamente venido de lo alto y emigrado sobre la tierra, como se expresa Ecfanto (en STOBEO, VI, 22; t. IV, pp. 244), καταιβάτης "descendido del cielo" como los atenienses pensaban de Demetrio Poliorcete (PLUTARCO, *Demetr.* X, 4; Cf. JESSEN, Art. *Epibaterios*, en PAULY-WISOWA, R.E., VI, 28) o *de coelo prolapsum*, como decían las ciudades de Oriente respecto de Pompeyo (CICERÓN, *De imp. Cn. Pompei*, 41; cf. *Ad Quinctum*, I, 1, 7), sin embargo el tema literario no implica la creencia objetiva. El mejor juicio al respecto es el de Plutarco: "Se construyen así muchos otros cuentos, que tienden a asimilar contra toda verosimilitud seres de naturaleza mortal a seres divinos. Es verdad que rehusar a la virtud toda participación en la naturaleza divina sería una prueba de impiedad y de bajeza moral; pero sería estúpido confundir la tierra con el cielo" (*Romulus*, XXVIII, 7). Cf. en el siglo XIII, el retórico Meandro: "Diremos que los reyes son enviados por Dios, que son emanaciones del Príncipe superior, que tienen su origen en el cielo" (*Epid.* I, p. 217; edit. Ch. Wualz).

134. DIOTÓGENES en STOBEO, IV, 62, t. IV, pp. 268-270: δεῖ δὲ τὸν ἀγαθόν βασιλέα βοηθατικόν τε ἦμεν τῶν δεομένων καὶ εὐχάριστον.

tiva. El monarca es *chrestos* (bueno), *evergete* (bienhechor), *boethos* (auxiliador), *eucharistos* (bondadoso), *koinonikos* (liberal), *sòter* (salvador). A esta liberalidad del soberano corresponde la admiración, la gratitud y la unión de sus súbditos; de suerte que las relaciones entre el rey y su pueblo son definidas por estos intercambios de beneficios y de reconocimientos[135]... Resulta sencillo —y San Pablo no resiste la tentación de hacerlo[136]— trasponer al cristianismo una tal mística, tanto más que aquélla se concretaba en una religión propiamente dicha: el culto imperial! Los convertidos del Apóstol afirman: "Tenemos otro Rey, Jesús —Βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν" (Hech 17,7)—.

Según los diversos usos del término evocados más arriba, sería legítimo elaborar una teología de la *epifanía* cristiana. Digamos en una palabra que ésta es esencialmente una *teofanía soteriológica*, es decir: una "virtud", una fuerza y una bondad divina que aparece sobre la tierra, mejor aún, la *Epifanía* es la manifestación de una presencia de Dios bajo la forma de un Señor y Salvador. Esta aparición en el escenario del mundo comienza con el nacimiento del Hijo de Dios, y desde el principio se presenta como el universal[137], de quien se consideran todos fieles

---

135. Cf. A. AYMARD, J. AUBOYER, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, 1953, pp. 400, 429, 472; W. SCHUBART, en *Archiv für Papyrusforschung*, 1937, pp. 1-26; M. P. CHARLESWORTH, *Some Observations on Ruler-Cult, especially in Rome*, en *The Harward Theological Review*, 1935, pp. 5-44.

136. Tal trasposición era sugerida por *Prov* 8,15, δι' ἐμοῦ βασιλεῖς βασιλεύουσιν, y sobre todo por su visión del Señor glorioso en Damasco (*Hech* 9, 7-17, 27; *1 Cor* 9,1; 15,8); y viene a ser cada vez más fuerte a partir de las epístolas de la cautividad (cf. K. BORNHAUSER, *Jesus Imperator Mundi*, Gütersloh, 1938; O. ECK, *Urgemeinde und Imperium*, Gütersloh, 1940, R. LEIVESTAD, *Christ the Conquerol. Ideas of Conflict and Victory in the New Testament*, Londres, 1954; E. STAUFFER, *Le Christ et les Césars*, Colmar-Paris, 1956.

137. Quien dice epifanía, dice señorío; un tal término llama al otro. Plutarco nota que Demetrius Poliorcete, tenía de alguna manera la apariencia de un héroe y una majestad real: ὑροϊκή τις ἐπιφανεια, βασιλική σεμνότης (*Demetr.* II, 3). Mientras que δεσπότης significa el posesor de una cosa o de una persona (un esclavo), κύριος designa primitivamente "aquel que puede disponer de alguno o de alguna cosa". Acentúa; no propiamente el aspecto jurídico, sino la

suyos; su encarnación es también el principio de su Reino; la Iglesia, el lugar de su *epidemia*. Ahora bien, esta epifanía es caracterizada como el cumplimiento de las promesas de salvación hechas por Dios y la realización de esperanzas seculares y aún milenarias! Esa es su especificidad: ἐπεφάνη... σωτήριος (Tit 2,11). Decir que Cristo "aparece" como Salvador, es significar en la lengua del siglo I que libera de los azotes, específicamente del pecado y de la muerte [138], pero sobre todo, que es benefactor y liberal, otorgando innumerables y maravillosos beneficios [139]; en-

---

autoridad y la soberanía; cf. FOERSTER, Art. Κύριος en G. KITTEL, *Th. Wörtz.* III, 1043-1045; L. CERFEAUX, J. TONDRIAU, *Op. l.*, p. 258.

138. El σωτήρ es principalmente el que libera, salva de un desastre, protege contra las pruebas temporales, cura las enfermedades, etc. σῴζων = ῥυόμενος, cf. *2 Tim* 4,18; *P. Zen. Caire,* III, 59482, 17; *P.S.I.;* IV, 40, 13. Igualmente, en los requerimientos al rey, éste es incesantemente invocado como un refugio y bienhechor de todos: Σέ, βασιλεῦ... τὸν πάντων κοινὸν σωτῆρα (*P. Ent.*, II, 12; IX, 11; XI, 6; XXXVII, 11; LXXV, 15; cf. *P.S.I.*, IV, 383). Cf. las aclamaciones de Vespasiano por el pueblo de Roma, en Fl. JOSEFO, *Guerras,* VII, 71.

139. Σωτηρία, en el s. I, tiene frecuentemente el sentido de "prosperidad" en el sentido más general debido al favor de los dioses. Según la *Carta de Aristeo,* el rey debe ψυχὴν ἀνθρώπων σῴζειν (291; cf. 281: περὶ πολλοῦ ποιουμένους τὸ σῴζειν τοὺς ἄνδρας), y Dios lo inspira πός τό σῴζεσθαι τοὺς βίους τῶν ἀνθρώπων (240; cf. *supra*, p. 31, n. 3). Σωτήρ es asociada tan constantemente a εὐεργέτης que puede considerarse estos dos términos, sino como sinónimos, al menos como redundantes (*Suppl. Epigr. graec.*, XIV, 647, 6; 650, 6; 651, 2; 703, 4; 762, 4 etc.). Ya en DEMÓSTENES: "Los tebanos veían en Filipo un amigo, un bienhechor, un salvador, φίλον, εὐεργέτην, σωτῆρα" (*Corona,* 43); FILÓN, *De spec.* leg., I, 209; *De sobr.*, 55; PLUTARCO, *Demetr.*, IX, 1; César es aclamado como "salvador y bienhechor" en Delos (*Inscript.*, I, 1587); Mitilenes (*I.G.*, XII, 2, 151); Mégaro (*I.G.*, VII, 62); Carthaia (*I.G.*, XII, 5, 556), Pérgamo y Focea que exaltan como "causa de muy grandes bienes, τῶν μεγίστων ἀγαθῶν γενόμενον αἴτιον" (publicado por L. ROBERT, *Hellenica,* Paris, 1955, X, pp. 257-260). Una inscripción de la Arsinoita en honor de Nerón, τῷσωτῆρ καὶ εὐεργέτῃ τῆς οἰκουμένης (DITTENBERGER, *Or.* II, 668, 5; Cf. I, 239, 5; 301, 3; *Syl.* II, 752-754), en honor de Sarapis (en E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen 1926, pp. 238-239). Un decreto de Milasa en honor de Zeus o Sogos, σωτῆρος καὶ εὐεργέτου τῆς πόλεως (LEBAS WADDINGTON, III, 400, 3). Pero es suficiente que un oscuro ciudadano se muestre generoso proporcionando aceite al gimnasio, para que se le llame σωτὴρ καὶ εὐεργέτης μέγιστος (L. y J. ROBERT, *La Carie,* Paris, 1954, II, p. 109; cf. pp. 107; 158; 211, n. 1). Cf. un sacerdote de Tebas: προσαγορεύεσθαι μὲν αὐτὸν σωτῆρα τῆς πόλεως... αἱ παρ' αὐτοῦ εὐεργεσίαι (DITTENBERGER, *Or.* I, 194, 26, 35); el pritano en Oxyrinco, *P. Oxy.* I, 41, 23, 24).

tre todos: la paz [140]. Si Cristo es σωτήρ, sin duda posee todo el poderío y gobierno del mundo [141], y esta es inmeditamente la certidumbre que quiere y procurará el bien de sus súbditos. En primer lugar, hace pasar de la muerte a la vida, aporta una "palingenesia", una renovación del alma. Su don propio es el de la vida [142] —la sola vida que merece este nombre: τῆς ὄντως ζωῆς (1 Tim 6,19)— la vida eterna, precisamente porque es divina (Tit 3,7).

En este contexto "imperial", la originalidad de la relación revelada consiste en concebir la epifanía de Dios, Señor y Salvador, como la manifestación e incluso como la presencia de un amor; Cristo —σωτήρ que viene del cielo (Filip 3,20)— tiene esto de propio: su venida a este mundo y su reino sobre los hombres son una iluminación [143], es decir una revelación y una realización del *agapé*

140. Cf. P. LOND, 1912, 35; E. SKARD, *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Concordia*, Oslo, 1932. εἰρηνοποιός es un título imperial, DION CASSIUS, 64, 49, 2; LXXII, 15, 5; PLUTARCO, *De Alexandri fortuna*, c. VI, y IX; cf. H. WINDISCH, *Friedensbrunger-Gottessöhne*, en Z.N.T.W., 1925, pp. 251-260.

141. Según los estoicos, de principios de nuestra era, σωτήρ designa aquel "que mantiene el universo y lo gobierna" Cf. FILÓN, *De Decal.* 53, 60; *De conf. ling.*, 98). Cristo Salvador no puede ser sino rey y providente. K. HEIM, *Jesus der Herr. Die Herrschervollmacht Jesu und die Gottesoffenbarung in Christus*, Hambougr, 1955.

142. Se ha escrito mucho sobre σωτήρ como atributo del dios de las religiones de los misterios, concediéndole una σωτηρία espiritual y escatológica. G. ANRICH, *Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894; G. WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studie zur Frage der Beeinflussung der Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlín, 1896; R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* 3, Leipzig-Berlin, 1927, p. 39). Cf. la perfecta puesta a punto de A.-J. FESTUGIÈRE, *L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, pp. 116-142; *Le Monde grécoromain au temps de notre Seigneur*, Paris, 1935, pp. 167-185, y *passim*.

143. Cf. *Jn* 18,37: βασιλεύς εἰμι... ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ. L. DELATTE (*Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège, 1942, pp. 195-207) ha valorado perfectamente la continuidad del tema de origen probablemente iraniano (Cf. FR. CUMONT, *L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia*, en *Rivista di Filologia et Istruzione classica*, 1933, pp. 145-154), de la "realeza luminosa" en el pensamiento antiguo: el rey debe tener una naturaleza infinitamente pura y brillante, su alma está iluminada, su rostro tiene brillo, sus virtudes y su gobierno resplandecen (Cf. PLUTARCO, *Alex. virt. s. fort.*, I, 8: εἰς ἂν νόμος ἅπαντας ἀνθρώπους ἐνέβλεπε, καὶ πρός ἕν δίκαιον ὡς πρός κοινὸν διωκοῦντο φῶς), los mezquinos no pueden sostener esta iluminación

de Dios. Si interviene, en efecto, por misericordia, por filantropía, por benignidad o por gracia, es justamente para arrancar a las crituras culpables del naufragio del error y del pecado, y para colmarlas de bienes [144]. Pero precisamente, esta inconcebible largueza es reveladora, descubre una caridad insigne, es una luz. Los discípulos de San Pablo y de San Juan comprendían, pues, que toda la vida de Cristo, su encarnación, su ministerio público y sobre todo su muerte eran una revelación —en el estricto sentido del término— de la misericordia y del amor de Dios [145].

---

divina; es porque la realeza es una hipóstasis del dios supremo... En función de esta concepción, la representación de Nerón, en el 67, como νέος Ἥλιος ἐπιλάμψας τοῖς Ἕλλησιν (DITTENBERGER, *Syl.* II, 814, 34-35) adquiere todo su sentido. (Cf. H. P. LÖRANGE, *Sol Invictus Imperator .Ein Beitrag zur Apotheose*, en *Symbolae Osloenses*, 1935, pp. 86-115. Desde entonces la δόξα del salvador epífano (Cf. *supra*, pp. 24-27) debe entenderse en el sentido de "brillo, esplendor real, pompa", como en *1 Mac* 10,58; *Mt* 4,8; 6,29; *Col* 1,11; Fl. JOSEFO (*Ant.* VIII, 166, de la reina de Saba, *Guerr.*, VI, 267); FILÓN, *K. Ex.* II, 45, ἐπεὶ καὶ βασιλέως λέγεται δόξα ἡ σερατιωτικὴ δύναμις. Esta concepción es ilustrada por las monedas que representan la cabeza irradiada del soberano divinizado, sea éste César: "distincta radiis corona" (FLORUS, *Epit.* II, 13, 91); o Augusto: Evergete, etc. Cf. H. S. J. ŒART, *The Crown of Thorns in John*, XIX, 2-5, en *The Journal of Theological Studies*, 1952, pp. 66-75; R. SCHILLING, *La religion romaine de Venus*, Paris, 1954, pp. 319 ss.

144. En un *exvoto* y una dedicatoria de la época imperial, Artemis es designada en Kerineia por perífrasis, como la Benovolente-La Revelada, Εὐμένες, 'Επιφανής (publicado por Ch. PICARD, ΘΕΟΙ ΕΠΙΦΑΝΕΙΣ. *Note sur les aparition des dieux*, en ΞΕΝΙΑ. *Hommage international á l'Université nationale de Gréce*, Atenas, 1912, pp. 67-84), una dedicatoria de Eritrea es consagrada a la aparición de un demonio filántropo, δαίμονι φιλαντθρώπῳ νέῳ 'Ασκληπιῷ ἐπιφανεῖ μεγίστῳ· (editado en *Weinner, J. Ahreshefte*, XIII, 1910; *Beiblat*, p. 42).

145. Para Filón —que no emplea ἐπιφάνεια más que en el sentido profano de famoso (*De Josepho*, 136, τῶν διαδόχων ἐπιφάνεα; *Leg. C.*, 328)— el verbo ἐπιφαίνεσθαι implica comunicación y revelación divinas. Dios, por ejemplo, aparece a los profetas para darles la inspiración (*De spec. leg.*, I, 635), o a las almas incorpóreas que le sirven para conversar con ellas, como el amado con las amadas, ἐπιφαίνεσθαι διαλεγόμενον ὡς φίλου φίλαις (*De somn.*, I, 232); este *entretien* es para los beneficiarios fuente de orgullo, τὸ ἀξιοῦ θεὸν ἐπιφαίνεσθαι καὶ ἐνομιλεῖν αὐτῇ (*ibid.*, 228). Ahora bien, no se trata de una aparición visible de Dios mismo, que el sabio sería incapaz de captar (*De Abr.* 80), sino de la manifestación de una de sus Potencias, la real —pues el título de Señor (*Gen* 17,1) implica soberanía y realeza (*De mut. nom.* 15)— o la bienhechora y la punitiva

En el designio divino, esta venida del Salvador estaba ordenada a instruirles, era una enseñanza, la proclamación del *agapé* de Dios. El Hijo único de Dios se hace hombre, reina por la cruz y muere por sus hermanos, y he aquí que el cielo viene a ser accesible, su bienaventuranza está ya asegurada para toda la eternidad; pero *en primer lugar* heles aquí convencidos de que ellos son para Dios objeto de su amor [146]. Su mirada de fe contemplará, por consiguiente, la persona de su Señor y Salvador como Dios mismo la ve: una viva, una plena expresión del *agapé* divino, su manifestación en carne y en huesos, adaptada a su manera de comprender: ὁ υἱός τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col 1,13). A través de Cristo σωτήρ, Dios vuelve a decir a cada creyente que le ama hasta lo infinito [147].

Esto constituye la última palabra de la revelación neotestamentaria del *agapé* y la cumbre de la religión de Jesucristo, pues la fe y el culto de la Iglesia no serán otra cosa que una respuesta de gratitud a esta divina epifanía: "Uno de los objetos de nuestra oración, noche y día es el de que podamos nosotros ser dignos de vuestra Parusía llena de gracia" [148].

* * *

(*De Abr.*, 145, 167); por ejemplo, del logos: ὁ θεῖος λόγος ἐπιφαινόμενος (*De somn.*, I, 71).

146. *1 Jn* 3,16: Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγαπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν. El. PAX (ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, Münster, 1955) ha insistido sobre los caracteres de anuncio y revelación que implican las epifanías del Antiguo y del Nuevo Testamento, y concretamente *Tit* 2,11-12, donde la manifestación divina es fuente de una *paideia* religiosa; asociación impensable para un griego contemporáneo para quien la *paideia* parte del hombre y acaba en el hombre; mientras que en la religión nueva la "educación" se inaugura en una epifanía salvadora para conducir a la segunda manifestación del Salvador.

147. La ἐπιφάνεια τῆς ἀγάπης podría traducirse: "La declaración de amor" (así comprendía San León la "epifanía" de Jesús. *Declaratio Deitatis, Serm.* XXXVIII; PL 54, 261); pero declaración hecha no en palabras, sino por un hecho y un don.

148. Καὶ εὐχῆς ἔργον ἡμῖν ἐστιν νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐξιωθῆναι τῆς κεχαρισμένης ὑμῶν παρουσίας (Carta de Afrodita, de la época de Justiniano, citado por A. DEISSMANN, *o. c.*), cf. la redacción del *Decreto de Cos*, después de la victoria de Delfos sobre los gálatas, gracias a la intervención personal de Apolo: ὅπως οὖν ὁ δᾶμος φανερὸς ἦ συναδόμενος ἐπὶ τὰ γεγενημενᾳ νίκα τοῖς Ἕλλασι καὶ

En este contexto teológico y psicológico de luz y de victoria, de salvación y de paz es preciso leer los restantes textos de las Pastorales relativos a la caridad.

II. *Gracia y caridad infusas*: I Tim 1,14: "ὑπερεπλεόνασεν δὲ ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. — Y sobreabundó la gracia de Nuestro Señor con la fe y la caridad en Cristo Jesús".

III. *La salvación por la caridad*: I Tim 2,15: "σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγαπῃ καὶ ἁγιασμῷ, μετὰ σωφροσύνης. — (la mujer) se salvará por la crianza de los hijos si permaneciere en la fe, en la caridad y en la castidad, acompañada de la modestia"[149].

IV. *La ejemplar caridad del pastor*: I Tim 4,12: "Τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῃ, εν[150] πίστει, ἐν ἁγνείᾳ. — Ven a ser un modelo para los fieles en palabra, en conducta, en caridad, en fe, en pureza".

V. *La caridad, virtud del hombre de Dios*: I Tim 6,11: "Σύ δέ ὦ ἄνθρωπε[151] θεοῦ, ταῦτα φεῦγε· δίωκε δέ δικαιοσύ-

---

τῷ θεῷ χαριστήρια ἀποδιδοὺς τᾶς τε ἐπιφανείας τὰς γεγενημένας ἕνεκεν ἐν τοῖς περὶ τό ἱερὸν κινιδύνοις καὶ τὰς των Ἑλλάνων σωτηρίας (DITTENBERGER, *Syl.* I, 398, 15-20). Según Ecfanto, el rey, imitador de Dios, "viene a ser querido (θεοφιλής) a causa de su virtud, de aquel a quien imita, y mucho más aún de aquellos que están colocados a sus órdenes... Precisamente porque Dios ejerce bien su mando, los súbditos obedecen igualmente bien" en STOBEO, VIII, 64, t. IV, pp. 274-275). L. DELATTE comenta: "El amor que los súbditos tienen hacia el rey es cosa digna de ser señalada, —presentada como una consecuencia de aquel que Dios tiene hacia él... El rey aparece así en el centro de dos corrientes de amor que viene la una de lo alto, la otra de abajo. Esto demuestra que la κοιωνία que aparece frecuentemente en nuestro tratado, desborda los cuadros estrechos del estado y engloba al mundo entero" (*Op. l.*, p. 218; cf. p. 231).

149. El plural μείνωσιν no se refiere a los maridos y a las mujeres (W. LOCK, *The Pastoral Epistles*, Edinburgo 1954), sino a las γυναῖκες de los vv. 9-10; o mejor γωνή, colectivo, es normalmente sujeto de un verbo en plural.

150. ἐν πνευματι, add.: P.K.

151. του, add. D., G., K., P.

νην, εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, ὑπομονήν, πραϋπαθίαν[152]. — Pero tú, hombre de Dios huye de estas cosas y sigue la la justicia, la piedad, la fe, la caridad, la paciencia, la mansedumbre".

VI. *La caridad, virtud de los ancianos*: Tit 2,2: "πρεσβύτας νηφαλίους εἶναι, σεμνούς, σώφρονας, ὑγιαίνοντας τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ. — Que los ancianos sean sobrios, graves, discretos, sanos en la fe, en la caridad en la paciencia"[153].

VII. *La caridad infusa de lo Apóstoles*: 2 Tim 1,7: "οὐ γὰρ ἔδοκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας[154], ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγαπης ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ. — Que no nos ha dado Dios espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor y de templanza".

VIII. *La caridad del pastor;* 2 Tim 1,13: "ὑποτύπωσιν ἔχε ζγιαινόντων λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας ἐν πιστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστοῦ 'Ιησοῦ. — Retén la forma de los sanos discursos que de mí oíste, inspirados en la fe y en la caridad de Cristo Jesús".

IX. *La caridad, virtud del Pastor;* 2 Tim 2,22: "τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθιμίας φεῦγε, δίωκε δὲ δικαιοσύνην, πίστιν, ἀγάπην εἰρηνην μετὰ[155] τῶν ἐπικαλουμένων[156] τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς καρδίας. — Huye las pasiones juveniles y sigue la justicia, la fe, la caridad, la paz con todos los que invocan al Señor con puro corazón".

X. *La caridad, virtud tradicional del discípulo paulino;* 2 Tim 3,10: "Σὺ δὲ παρηκολούθησάς[157] μου τῇ διδασ-

152. *l.* πραότητα, D+, K, L, 104.
153. No es preciso tener en cuenta la variante ἐνδεικνωμένους ἀγάπην (*Tit* 2,10) atestiguada solamente por el minúsculo 33, *l.* ἀγαθήν.
154. Algunos mss. leen δουλειας.
155. παντων,*add.* A, C, 33.
156. ἀγαπωντων, A.
157. θηκας, D, K, P.

καλίᾳ, τῇ ἀγάπῃ, τῇ προθεσει, τῇ πίστει, τῇ μακροθιμία, τῇ ἀγάπῃ [158], τῇ υπομονῇ, [11] τοῖς διωχμοῖς, τοις παθέμασιν. — Pero tú, has seguido de cerca mis enseñanzas, mi conducta, mis planes, mi fe, mi longanimidad, mi paciencia, mis persecuciones y aflicciones".

(II) — De entre estos textos, citados según su orden cronológico, el primero debe ser puesto aparte, no solamente porque tiene una significación particular, sino por ser el más conforme a la lengua tradicional del Apóstol [159]. Este acaba de evocar su vida de perseguidor de la Iglesia y —según su principio teológico (Rom 5,20) de que "allí donde abundó (ἐπλεόνασεν) el pecado, sobreabundó (ὑπερεπερίσσευσεν) la gracia— subraya en su conversión a la vez la gratuidad pura e imprevisible (χαρις); cf. *1 Cor* 15, 9-10) de la elección de Dios en favor de un tal pecador, y la magnificencia de esta misericordia. El verbo ὑπερπληονάζω no es solamente un *hapax* bíblico; resulta también desconocido para la lengua griega anterior a los *salmos de Salomón* 5, 19 y a Vettius Valens (85,17); ahora bien, corresponde exactamente a la elección paulina de los superlativos [160] cada vez que se trata de exaltar la generosidad de la caridad divina y la eficacia de su intervenciones [161].

---

158. τη ἀγαπη, *om.* A.

159. B. S. Easton (*The Pastoral Epistles*, New York, 1947, p. 116) intenta reconocer allí un versículo paulino en las Pastorales. A. Lemonnyer (*Epîtres de saint Paul*, Paris, 1905, II, p. 133) observa hace tiempo: "Más que el saludo, que un falsario hubiese podido inventar, pasajes como este autentifican nuestra carta. Se trata de la firma inimitable de san Pablo". De los nueve textos citados arriba, P. N. Harrison (*The Autorship of the Pastoral Epistles*, en *The Expository Times*, LXVII, 3; 1955, pp. 77-81) no conserva más que *2 Tim* 3,10-11 como auténtico... Los únicos versículos cuya formulación paulina nos parece discutible!

160. El simple πλεονάζειν tiene ya valor comparativo (*2 Tes* 1,3; *Rom* 6,1; *2 Cor* 4,15); el compuesto tieen valor de superlativo absoluto. Esta gracia amante es una grandeza inconmensurable, que sobrepasa toda previsión y toda expresión; sobreabunda como un río que, desbordado, llena toda la tierra con sus aguas.

161. Cf. ὑπεραυξάνειν (*2 Tes* 1,3; cf. *1 Tes* 2,12: πλεονάσκι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ); ὑπερεκπερισσῶς ἐν ἀγάπη (*1 Tes* 5,13; cf. *Rom* 5,20) etc.

Si se trata aquí de la χαρὶς τοῦ κύριοῦ ἐμῶν es porque Cristo en persona ha convertido a Saulo en el camino de Damasco. La gracia de Dios ha pasado, pues, a través del Señor a Pablo y le ha como desbordado, de suerte que éste la ha recibido en él y en él permanece la gracia en sus dos efectos principales, μετὰ πιστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν Χριστοῦ Ἰησου.

Resulta claro, de una parte, que la fe y la caridad son dos virtudes infusas que definen propiamente la vida cristiana[162]; por otra parte, que las dos le son conferidas en un grado extraordinario —ὑπερεπλεόνασεν... μετὰ—; esta última proposición, en efecto, señala tanto la compañía como el instrumento[163], como vuelve a aparecer en 1 Tim 4,14. Así la fe y la caridad son no solamente concomitantes a la gracia, sino también su emanación inmediata y derivada. Resulta de ello que, por estas cualidades subjetivas, el pecador ha sido profundamente modificado, constituido cristiano[164] y de tal forma que estas dos virtudes en adelante adquiridas pueden ser consideradas como una manifestación, una "epifanía" de la χάρις. Si San Pablo puede presentarse como tipo de pecador salvado (vv. 15-16), es precisamente porque en adelante "existe en Cristo Jesús" gracias a la fe y a la caridad. La χάρις es invisible, pero la profesión de fe y las obras de la caridad no lo son. También aquí el Apóstol considera su conversión como una revelación de la misericordia de Dios, mejor aún como una demostración de alcance universal, de la paciencia de Dios frente a los pecadores: διὰ τοῦτο ἠλεηθήν, ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ ευδεἰξηται, Χριστός Ἰησοῦς τὴν ἅπασαν μακροθυμίαν, πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰωνιον (v. 16). Ya se sabe que la paciencia es la primera reacción del *agapé* neo-testamentario (1 Cor 13,4). En Dios este atributo es el que proporciona de algu-

162. τῆς ἐν X.I. Cf. 3,13; *2 Tim* 1,13; 3,15, como *Rom* 8,39.

163. Cf. F.-M. Abel, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927, 47, *n R;* 49 *t* ss.

164. Casi todos los comentaristas contrastan πίστις-εν-ἀπιστίᾳ (v. 13); ἀγάπη-βλάσφημον καὶ δυώκτην καὶ ὑβριστήν (v. 13). "Dilectio in Christo opponitur saevitiae quam excercuerat adversus fideles" (Calvino).

na suerte el crédito al pecador a fin de no consumar su pérdida: al darle Dios tiempo para arrepentirse, retiene el soplo de su cólera (ἀνοχῇ) y "prolonga" para él la misericordia en lugar de castigarle en su propio pecado. Más precisamente, la encarnación de Jesús está ordenada a esta manifestación del amor, objeto esencial del credo de la Iglesia: Πιστός ὁ λογος καὶ πάσης ἀποδοχης ἄξειος ὅτι Χριστός Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι· ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ (v. 15). Este versículo paralelo de Tit 2,11; 2 Tim 1,9-19 manifiesta claramente que la epifanía de la gracia ordenada a la salvación de los pecadores no es otra cosa que la epifanía de la caridad divina suscitando la fe y la caridad en el corazón de los hombres de buena voluntad [165], y acabando finalmente con la aclamación del Rey de los siglos, inmortal, Dios único (v. 17). He aquí lo que "significa" la conversión de los pecadores. Ella revela el amor divino bajo la forma más misericordiosa y viene a ser de ella un testimonio accesible para todos.

(VIII) — En el binomio πίστις καὶ ἀγάπη la caridad designa ante todo el amor hacia Dios, exactamente como 2 Tim 1,13, donde Timoteo es exhortado a inspirarse en su cargo de la enseñanza y de los principios que el Apóstol le ha enseñado: ὑποτύπωσιν ἔχε υγιαίνόντων λόγων... Es bastante difícil determinar el sentido exacto del primer sustantivo [166]. Designa normalmente el ensayo, el esbozo en oposición a la obra de arte acabada; en retórica, viene a ser la exposición sumaria, las grandes líneas de un tema [167]; en las dos veces que se utiliza en las Epístolas Pastorales parece casi sinónimo de ὑπόδειγμα "ejemplo, espécimen", pero connotando la idea de imitación y de reproducción [168]. Se trataría, pues, de un "ejemplar" que tiene valor regulador con el τύπος διδαχῆς de Rom 6,17, y sobre todo el "programa" de vida dejado por Cris-

165. ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ, v. 13.

166. Desconocido de la Biblia a excepción de nuestro texto y de *1 Tim* 1,16.

167. Sextus Empiricus, Galieno, Diógenes Laercio (IX, 78).

168. *Jn* 13,15; *Heb* 4,14; *Sant* 5,10; *2 Pe* 2,6, en el sentido de "ensayo, esbozo" (*Heb* 8-5; 9,23).

to sufriente: ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ (1 *Pe* 2,2). En realidad se trata de los λόγοι que parecen tener el sentido técnico de *discursus*: discursos razonados, proposiciones, el conjunto "canónico" de argumentos que cada escuela filosófica pone a la base de su enseñanza [169]. Timoteo deberá atenerse con el más grande cuidado [170] a esta forma y a esta regla de la doctrina apostólica [171], de la que es subrayada la doble cualidad de ortodoxia y de principio de vida: ὑγιαινόντων λόγων [172].

Desde Platón ὑγιές asociado a ἀληθές, se entiende de una salud de espíritu, o mejor de la solidez de un razonamiento [173]. Exactamente igual en el caso de Filón: οὐ δὲ κριτηρίοις χρώμενος οὓς ὑγιέσιν ἀλόγως σφαδάζεις [174], pero también en el sentido moral: el alma que no es purificada de sus pasiones no obedece a los principios de salud de la vida moral: ἀλλ' ἔτι τῶν παθων καὶ νοσημάτων παρευημερούντων τοὺς υγιαίνοντας λόγους [175]. Pero este término y los de la misma raíz han sido sobre todo, empleados en esta acepción derivada por los estoicos, concretamente por Epicteto [176] y Sexto Empírico quien —además de el sentido

169. Cf. *1 Cor* 1,17; A.-J. Festugière, *Saint Paul á Athénes et la I*er *Epïtre aux Corinthiens*, en *La Vie intellectuelle*, 1935, pp. 364, n. 2.

170. ἔχε equivale al imperativo ὑποτύπου.

171. Se ha pensado que estos λόγοι podían ser resumidos por escrito y constituir un *epitomé* y un compendio de los Evangelistas. Cf. B. P. W. Stater Hunt, *Primitive Gospel Sources*, Londres, 1953, pp. 144-146.

172. Esta determinación, tan original como constante en las Pastorales, se refiere siempre a la doctrina o a la fe: ὑγιαίνουσα διδασκαλία (*1 Tim* 1,10; cf. *Tit* 1,9; 2,1; *2 Tim* 4,3); ὑγιαίνοντες λόγοι (*1 Tim* 6,3; cf. *2 Tim* 1,13; λόγος ὑγιής, *Tit* 2,8); ὑγιαίνειν [ἐν] τῇ πίστει (*Tit* 1,13; 2,2).

173. Los dos *discursos* de Lysias y de Fedro (λόγοι) sobre el amor (ἔρως) "no dicen nada de bueno ni de verdadero" (*Fedro*, 242 *e*). Según la *Carta de Aristeo*, 250: el sexo femenino, τῇ φύσει ἀσθενές, razona mal y cae en el paralogismo. ¿Cómo debe comportarse el marido?, no precisamente oponiéndose y provocando querellas, sino δέον δ'ἐστὶ κατὰ τὸ ὑγιὲς χρῆσθαι.

174. *Cher.* 36; cf. *Quod det. Ins. sol*, 10, εἰ ἀπὸ γνώμης ὑγιοῦς ἐπι τὴν ἄσκησιν ἦλθες.

175. *Abrah* 223; cf. 275; Filostrato, *Vit. Apol.*, V, 12: τοῖς γόητα τὸν ἄνδρα ἡγουμένοις οὐχ ὑγιαίνει ὁ λόγος.

176. I, 11,28: ὑγιές ἐστι τὸ ὑπὸ των φιλοσόφων λεγόμενον; II, 15,2: Las decisiones de la vida moral (τὸ κεκριμένον) deben ser sa-

vulgar de "sano, sólido"— da a ὑγιής el de verdadero (respecto de las proposiciones) y correcto (de los argumentos); pero entonces ὑγ. λόγος se opone a ἀληθές[177].

Ahora bien, para San Pablo las especulaciones gnósticas y las tendencias heréticas, semejantes a la propagación de un cáncer o de la gangrena[178], son alteraciones mórbidas del Evangelio. Este y la tradición que nace de él[179] son, por consiguiente, calificados de sanos; lo que casi es sinónimo de ortodoxos, pero añadiendo la virtud salvadora y santificadora de esta doctrina auténtica, pues "el buen depósito" (v. 14) es el de una palabra viva que tiene el poder de transformar profundamente la vida de cualquiera que se adhiera a ella. De esta forma las especulaciones heretedoxas que debilitan o vacían a esta palabra de su "virtud" santificadora no constituyen precisamente la menor tara que pueda pensarse. Timoteo ha recibido el sano mensaje de San Pablo ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ. El debe mantener su adhesión primera con la misma fe amante refiriéndola siempre fielmente al "ejemplar" apostólico.

Es decir, que la predicación paulinista es como un modelo y un programa siempre evidentes a los ojos del discípulo; este último, a su vez, será una representación visible y como una ilustración de los principios y de la vida del Apóstol. Ahora bien, a la fuente de esta manifestación se halla la fe y la caridad; su brillo reinante es el de un reflejo y una participación; el mismo *agapé* que se revela en el Salvador permanece luminoso en sus héroes y sus predicadores. El contexto permite, en efecto, establecer una exacta analogía entre la epifanía de la gracia

---

nas, adaptarse por medio de la prudencia a los principio generales de la moralidad (λόγοι); III, 9,5: ἆρ' οὖν πάντες ἔχομεν δόγματα καὶ σύ καὶ ὁ ἀντιδικός σου οὐδὲν ὑγιές, cf. PLUTARCO, *De aud. poetis,* 4: αὗται γάρ εἰσιν ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν δόξαι καὶ ἀληθεῖς.

177. *Ad Matt.* 8, 128; VIII, 112: κοινῶς μὲν γὰρ φασιν ἅπαντας οἱ διαλεκτικοί ὑγιές εἶναι συνημμένον (proposición condicional); 115: Διόδωρος δὲ ἀληθές εἶναί φησιν συνημμένον κτλ.; 2, 413: συνάγει (concluyó) μὲν διὰ τὸ ἐν ὑγινεῖ ἠρωτῆσθαι σχήματι (el modo), οὐκ ἔστι δὲ ἀληθής, τὸ δεύτερον λῆμμα (premisa) ἔχων ψευδὲς κτλ; VIII, 244 ss.; Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις; II, 150 ss.

178. *2 Tim* 2,17; cf. *Rom* 14,1, ἀσθενοῦντα τῇ πίστει.

179. λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας (*2 Tim* 1,13; cf. *1 Tes* 1,6; 2,13).

en Cristo (vv. 9-10) y la puesta en obra de sus virtualidades en el Apóstol (v. 11) y el Evangelista (v. 13). Estos, a su vez, "iluminan la vida" (v. 10).

(VII) — Efectivamente, un tal poder de irradiación viene de Dios mismo, quien da a sus ministros (ἡμῖν, 2 Tim 1,7) fuerza para sobremontar todo temor y cobardía[180], infundiéndoles un triple don πνεῦμα... δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ[181]. Se trata del único texto de las Pastorales donde el *agapé* aparece mencionado sin la fe; y es porque no se trata de la virtud característica del cristiano, sino del carisma transmitido por la imposición de manos del presbyterium (1 Tim 4,14). La fuerza es la primera cualidad de un testigo del Salvador crucificado[182], el amor lo que la especifica cristianamente; siendo la prudencia gubernamental la que rige la aplicación práctica del poder y de la caridad[183]. No es sorprendente esta vinculación del *agapé* con la fuerza[184] y con la prudencia[185], pero a causa de esta asociación, la caridad del Apóstol significa menos el amor hacia Dios que la caridad y sobre todo el celo hacia el prójimo; muy próximo, por consiguiente, del καρπός τοῦ πνεύματος de Gál 5,22 y de este *agapé* auténtico: sin negligencia y ferviente (Rom 12,11). De todas las maneras, se trata de un amor infuso y singularmente activo, incluso audaz, puesto que ignora toda pu-

180. δειλία (*hap.* N.T.) cf. *Mc* 4,40; *Apoc* 21,8.

181. Sobre el πνεῦμα ἀγάπης, cf. *Rom* 5,5; πνεῦμα υἱοθεσίας, 8,15; πνεῦμα πραΰτητος, *1 Cor* 4,21; P. van Imschoot, *Sagesse et Esprit dans l'Ancien Testament* en *R.B.* 1938, pp. 23-49.

182. *Act* 1,8; λήμψεσθε δύναμιν; *1 Tes* 1,5: τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν... ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ; *1 Cor* 2,4, ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως; *Gál* 3,5.

183. El *hapax* bíblico σωφρονισμός parece, si no más fuerte que σωφροσύνη, al menos tiene una más grande extensión; un poco como λογισμός (razonamiento) difiere del λόγος (razón: cf. A. E. Humphreys, *The Epistle to Timothy, and Titus*, Cambridge, 1897, p. 158). No evoca solamente, en efecto, el control de sí mismo, sino también la sabiduría y el poder de disciplinar a los otros; cf. *Tit* 2,4, ἵνα σωφρονίζωσιν τάς νέας; Plutarco, *Cat. maj.*, 5, ἐπὶ σωφρουνισμῳ τῶν ἄλλων; Jenofonte, *Hier.* X, 2-3: "Ciertos hombres de un natural parecido al de los caballos pueden hacerse más sabios (σωφρονήζου = llevados, conducidos) por temor de los guardias".

181. *1 Cor* 4,20-21; *2 Cor* 6,6; cf. *Rom* 12;21; *Agapé*, p. 683.

185. Cf. *Rom* 12,16; *1 Cor* 13, *Agapé*, p. 575.

silanimidad, no se avergüenza del testimonio de Cristo (v. 8), y estará aún dispuesto a soportar el martirio. Lo que suscita su ardor, es precisamente la *epiphaneia* de nuestro Salvador que ha destruido la muerte (v. 10).

(VI) — Los restantes textos mencionan la caridad en un contexto parenético y la insertan en una lista más o menos tradicional de virtudes [186]. Tras haber pedido a los ancianos cretenses ser sobrios, dignos y ponderados, San Pablo precisa: ὑγιαίνοντας τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ. Se trata de la tríada teologal enseñada desde 1 Tes 1,3 y en el mismo orden (cf. 1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10); la designa la esperanza en su influencia sobre la vida moral: una espera paciente, sufrida y perseverante. Estas tres virtudes son calificadas por el verbo ὑγιαίνω, o más bien: los ancianos deberán guardar "una buena salud moral" gracias a la juventud o al vigor de su fe, caridad y constancia [187]. En tanto que su "hombre exterior" declina y se

---

186. Sobre estos catálogos y los *Haustafeln*, cf. nuestros *excursus*: "Las virtudes episcopales" y "El origen de los catálogos de los deberes individuales" en *Les Epîtres Pastorales*, pp. 234-240; 257-261. A la bibliografía mencionada, añádase B. S. Easton, *New Testament Ethical Lists*, en *Journal of biblical Literature*, 1932, pp. 1-12; G. Nebel, *Der begriff des* καθῆκον *in der alten stoa*, en *Hermes*, 1935, pp. 439-460. A.-J. Festugière, *Les Inscriptions d'Asoka et l'idéeal du Roi hellénistique*, Paris, 1951, I, p. 31-46; Th. Renoirte, *Les "Conseils politiques" de Plutarque*, Louvain, 1951; D. G. Braley, *The Topos as a Form in the Pauline Paraenesis*, en *Journal of Biblical Literature*, 1953, pp. 238-246.

187. "Que vivan sanamente en la fe, en la caridad, en la paciencia" (Trad. E. Goguel, *Le Nouveau Testament*, Paris, 1929). Si se tiene en cuenta el paralelismo de las dos proposiciones trinarias, podría decirse que νηθαλίους εἶναι, σεφνούς, σώφρονας están directamente bajo la influencia de la fe, de la caridad y de la paciente esperanza. Incluso podría relacionarse ὑγιαίνοντας κτλ. especialmente a σώφρονας que le precede inmediatamente: la prudencia circunspecta, la ponderación, la medida de juicio y la "moderación" o regulación de toda la vida suponen, en efecto, en el cristiano el juego de las tres virtudes teologales. En todo caso, este versículo enseña la influencia inmediata de aquéllas sobre la prudencia propiamente dicha y el conjunto de las virtudes morales. Compárese Platón, *Rep.* III, 389 *e*: La sabia moderación (σωφροσύνη) consiste para los jóvenes en obedecer a sus jefes, y para los jefes dominar los placeres del vino, del amor y de la mesa.

destruye, sufriendo las enfermedades de la edad[188], su "hombre interior" se renueva y se fortifica, extrae un nuevo vigor en estas "virtudes". Recibidas de Dios, ellas le son propias, como lo subraya el artículo[189]; pero esto sugiere un crecimiento, un matiz de publicidad y de ejemplo en la práctica de las virtudes teologales por estos hombres mayores. Ellos son *seniores, ancianos*, que ocupan un puesto ante la comunidad, normalmente respetados por todos[190]. Conviene, pues, a su condición ser modelos de fe ortodoxa, de caridad ferviente, auténtica y sin debilidad (Rom 1,9), de paciencia serena y sin laxitud. Tal es la salud de la vida cristiana que la Iglesia de Jesucristo procura a sus miembros llegados a la penúltima etapa de la vida.

(III) — Las mujeres casadas serán salvadas "por la maternidad"[191], es decir cumpliendo su deber de estado o

---

188. Según Hipócrates (*De las semanas*, 5), la naturaleza humana pasa por siete estaciones distintas que se las llama edades: el bebé (hasta la dentición), el niño (hasta la producción del líquido espermático), el adolescente (hasta el nacimiento de la barba), el joven (hasta el desarrollo de todo el cuerpo), el hombre hecho (ἀνήρ hasta los cuarenta y nueve años = 7 veces 7), el hombre mayor (πρέσβύτης, hasta los cincuenta y seis años), y el viejo (γέρων).

189. El artículo delante de las virtudes teologales es excepcional en las Pastorales y no se encuentra más que en *2 Tim* 3,10.

190. σεμνούς "dignos, graves" podría corresponder a nuestro término religioso "reverendos" y sugiere la idea de respeto, e incluso de culto.

191. *1 Tim* 2,15. διά, con genitivo, no significa aquí "por medio de, por el intermediario de", como si la τεκνογονία fuese la causa instrumental de la salvación (cf. *Mc* 16,20; *Rom* 3,31): "La mujer será salvada siendo madre"; esta proposición debe guardar su matiz temporal clásico "través" e incluso "después, tras" (*1 Cor* 3,15, ὡς διά πυρός será salvada como tras haber atravesado"; *Gál* 2,1: después de catorce años); lo cual da todo su sentido a la precisión: ἐάν μείνωσιν... Una vez que las cristianas han engendrado sus hijos y se ocupan totalmente de su educación —lo cual les encamina hacia la salvación, en excelentes condiciones para recibir la gracia— deben aún perseverar en la fe, la caridad, etc... San Pablo recuerda a las efesinas coquetas y con pretensiones de enseñar (*1 Tim* 2,9-12), su papel femenino propio, pero esto no es más que un incidente, exigido por la diatriba precedente y probablemente por la referencia de los vv. 13-14 a *Gén* 3,16.

la función que les ha asignado la Providencia[192]: la gracia sancionante del orden natural[193]. Pero διὰ τεκνογονίας no indica más que una condición de salvación, propia de todo descendiente de Eva (1 Tim 2,13-14; cf. Gén 3,16). En tanto que cristiana, la mujer obtendrá la σωτηρία con el mismo título que los hombres, es decir ἐν πιστει καὶ ἀγάπῃ, la posesión y el ejercicio de los dos virtudes esenciales que resumen todas las demás (1 Tim 1,14). San Pablo no menciona la esperanza o la ὑπομονή, suficientemente evocadas por μείνωσιν; pero añade la "santificación" que tiene precisamente valor escatológico. Sin ella, nadie podría ver al Señor (Heb 12,14), su fin es la vida eterna (Rom 6,22); habiéndonos Dios elegido εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος (*2 Tes* 2,13).

La ἁγιασμός, casi exclusivamente paulina en el Nuevo Testamento es un don propio de Cristo (1 Cor 1,30), asociado a la justicia, al honor (Rom 6,19; 1 Tes 4,4) a la fe (2 Tes 2,13), y opuesto a la impureza, a la impudicia, a los arrebatos de la pasión[194], por tanto la ἀνομία (Rom 6,19) y a todo laxismo moral. Se trata de una consagración religiosa de toda la vida al servicio de Dios, objeto de su θέλμα y de su κλῆσις (1 Tes 4,3-7). San Pablo entien-

---

192. STRABON, escribe de las mujeres belgas: ἡ τῶν γυναικῶν ἀρετὴ πρός τὸ τίκτειν καὶ ἐκτρέφειν τοὺς παῖδας (IV, 4,3). Los antiguos consideraban la fecundidad como una bendición del cielo, la esterilidad como un castigo (cf. los textos, en FR. CUMONT, *L'Egypte des Astrologues*, Bruxelles, 1937, pp. 184). "La procreación de los hijos es tenida por los sabios como la función más importante de la vida y la más santa, y se considera el hecho de que un hombre deje la vida sin hijos como el más grande infortunio y el más grande pecado, un tal hombre es tras su muerte castigado por los demonios" (*Corp. hermet.*, II, 17).

193. Se cita a menudo *b. Berakot,* 17 *a*: "¿En qué pueden merecer las mujeres? Dirigiendo sus hijos a la sinagoga"; de suerte que E. G. GULIN (*Die Freiheit in der Verkündigung des Paulus*, en *Zeitschrift für Systematische Theologie*, 1941, pp. 478) interpreta el texto paulino como considerando el poder expiatorio de los dolores del parto. Este "trabajo" no es de ninguna manera considerado aquí. Todavía más gratuita es la exégesis de E. K. SIMPSON (*The Pastoral Epistles*, Londres, 1954, p. 48): "La matrona cristiana obtendrá una feliz liberación (σώζεσθαι) de su embarazo, si guarda fe y amor en medio de las angustias de su alumbramiento; se encontrará "librada"!

194. ἀπὸ τῆς πορνείας (*1 Tes* 4,3); ἐν πάσει ἐπιθυμίας (v. 4); ἀκαθαρσία (v. 7).

que "una mujer virtuosa (τὴν σωφρονα) debe estar no solamente exenta de falta (μηδὲν ἁμαρτάνειν) sino incluso no incurrir en sospecha deshonrosa"[201], Augusto sugería a los Senadores algunos consejos respecto de la mujer y relativos "a sus vestidos y al resto de su compostura, a sus salidas y a sus permanencias, περι... τῆς σωφροσύνης αὐτῶν"[202]. Igualmente, la σωφροσύνη es una de las cualidades femeninas más frecuentemente mencionadas en los papiros y en las inscripciones de la época helenística[203].

---

de las mujeres en nuestro texto. Compárese Ps. Lysias, *Discurso sobre el amor*, 231 *b*: "Los enamorados reconocen que son más bien enfermos que sanos, νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν"; y *Antología palat.* IX, 132. La legislación de Licurgo exhortaba a los esposos a la continencia y a la modestia, ἐγκρατείας καὶ σωφροσύνης (Plutarco, *Lic*, XV, 10). Las *Syssities* son para los hijos una escuela de temperanza (διδασκαλεῖα σωφροσῦνης, *ibid.* XII, 6). El médico Rufus de Efeso prescribe a los enfermos venéreos "alejar las miradas, las alusiones licenciosas, todo pensamiento de amor, todo libertinaje, a fin de que por su continencia (διὰ σωφροσύνης) los pacientes lleguen por sí mismos a curarse completamente" (*Del Satyriasis*, 52).

201. Dion Cassius, XXXVII, 45.

202. *Ibid.*, LIV, 16; cf. *Lex de Adulteriis et de Pudicitia*, (Suetonio, 34); Musonius Rufus, XIX, 1 (sobre los vestidos): ἠξίου δὲ καὶ σκέπην τὴν σώφρονα τῷ σώματι ζητεῖν. Livia —que estimaba que para las mujeres virtuosas (ταῖς σωφρονούσας) no había diferencia ninguna entre estatuas y hombres desnudos— confesaba haber conquistado el amor de Augusto permaneciendo en los límites de la más estricta honestidad, ἀκριβῶς σωφρένοῦσα (Dion Cassius, LVII, 2). Igualmente Crisóstomo recomendará la σωφροσύνη a las cristianas de Antioquía oponiendo el maquillaje de los afeites y la belleza interior (A. Wenger, *Juan Crisóstomo. Huit cathéchéses baptismales*, Paris, 1957, p. 128).

203. Esto no ha sido visto por G. Didier, *Désintéressement du chrétien*, Paris, 1955, p. 196. Cf. los numerosos textos publicados por G. Pfohl, *Untersuchungen über die attischen Grabinschriften*, Eisenstein, 1953, pp. 25 ss.; y sobre todo la sexentena de menciones que hemos obtenido en las inscripciones tumbales editadas por W. Peek (*Griechische Vers-Inscriften*, Berlin, 1955, I), donde los sobrevivientes expresan la fidelidad de su vinculación a la difunta "en razón de su modestia" (Nos. 192, 234, 755, 1068, 1162, 1892); así por ejemplo, esta Dionisia de Atenas: ἔστερξαν πολλῆς εἵνεκα σωφροσύνης (1889, 10); "por tu modestia, merece esta recompensa, Nostô: tu esposo ha vertido sobre ti muchas lágrimas en la hora de tu muerte" (1953, 5). La mujer violada aparece como un *modelo* de modestia, εὐνοίας, ἀρετῆς καὶ σωφροσύνης ὑπόδειγμα Ἰουλιανῇ ἀλόχῳ βωμὸν ἔθηκε Τίτος (Sarcófago de Sicilia del siglo ii-iii, n. 204; cf. 1899, 17), o un perfecto *testimonio*: πιστὸν εμοῦ βίοτου μάρτυρα σωφροσήνης (n. 676, 4; 1736, 9). Se trata, frecuentemente, de un conjunto de virtudes, como en esta inscripción de Gerasa en el s. iii: "Esta tumba

Pero si la σωφροσύνη puede entenderse de la pura y simple virtud, y, en el caso de las mujeres, referirse sobre todo a la decencia y discreción, es cierto, sin embargo, que esta palabra evoca de por sí la idea de prudencia y de juicio sano [204], como en Hech 26,25, la *Carta de Aristeo*: τὸ δὲ ἐπιδεῖσθαι παιδία σωφροσύνης μετασχεῖν, θεοῦ δυνάμει τοῦτο γίνεται [205], y sobre todo Demócrito: πατρὸς σωφροσύνη μέγιστον τέκνοις παράγγελμα [206]. Finalmente la refle-

esconde a Juliana, a quien su marido ha rodeado de honores supremos debidos a la virtud" (N. 794, 2; cf. 1310, 6: εὐγενίην, ἀρετήν ἤθεα, σωφροσύνην); de ahí la asociación constante ἀρετή-σω (n. 596, 693, 743, 876, 924, 1082, 1690, 1698, 1783). En el 49-48 a.C., Cornelia, mujer de Pompeyo, es alabada διά τε τὴν περὶ αὑτὴν σωφροσύνην καὶ τὴν πρὸς τὸν δῆμου εὔνοιαν (DITTENBERGER, *Syl.* II, 758); ἐκτανύσασα σωφροσύνῃ καὶ φιλανδρίᾳ (PREISIGTE, *Samelbuch*, II, 5037); en Patara el epitafio de Claudio Arescusa lleva: φιλοτεκνία ἀνυπέρβλητος, κάλλος ἀμείμητον, σωφροσύνη ἀδιήγητος (E. KALINKA, *Tituli Asiae minoris*, Vienne, 1920, II, 443). Pérgamo, hacia 125-150, exalta la virtud de Teófano, sacerdotisa de Artemisa y de Atena, en Sardes, que ha ejercido religiosamente sus funciones (μὲν καὶ ὁσίως προσφερομένην πρός τὸ θεῖον), se ha distinguido por su dignidad y su paciencia: διαφέρουσαν τῇ ἐξοαυτῆς κοσμιότητι καὶ εὐσταθείᾳ σύν καὶ κατὰ πάντα σωφροσύνῃ (*Inscriptions de Sardes*, edit. W. H. BUCKLER, D. M. Robinson; cf. 44). En el s. II, en Gytheion: Σπάρτη μὲν σε ποθεῖ, περὶ σωφροσύνης δὲ, φίλανδρε, πολλῶν σεμνοτέραν νῦν σε Ἀίδης κατέχει (W. PEEK, n. 1548). Cf. *P. Michael*, I, 7. En el s. VI una pobre vieja explica que su hija ha tenido que darse a la prostitución para no morir de hambre ,y que se ha visto obligada a sacrificar su pudor, τῆς σωφροσύνης ἀπεστέρησεν (*B.G.U.*, IV, 1024; VIII, 15). Cf. *Inscriptions de Rahmonte*, 69 (edit. J. Pouilloux; de una joven de 22 años); *Inscriptions de Créte*, I, 5, 25; II, 3, 44; 6, 10; 8, 4; IV, 303, etc. τὴν σωφρονεστάτην μετέρα αὐτῆς es paralelo a τὸν φιλοστοργότατον πατέρα αὐτῆς, en I.G. XII, 7, 410, 22-31; Cf. IX, 2, 314, 5, etc. Esta virtud es también la de las vírgenes (*Monumenta Asiae Minoris antiqua*, I, 303, 7) e igualmente de las mujeres casadas (IV, 158, 6; 159, 6) y de las madres (V 81, 7, περὶ τε φιλανδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ εὐτεκνίας). Cf. *Suppl. Epigr. graec.*, 14, 722.

204. Nuestra palabra española de pureza tiene una extensión análoga: la "bella virtud", la castidad, la sinceridad, etc.

205. 248. Cf. el egipcio Seratus que celebra el buen sentido de su madre y de su hermano, ὧν καὶ ἡ σωφροσύνη κατὰ τὸν κόσμον λελάληται (U. WILCKEN, *Neue Inschriften aus Ägypten*, en Archiv für *Papyrusforchung*, Leipzig, 1913, p. 169). En las inscripciones de Bitinia aparece constantemente la fórmula ζῶν φρονῶν (FR. K. DÖRNER, *Bericht über eine Reise in Bithynien*, Vienne, 1952, n. 90, 110, 115, 135, 142, 145, 147).

206. H. DIELS, K. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[6], Berlin, 1952, II, 187, 16-17.

xión del Apóstol debe interpretarse en este sentido: las mujeres serán salvadas por la fe y la caridad verdaderas, amén de un esfuerzo sostenido en la vida práctica hacia la santidad —ὃ πρέπει γυναιξίν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν (v. 10), como conviene a seres consagrados a Dios por el bautismo; y muy concretamente, en el conjunto de la vida conyugal (διὰ τῆς τεκνογονιας) y en *una santa manera de conducirse* hasta en los menores detalles —μετὰ σωφροσύνες —en particular a la manera de vestirse, μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτός (v. 9). Tal es, por ejemplo, la Berous del siglo III de nuestra era, que fue "Penélope en obras y no en ficción, casta en el matrimonio —σώφρον ἐν γαμοτητι —circunspecta, a pesar de su juventud, excelente ama de casa y reguladora de vida" [207]. También aquí

207. L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1950; III, 1, n. 721, 3. La unión σωφ-εὐνοία es atestiguada en Tabai en el s. II-I antes de nuestra era (L. y J. ROBERT, *Op. c.*, II, n. 15); cf. la asociación σώφρων εὐξύνετος (I.G., I, 2, 1026, 3; del s. V antes de nuestra era), y sobre todo la amplia descripción estoica de las *Definiciones* del Ps. PLATÓN (411 *e*): "una mesura de alma (μετριότης) en lo que concierne a los deseos naturales y a los placeres; armonía y orden del alma en lo que concierne a los placeres y a las penas que lleva consigo la naturaleza; acuerdo del alma (συμφονία) para mandar y obedecer; libertad de acción conforme a la naturaleza; orden del alma (εὐταξία) acuerdo del alma entre lo bello y lo feo; disposición que conduce a elegir y a evitar lo que conviene (ἕξις καθ' ἥν ὁ ἔχων αἱρετικός ἐστι καὶ εὐλαβητικός ὧν χρῃ)". Finalmente, la *sofrosiné* de *1 Tim* debe tomarse según su acepción estoica más precisa. Para Zenón la pasión es un impulso irracional, una inclinación sin control, un mal que degenera en enfermedad. El sabio se define por el gobierno de la razón (λόγος) en toda su vida. Es perfecto porque posee la sabiduría, es decir la virtud (φρόνησις-σωφροσύνη). Este *self-control* se exige evidentemente al rey por MUSONIUS RUFUS, 8 (edit. C. E. LUTZ, p. 62). Pero lo mismo de los hombres que de las mujeres (4, pp. 42-48). En Heracles, el joven Euneikos es alabado por su buena paciencia: σωφροσύνη, εὐταξία, κόσμιος, ἀγωγή, y su padre, el médico Arquelaos: ζῶντα καλῶς καὶ ἐπιεικῶς καὶ φιλανθρώπως ἀξίως τῆς τῶν προγόνων ἀρετῆς, πίστει, καὶ σωφροσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ κτλ (L. y J. ROBERT, *Op. c.*, II, 70 hacia el año 50 de nuestra era). Rómulo había predicho a los romanos el más alto grado de poderío humano si practicaban la prudencia y el valor, σωφροσύνην μετὰ ανδρείας ἀσκοῦντες (PLUTARCO, *Romulus*, XXVIII, 3). El senado espartano "fue la principal causa de salvación del estado y de la sabiduría del gobierno, σωτηρίαν ἅμα καὶ σωφροσύνην" (IDEM, *Licurgo*, V, 10). Numa y Licurgo tuvieron en común la σωφροσύνη y la inculcaron a su pueblo (IDEM, *Numa.*, XXIII, 1; XXIV, 1). Cf. εἵνεκα σωφροσύνης καὶ πινυτῆς (*Suppl. Epigr. gr.*, XV, 469, 6; del s. III después de Cristo);

la caridad se manifiesta con la fe, o se ilustra con todo el "ornamento" de una vida santa. La consagración a Dios realizada por el ἀγάπη se traduce en santidad práctica, y está marcada con el sello de la mesura. La vida familiar de estos cristianos, que alcanza un tan alto grado de sabiduría, no puede aparecer sino como una epifanía de la caridad.

(IV) — En cuanto a Timoteo, por muy joven que él sea, deberá aparecer también modelo en sus palabras y en su conducta [208]; ésta y aquéllas selladas siempre con la caridad, la fe y la pureza (1 Tim 4,12). Es éste el único texto de las Pastorales, donde el ἀγάπη precede a la πίστις; podríamos preguntarnos si esta última no es la simple "fidelidad moral, como el *agapé* es la sola caridad hacia el prójimo; tanto más cuanto que el tercer término de la tríada es la ἁγνεία desconocida por el Nuevo Testamento, a excepción de nuestro pasaje y del v. 2, donde se designa con ella aparentemente la virtud de la pureza. En todo caso, si se la refiere al griego clásico, la ἁγεία evoca sobre todo la pureza religiosa; bien se trate de la pureza de los hierofantes [209], bien de la de los Templos y de las víctimas ofrecidas en sacrificio [210]. Siendo ἁγνός un epíteto frecuente de los dioses desde Homero [211], la ἁγνεία es sinónimo de ὁσιότης [212]; ahora bien, esta pureza sagrada —física o moral—

παῖδα σωφροσύνῃ διαφέροντα (Inscripción del gimnasio de Iasos publicado por L. ROBERT, *Etudes épigraphiques et philologiques*, París, 1938, p. 27).

208. ἀναστροφή tiene el sentido técnico —en la catequesis primitiva— de "conducta ejemplar", como lo ha probado V. BRANDT, *Wandel als Zeuchnis nacht dem I Petrusbrief*, en *Verbum Dei manet in aeternum Festschrift O. Schmitz*, Wittem, 1953, p. 10-25.

209. F. ARRIEN, *Diss. Epist.*, III, 21; cf. DITTENBERGER, *Or.* II, 573, 6: τῷ δὲ ποιήσαντι ἔστω ἁγνεία. En el evangelio no canónico de Oxirinco, del 200 de nuestra era, Jesús conduce a sus discípulos εἰς αὐτὸ τὸ ἁγνευτήριον καὶ περιεπάτει ἐν τῷ ἱερῷ (*P. Oxy.* V, 840, 8).

210. PLATÓN, *Leyes*, X, 909 *d; Inscription de Priéne*, 205; B.G.U. IV, 1198, 12 (en el año 5 a.C.): ποιεῖσθαι ἁγνείας καὶ θυσίας; *P. Oxy.* XI, 1381, 148.

211. Cf. L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homére á Aristote*, Paris, 1952, pp. 271 ss.

212. "Yo no profanaré la santidad de los dioses —τὴν ἁγνείαν τῶν θεῶν— penetrando en su santuario" (ANTIFON, Tetr. I, 11),

aparece curiosamente asociada a la σωφροσήνη; y es que el respeto hacia los dioses o hacia las cosas santas impone una "circunspección", una reserva religiosa. Precisamente de esta manera Busiris da a los sacerdotes la sabiduría, o mejor: la moderación, gracias a las purificaciones impuestas por las leyes[213]; igualmente, Plutarco asociará ἁγνεία a ὑγεία y δίαιτα[214]. De esta forma la pureza prescrita a Timoteo apenas se distinguirá de la ἁγιασμός μετὰ σωφροσύνης impuesta a las madres de familia, y podrá concluir el Apóstol que, haciendo esto, su discípulo será salvo: τοῦτο γὰρ ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις (v. 16).

Se sabe también que el ἀγάπη y la ἁγνεία de Timoteo dependen del carisma de su ordenación (v. 14; cf. *2 Tim* 1,7) y el Apóstol debe poner en obra esta gracia de tal suerte que sus progresos sean manifiestos para todos, ἵνα σου ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ πᾶσιν (v. 15); lo cual subraya fuertemente la notoriedad y el carácter ejemplar del Cabeza de la Iglesia, ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ. Precisamente, la exhortación del Apóstol mira a la *manifestación* de las virtudes del Pastor: Τύπος γίνου! Que éste se convierta en una regla viva —νόμος γενοῦ[215]— y atrayente de perfección. La misma petición será dirigida a Tito (2,7) y corresponde a una concepción pastoral particularmente entrañable para San Pablo (1 Tes 1,7; 2 Tes 3,9; Filip 3,7) —que San Pedro llamará la *forma gregis* (1 Pe 5,3)—; y ella es la regla de todo superior consciente de sus deberes[216]. Pero

---

cf. PORFIRIO, *De abst.* II, 19: ἁγνείνη δ' ἔστι φρονεῖν ὅσια; DITTENBERGER, *Or.* I, 56, 32: τῶν Εὐεργετῶν θεῶν τῖον ἁγνειῶν.

213. ISÓCRATES, *Busiris*, 21: σωφροσύνην δὲ ταῖς ἁγνείαις ταῖς ὑπὸ τῶν νόμων προστεταγμέναις. Cf. DITTENBERGER, *Syl.* II, 820, 6: (el 83 de nuestra era).

214. *De Is. y Os.* 79. Compárese *2 Cor* 6,6: ἐν ἁγνότητι = en la pureza de intención y de procedimiento: *P. Oxy.* I, 41, 29: ἁγνοὶ πιστοὶ σύνδικοι (abogados íntegros).

215. Teodoreto. Compárese MUSONIUS RUFUS, 8: Καθόλου δὲ τὸν μὲν βασιλέα τὸν ἀγαθὸν ἀνάγκη πᾶσα καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ εἶναι ἀναμάρτητον καὶ τέλειον· εἴ περ δεῖ αὐτόν ὥσπερ ἐδόκει τοῖς παλαιοῖς, νόμον ἔμψυχον εἶναι (Edit. C. E. LUTZ, p. 64).

216. Cf. Antíoco I de Commagena: Τύπον δὲ εὐσεβείας, ἣν θεοῖς καὶ προγόνοις εἰσθέρειν ὅσιον, ἐγὼ παισὶν ἐκγόνοις τε ἐμοῖς ἐμφανῆ καὶ δι' ἑτέρων πολλῶν καὶ διὰ τούτῶν ἐκτέθευκα, νομίζω τε αὐτοὺς καλὸυ ὑπόδειγμα μιμησασθαι (DITTENBERGER, *Or.* I, 383, 213-219).

el interés principal de nuestro texto es situar el *agapé* en el primer rango de estas virtudes manifiestas e irradiantes. Aquello que los creyentes deben ver en su Pastor, es primeramente su amor, a fin de ser ellos mismos empujados a una análoga caridad [217]. Este versículo constituye, por consiguiente, el exacto comentario de la παραγγελία (cf. v. 11) de 1 Tim 1,5 que tiene por objetivo la caridad.

(IX) — La parénesis de 2 Tim 2,22 incluye cuatro virtudes de las cuales la justicia aparece en primer lugar (como 1 Tim 6,11); la justicia aparece en el sentido más general de virtud, de buena conducta conforme a la Ley de Dios [218], opuesta a la ἀδικία del v. 19; en lugar de la prudencia o de la pureza, se menciona la paz —fruto de la caridad para con el prójimo (Gál 5,22; Ef 4,2-3)— en todas sus relaciones para con los miembros de la Iglesia [219]. Es obvio que el ἀγάπη es considerado aquí primeramente en sus manifestaciones de paciencia, desinterés, humildad, tal como son descritas en 1 Cor 13,4-7; de ahí que se utilice el mismo imperativo δίωκε que en 1 Cor 14,1. Aparentemente no se trata sino de las virtudes personales de Timoteo, pero el contexto muestra que éste debe llegar a ser un "obrero cualificado" de la empresa del Señor (v. 21). Más aún, en esta gran morada que está la Iglesia, los vasos de honor están marcados con el sello de la santidad (v. 19-20), y en virtud de esta exigencia Timoteo deberá dar ejemplo de las más preclaras virtudes. Perseguir la caridad significa, pues, que se la demuestra y se la irradia, de forma concreta en la integridad de toda la vida; pero sin aspereza, y guardando siempre la concordia con todos.

---

217. A. Boudou, S.J. (*Saint Paul. Les Epîtres Pastorales*, Paris, 1950, p. 145) glosa: Timoteo es un portaestandarte de Cristo arrastrando a sus tropas.

218. Cf. *Mt* 5,6; *Hech* 10,35; 13,10; 24,25; *2 Cor* 6,14; *Tit* 2,12; y sobre todo *2 Tim* 3,16.

219. Cf. *1 Cor* 1,2; *Rom* 10,12. Según el unánime acuerdo de los comentaristas, el final μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων κτλ hay que vincularla a εἰρύνην, cf. *Rom* 12,18; *Heb* 12,14.

de los sufrimientos y persecuciones[226] y pierde casi completamente el contenido paulino de esperanza gozosa, reduciéndose a la paciencia perseverante, igualmente el ἀγάπη parece ahogado, si es permitido expresarnos así, en esta larga lista en la que pierde su originalidad y su trascendencia. No es aquí el alma de la vida cristiana de 1 Cor 13, el fruto por excelencia del Espíritu Santo (Gál 5,22), el resumen y la plenitud de la Ley (Rom 13,10); sino que viene a ser... una "virtud" entre otras, casi en el mismo plano de ponderación que la pureza y la paciencia. No quiere decir esto que la doctrina haya sido modificada, sino que la lengua ha evolucionado a medida que se ha multiplicado la catequesis. De igual modo que el término Apóstol se ha degradado al pasar de los Doce a los carismáticos, el *agapé,* única fuente de la vida cristiana, permaneciendo tal, es sin embargo enfocado cada vez más a menudo en relación con la vida moral; y se conserva simplemente el comportamiento de bondad o de celo que inspira. Las fórmulas de "catecismo" —léase "catálogos de virtudes"— reducen aparentemente la densidad religiosa de las nociones, pero este empobrecimiento, requerido por la precisión pedagógica, no atenta contra la enseñanza oficial y afirma constantemente el primado de "la fe y la caridad que son en Cristo Jesús" (1 Tim 1,14). Precisamente, Timoteo acaba de aprender que estas dos virtudes resumían e imperaban toda la predicación de su maestro[227].

---

226. Según B.S. EASTON (*The Pastoral Epistles,* New York, 1947, p. 67, el v. 11 sería "la primera citación cierta de los *Hechos* en la literatura cristiana". H. J. CADBURY (*The book of Act in History,* Londres, 1955, p. 157) ha hecho justicia de este juicio simplista.

227. *2 Tim* 1,13. Timoteo era más favorecido que el joven Menémaco, al cual el viejo Plutarco escribía "...No has tenido la ocasión de contemplar en el gran día la vida de un filósofo comprometido en la política mezclándose en los torneos públicos, ni de contemplar los ejemplos propuestos por la vida y no por los discursos" (*An seni res publica gerenda sit,* 798 *b*).

Conclusión

Sea lo que sea de este último texto, que se trate de Dios, de Cristo, de Pablo, de Timoteo, de los ancianos o de las madres, el *agapé* constituye el único denominador común de estas listas de virtudes. Tanto más característico cuanto que nunca el Apóstol había expresamente atribuido a las mujeres este amor de nobleza y de sobreabundancia que es la caridad (Ef 5,22-23); ahora bien, no solamente exige de ellas esta indispensable virtud para la salvación (1 Tim 2,15), sino que la supone incluso en los esclavos que servirán a sus dueños con un profundo respeto (1 Tim 6,1, πάσης τιμῆς) evidentemente, pero también como ἀγαπητοι (v. 2). Esta palabra, más aún que la Epístola de Filemón, constituye una revolución en la historia de la moral humana. ¡He aquí a esclavos capaces de este amor de excelencia y propiamente divino que es la caridad! Todo el contexto muestra que esta dilección conserva su matiz clásico de apreciación y de estima (cf. ἀξίους, ἡγείσθωσαν, v. 1): estos humildes, estos hombres "subyugados" comportan un juicio de valor [228]; lúcidamente se vinculan a su amo con el mismo amor con que Pablo envolvía a Timoteo [229].

Esta extensión del *agapé* aparece acompañada de un nuevo matiz de amor. Ya en Rom 8,37; 12,21 San Pablo consideraba la caridad como un poder triunfante sobre todos los obstáculos; pero, en las Pastorales, la considera en función de una epifanía, es decir, de una divina luz, victoriosa sobre las tinieblas y, por añadidura, salvado-

228. Cf. *Prolégomènes*, p. 65 ss.
229. ἀγαπητῷ τέκνῳ (2 *Tim* 1,2).

ra [230]. Hay como una graduación sucesiva en esta iluminación. Dios manifiesta todas las formas de su *agapé* —su χρηστότης, su φιλαντροπία, su χάρις y su μακροθομία— en Cristo (Tit 3,4). San Pablo es el primer beneficiario de ella a fin de predicarla (2 Tim 1,10-11) y de mostrar los frutos salvíficos de ella en su propia persona (ὑποτύπωσις, 1 Tim 1,16). Timoteo contempla asiduamente este modelo próximo y concreto (2 Tim 1,13; 3,10) y viene a ser a su vez un modelo para los creyentes (τύπος, 1 Tim 4,12; 6,11); que él sea ἐν λόγῳ o ἐν ἀναστροφῇ, y brille a los ojos de todos con una caridad a la vez muy fuerte y muy pura que no pueda ser por nada deslucida (ἐν ἁγνείᾳ). Por lo demás, así como Dios ha hecho de su Hijo la encarnación de su amor, El da a todos sus Apóstoles —constituyendo su gracia específica— un πνεῦμα ἀγάπης que les habilita para esta revelación permanente, en obras y en palabras, de la caridad divina (2 Tim 1,7). ¿No es precisamente el fin de su παραγγελία promover el *agapé* (1 Tim 1,5) de tal forma que la Iglesia pueda ser definida como una institución de caridad? Vivir en la casa de Dios vivo, es participar en el misterio de la piedad (1 Tim 3,15-16) o de la (v. 9); es decir, depender de esta manifestación inicial del *agapé* de Dios en una carne mortal: ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί (v. 16) y esperar con fervor la segunda epifanía de Jesús, τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ (2 Tim 4,8).

Consiguientemente los cristianos, hombres o mujeres, esclavos o libres, jóvenes o ancianos, no son concebidos sino ἐν ἀγάπῃ; el amor es a la vez su salud cristiana y su salvación (1 Tim 2,15; Tit 2,2). Por el hecho de que esta caridad nace de la epifanía constante de Dios en Cristo y sus heraldos, reviste un matiz propio de luz, de poder irradiante: el amor cristiano es en adelante un esplendor. De hecho, la belleza aparece a los ojos de San Pablo como una nota distintiva de la vida cristiana [231] y un ideal:

---

230. Cf. St. Weinstock, *Victor and Invictus*, en *The Harward Theological Review*, 1957, pp. 175-191.

231. Καλός aparece 24 veces en las Pastorales, en concreto como epíteto de ἔργον, mientras que no se encuentra sino solamente 20 veces en las otras epístolas paulinas, y casi siempre como sustantivo. Esto indica la afinidad de la lengua y de la psicología de las Pasto-

"Quienes han dado su fe a Dios aplíquense a ser los primeros en obras bellas"[232], puesto que Cristo nos ha unido a El precisamente a fin de adquirir "un pueblo totalmente aplicado a las obras bellas"[233]. He aquí por qué el obispo debe ser ponderado y digno (κόσμιος) y escrupuloso siempre de conservar el buen tono[234]; igualmente que los ancianos, los niños deberán tener también una religiosa gravedad[235], un porte "magnífico" (σεμνός), y las mujeres

---

rales con la mentalidad griega. En la bella oración del *Fedro* (279 *b*) se pide: "Oh querido Pan y todas las otras divinidades de este lugar, dadme ser bueno, sí, para todas las cosas de mi interior". La invitación de Epicteto, II, 18, 19: "Ten la voluntad de parecer bueno a los ojos de Dios" es paralelo a la de *1 Tim* 2,3. Suidas describirá el καλός κἀγαθός· τὸ μὲν καλός ἐπί τῆς ἐν σώματι ὥρας, τὸ δὲ ἀγαθός ἐπί τῆς ἐν ψυχῇ; de suerte que las virtudes del hombre honrado confieran seducción a su persona e irradiación a su comportamiento. Así el cristiano, según San Pablo, tiene una "buena conciencia" (*1 Tim* 1,5; 19; *Tit* 2,10), está adornado de buenas obras (*1 Tim* 2,10; Cf. 2,21; 3,17; 5,10; *Tit* 1,16; 3,1) y obra con belleza (καλῶς), *1 Tim* 3,4; 12,13; 5,17) de tal forma que aparezca a los ojos de todos como un buen servidor de Cristo (4,6; cf. *2 Tim* 2,3). La fe y la caridad tienen que manifestarse en la vida del discípulo, esas virtudes le aureolan con un brillo que cautiva y atrae. Cf. nuestro *Excursus*: "Vida cristiana y belleza", en nuestras *Epîtres Pastorales*, pp. 220-297. A la bibliografía citada, añádase Th. S. Panofka, *Die griechischen Eigennamen nit* ΚΑΛΟΣ *in Zusammenhang, mit dem Bilderschmuck auf bemalten Gefässen*, Berlin, 1849, pp. 37-126; E. M. Robinson, ed. J. Fluck, *A Study of the greec Love-Names*, Baltimore, 1937, pp. 15 ss. R. Philipson, *Das Sittlichschöne bei Panaitios*, en *Philologus*, 1930, pp. 357-413; Ed. R. Smothers, ΚΑΛΟΣ in *Acclamation*, en *Traditio*, 1947, pp. 1-57; G. Pfohl, *Untersuchungen über die attischen Gravinschriften*, Eisenstein, 1953, p. 30.

232. *Tit* 3,8. Se sabe que para Aristóteles, todo lo que procede de la virtud es necesariamente bello (*Ret.* I, 9, 1366, *a* y *b*; cf. Diógenes Laercio, VII, 7).

233. *Tit* 2,14; lo cual se relaciona con *Mt* 5,16: "Que vuestra luz brille ante los hombres, a fin de que ellos vean vuestras bellas obras y glorifiquen al Padre que está en los cielos".

234. *1 Tim* 3,2, σώφρονα, κόσμιον. La unión de estos dos términos recuerda que la belleza está hecha de mesura, de orden, de justas proporciones. Cf. el Decreto de Demetrio, determinando la κοσμιότης requerida a los consultantes del oráculo de Apolo Coropaios: Ellos deberán estar bien presentados (κοσμίως), tener hábitos decentes para la ceremonia, estar en estado de pureza ritual (ἁγνεύοντες), haberse abstenido del vino (νήφοντες; Dittenberger, *Syl.* III, 1157, 39 ss.; y el comentario de L. Robert, *Hellenica*, París, 1948, V, pp. 16-28). Un hombre bien educado (κόσμιος) responde suave y cortesmente (πρᾴως καὶ κοσμήως), Rufus de Efeso, (*Del interrogatorio de dos enfermos*, 2).

235. Σεμνότης, *dignitas*, *Tit* 2,2; 2,7; cf. *1 Tim* 2,2; 3, vv. 4,8,11.

ese *decorum* (πρέπον) que no consiste en otra cosa más que el brillo del καλὸν[236]. La virtud es a la belleza del alma lo que el porte y el corte de los vestidos a la belleza de la mujer[237]; la adorna y la valora.

Más aún, esta vida de los fieles en la Iglesia da brillo a la doctrina cristiana y constituye su particular seducción ante los paganos, ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ κοσμῶσιν ἐν πᾶσιν[238]. Del mismo modo que la epifanía de la caridad de Dios en Cristo ha conquistado el corazón de los creyentes, éstos, a través de su santa vida inspirada en la caridad (1 Tim 2,15) irradian a su vez este amor divino. No solamente el *agapé* es bello porque "ordena" toda la conducta moral, sino también porque hace de ésta un ejemplo seductor (τύπος); embellece a la Iglesia, a la que el Salvador ha querido gloriosa, sin mancha ni arruga (Ef 5,27), y glorifica a Dios. Así la caridad de Dios, revelada en su Hijo y que ilumina la vida, continúa *manifestándose* como una luz prodigiosamente eficaz para la salvación del mundo. Su dinamismo no es solamente interior e individual (1 Cor 13,4 ss.), es también visible y seductor para todas las almas que creen en el amor[239].

Que el *agapé* sea signo, como sacramento de la presencia y de la acción de Dios en la Iglesia visible, no es

---

236. Cf. *1 Cor* 11,13; *1 Tim* 2,9-10.

237. *1 Tim* 2,9, μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσήνης κοσμεῖν ἑαυτός; cf. *1 Pe* 3,5; *Apoc* 21,2,19 (*Lc* 21,5); Filón, *De virt.* 95, ταῖς ἀρετων ἡγεμονίσιν ἐπικοσμῶνται.

238. *Tit* 2,10. Cf. este gimnasiarca de Sebastopolis que ha "adornado" los gimnasios con los efebos que ha atraído, κοσμήσαυτα τά γυμνάσια ἐφήβοις (*Inscription* 172, 15; L. y J. Robert, *La Carie,* II, pp. 320-323). Homero llamaba al buen príncipe κοσμήτωρ λαῶν (*Il.* I, 16; *Od.* XVIII, 142), estableciendo el orden y la armonía, bajo el Imperio viene a ser doctrina corriente que el hombre es el adorno del mundo (κόσμου κόσμος) y del ser vivo inmortal (*Corp. Herm.* IV, 2); "como el mundo es obra de Dios, quien lo conserva con diligencia y quien aumenta la belleza de él, coopera a la voluntad de Dios, puesto que emplea su cuerpo y cada día consagra su labor y sus cuidados en adornar la belleza que Dios creó por divino propósito" (*Asclepios,* 11; cf. 10), cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermes Trimégiste,* Paris, 1953, III, p. 74.

239. Cf. Alexis: "Quienes son felices deben tener una vida transparente y hacer visible el don de la divinidad, τοὺς εὐτυχοῦντας ἐπιφανῶς δεῖ ζῆν φανεράν τε τὴν δόσιν τὴν τοῦ θεοῦ ποιεῖν" (*Frag.* 265; Cock).

una novedad, el Señor había dicho: Ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις [240].

240. *Jn* 13,35; cf. Platón, *Alcib.* 124 c: Θεός... ᾧ καὶ πιστεύων λέγω ὅτι ἡ ἐπιφάνεια δι' οὐδενός ἄλλου σοι ἔσται ἤ δι' ἐμου.

Capítulo II

LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

Este escrito, doctrinalmente tan denso, es el más pobre de todo el Nuevo Testamento en notaciones "relativas a la caridad"[1], y esto porque, de una parte, revela a un Dios trascendente, eminentemente santo Μεγαλωσύνη ἐν ὑψηλοῖς (1,3; cf. 8,1), en relación con los pecadores; y por otra —dirigida como está a convertidos desalentados y tentados de apostasía— profiere amenazas y suscita el temor más que insistir en el amor. Los destinatarios no son en ningún momento exhortados a amar a Dios, sino a temerlo Φοβερὸν τὸ εμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος (10,31).

En todo caso, no se trataría de un documento cristiano si el *agapé* estuviese totalmente ausente de él[2], si no se expresara por algún equivalente[3] o si no aflorase en el

1. Cf. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux,* Paris, 1952, I, pp. 328-329.

2. El verbo ἀγαπαν es empleado dos veces, y se trata de citaciones del A.T. (1,9; 12,6); el sustantivo ἀγάπη, dos veces (6,10; 10,24); el adjetivo ἀγαπητός, una vez (6,9).

3. Solamente por gracia —favor amante y gratuito— de Dios son salvados los hombres (2,9, χάριτι θεοῦ). Estos pueden acercarse al "trono de la gracia" (4,16); pero la χαρις es sobre todo don recibido (10,29; 12,15,28; 13,9,25). ἔλεος solamente es utilizada en 4,6; ἐλεεῖν y ἐλεημοσύνη no lo son nunca. Por el contrario el perdón, la ἄφεσις del pecado (9,22; cf. 13,20) es el acto más eminente de la misericordia. Mas para decir que Dios colma a sus elegidos, el autor

escrito, incluso bajo los textos más severos[4]. Heb 12,6 nos proporciona el tono del conjunto: los cristianos no deben escandalizarse de vivir abrumados y tentados; estas cosas les son enviadas de parte de Dios para su verdadero bien, igual que un padre que, en la educación de sus hijos, no repara en corrección, ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει. Podría glosarse este versículo en función del "amor" paternal de Dios y de su solicitud providencial; pero el texto es una citación de Prov 3,11, que debe entenderse en función de la Sabiduría, tradicional en Israel; y el acento recae más sobre la auteridad de las relaciones de padre a hijo que sobre la dilección[5]. Deberá retenerse, no obstante, que el ἀγαπᾶν de Dios constituye una muy pura voluntad de bien respecto de los hombres, sin ninguna resonancia sensible o sentimental; es un amor de elección y consiguientemente individual. La caridad divina versa sobre ciertos elegidos que son advertidos de tal elección por la severidad de los castigos que reciben. He aquí un amor eminentemente viril y santo.

Las dos formas en que se utiliza el sustantivo ἀγάπη se refiere al amor fraternal: "Que no es Dios injusto para que se olvide de vuestras obras y del amor que habéis mostrado hacia su nombre, habiendo servido a los santos y perseverado en servirles —τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες" (v. 10). La fórmula recuerda a 2 Cor 8,24: τὴν οὖν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης ὑμῶν καὶ ἡμῶν καυχήσεως ὑπὲρ ὑμῶν εἰς αὐτοὺς ἐνδεικνύμενοι εἰς προσωπον τῶν ἐκκλησιῶν. La caridad de los Hebreos es considerada como un

declara sencillamente que "Dios no es injusto para que se olvide de sus buenas obras".

4. Cuando se dice, por ejemplo, que Cristo debía (ὤφειλεν) llegar a ser semejante a sus hermanos (2,17), que un cambio en la economía de la salvación era necesario (ἐξ ἀνάγκης, 7,12) o que era preciso que el testador muriese (ἀγάγκη, 9,16) estas conveniencias o exigencias son en definitiva, las de la caridad divina. Cf. E. von Dobschütz, *Rationales und Irrationales Denken über Gott in Urchistentum*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1924, pp. 235.

5. Sin embargo Filón, citando igualmente *Prov* 3,11-12 comenta: οὗτος ἄρα ἡ ἐπίπληξις καὶ νουθεσία καλὸν νενόμισται, ὥστε δι' αὐτῆς ἡ πρὸς θεὸν ὁμολογία συγγένεια γίνεται τί γὰρ οἰκειότερον υἱῷ πατρὸς ἢ υἱοῦ πατρί (*De congr. erud. gre.* 177).

ἔργον (cf. 1 Tes 1,3). Viene a ser una obra, un testimonio de fidelidad exterior, una manera de hacer el bien más que una benevolencia; por lo menos el acento versa sobre la manifestación de aquélla [6] y sobre las pruebas que proporciona [7]; por eso tales obras de amor son tranquilizantes: "Tenemos de vosotros una mejor opinión" [8]. Se trata, en efecto, de servicios hechos. El verbo διακονεῖν se entiende de todos los buenos oficios que puedan efectuarse en favor del prójimo [9], concretamente respecto de la limosna [10], y esta multiplicidad de objetos o de formas debe ser considerada aquí (cf. διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις, ál 5,13). Pero puesto que se trata sobre todo de socorros otorgados a los prisioneros y a los perseguidos expoliados de sus bienes (10,33-34), deberemos pensar particularmente en los "víveres" entregados a los detenidos. Διακονεῖν significa, en efecto, "servir a la mesa" [11], y de ahí: preparar una comida, traer el alimento [12]. Pero desde que Cristo se ha puesto al servicio de los hombres (Mt 20, 28; Lc 22,26-27) este verbo ha adquirido en la Alianza nueva un valor religioso y cultual [13], y esta acepción técnica

6. ἐνδείκνυσθαι "mostrar delante, exponer, señalar, probar, demostrar" (9 veces en San Pablo, y desconocido en el resto del N.T.) se dice bien de una revelación, de la manifestación de lo que está oculto ἐν ταῖς καρδίαις (*Rom* 2,15), concretamente de un atributo divino: poder (*Rom* 9,17), gracia (*Ef* 2,7), longanimidad (*1 Tim* 1,16); es entonces sinónimo de γνωρίζειν "hacer conocer" (*Rom* 9,22); bien —cuando se trata de los hombres, entre ellos, como aquí, de la prueba efectiva, de la realización de una virtud o de un vicio (*Tit* 2,10; 3,2; *2 Tim* 4,14).

7. En los papiros, ἐνδ aparece muy frecuente empleada en la fórmula jurídica: "Si yo proporciono la prueba de la demanda" (*P. Enteuxis*, I, 13; XXXVII, 9; XXXVIII, 8; LIX, 10; LXVIII; LXXIV, 16; C, 2). El sentido de "manifestar, sacar a la luz" está bien atestiguado; cf. *P. Oxy.* IV, 705, 32, εὔνοιά τε καὶ πίστις καὶ φιλία ἣν ἐνεδείξαντο. En su testamento, Acusilaus libera a cinco de sus esclavos a causa de la buena voluntad y fidelidad que ellos han demostrado hacia él, εὐνοούσῃ μοι καὶ πᾶσαν πίστιν μοι ἐνδεικνυμένῃ (*P. Oxy.*, III, 494, 9; en el 156 de nuestra era).

8. v. 9. Esto supone que la caridad es la vida espiritual en lo que ella tiene de esencial, y que su prueba es una garantía de salvación.

9. *Mt* 25,44; 27,55; *2 Tim* 1,18; *Fil* 13.

10. *Rom* 15,25; *2 Cor* 8,19-20; *1 Pe* 4,10-11.

11. *Lc* 12,37; 17,8; *Hech* 6,2.

12. *Mt* 4,11; 8,15; *Lc* 10,40.

13. *Jn* 12,26; *2 Cor* 3,3; *1 Tim* 3,10,13; *1 Pe* 1,12.

es la que debemos ciertamente conservar aquí [14], puesto que su caridad hacia "los santos" ha sido puesta en marcha por los Hebreos εἴς τὸ ὄνομα αὐτοῦ [θεοῦ].

Este hebraísmo, que no tiene ningún paralelo en los LXX [15], se dice de la fe de Cristo [16] y sirve para designar a los cristianos, sea respecto de su dependencia del Señor [17], o de su actividad cultual, cuando se reúnen, por ejemplo, para rezar "en su nombre" (Mt 18,20). De todas las maneras, εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ relacionado con *agapé* proporcionan a éste una acepción religiosa. Pero puede comprenderse de dos maneras: la caridad de los Hebreos era una manifestación y como una prolongación del amor de Dios en su corazón; ellos obraban "en su nombre", es decir en su persona que les hacía vivir y les daba capacidad de amarle. Pero es preferible entender aquí que su entrega fraternal estaba inspirada por la caridad que profesaban a Dios (cf 13,15). Unicamente por Dios, por su amor, por darle gloria, ellos ofrecían servicios de toda suerte a sus hermanos [18]; y únicamente por esto Dios recompensará estas buenos obras cumplidas o realizadas por la vinculación a El y por la docilidad a su voluntad. Ἀγάπη tiene aquí una acepción de plenitud, propiamente neo-testamentaria, al unir en una sola virtud y en un solo acto la oración a Dios y el amor manfiesto al prójimo.

Heb 10,24 asocia de igual modo la activa caridad fraternal y las buenas obras κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων [19]. En el seno de la Igle-

---

14. Cf. λειτουργία (*Rom* 15,27; *2 Cor* 9,12); εὐπρόσδεκτος (*Rom* 10,31); L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, pp. 97-117.

15. Los Setenta expresan por ἐπὶ ὀνόμ que los profetas hablan en el nombre de Dios (*2 Cron* 33,18; *Esd* 5,1; *Eclo* 36,14), o por ἐν ὀνόμ, la confianza en Dios (*Salm* 33,21; 124,8), la acción o la bendición hecha en su lugar y en su nombre (*Salm* 20,5; 129, 8; *Eclo* 45,15; 50,20).

16. *Jn* 1,12; 2,23; cf. 3,18; *1* Jn 5,13.

17. *1 Cor* 1,13,15; cf. *Hech* 19,3. En los papiros, εἰς τὸ ὄνομα τινος significa "a cuenta de alguien, atribuido a".

18. Cf. *Col* 3,17; *Pirké Aboth*, II, 16: "Haz todas tus acciones en nombre del Cielo לְשֵׁם שָׁמַיִם (en vista, en razón)".

19. Las "buenas obras" son las obras de amor y de misericordia (*Os* 6,6; *Is* 58,6 ss.; cf. *Prolégomènes*, pp. 56 ss.).

sia, el cristiano no tiene derecho a aislarse ni de permanecer indiferente a la vida de sus hermanos; debe, por el contrario, tener cuidado de ellos, observarles y como controlarles, para favorecer así sus progresos en la caridad.

Tal emulación es descrita como un παροξυσμός que no es por lo demás empleado en la Biblia sino en sentido peyorativo de irritación [20], pero que debe tener aquí la acepción favorable de excitante y de aguijón [21]. Numerosos comentaristas traducen este texto como si se tratase del verbo παροξύνομαι [22] e interpretan: "Provocados los unos a los otros en el amor" [23], bien a través de buenos ejemplos, bien por exhortaciones (3,12-13). Y esto sería equivalente a 2 Cor II 11,2: τὸ ὑμῶν ζῆλος ἠρέθισεν τοὺς πλείονας. Seguramente, la idea es exacta: los hermanos rivalizan en celo, y su santa emulación les provoca recíprocamente a obras de caridad. ¿Pero es esto lo que se expresa en Heb 10,24?

En realidad εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης —paralelo de ἐν πληροφορίᾳ πίστεως (v. 22) y de τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ (v. 23)— el "paroxismo" se refiere a la caridad misma y no a la influencia recíproca de los creyentes. Ahora bien, este término es empleado en medicina respecti del más elevado grado de una fiebre [24], y deberemos pensar que en el caso de la caridad, asimilada a un fuego más o menos ardiente, su παροξυσμός se opone al enfriamiento, ψυγήσεται de Mt 14,12 (cf. Apoc 2,4; 3,15). Los cristianos, por consiguiente, son exhortados a exhortarse

---

20. *Deut* 29,28; *Jer* 32,37; *Hech* 15,39; cf. κνήθεσθαι *2 Tim* 4,3.

21. JENOFONTE, *Mem.* III, 3,13, παροξύνει πρὸς τὰ καλὰ καὶ ἔντιμα; ISÓCRATES, *Demónicos*, 46; Fl. JOSEFO, *Antiq.* 16, 125, παροξῦναι τὴν εὔνοιαν; TUCÍDIDES, 6, 88.

22. Cf. ARISTÓTELES, *Polit.* 1302 a 39, πρὸς ἀλλήλους. Perfectamente atestiguado en los papiros y en las inscripciones (J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the greec Testament*², Londres, 1949, *in. h. v.*). Cf. DITTENBERGER, O.G.I. XLVIII, 15, ἐφ' οἷς παροξυνόμενοι οἱ νεώτεροι καὶ οἱ ἄλλοι πολῖται οἱ αἱρούμενοι βέλτιον πολιτεύεσθαι.

23. Cf. S. TOMÁS, "Ut provocemus eos ad caritatem"; Fr. FIELD, *Otium norvicense*, Oxford, 1881, p. 144; C. J. VAUGHAN, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1881, p. 200.

24. HIPÓCRATES, *Aph.* I, 11, 11; II, 13; GALIENO, XIII, 210; *P. Tebt.* II, 272, 6. Cf. W. K. HOBART, *The medical language of St. Luke*, Londres, 1882, p. 233.

o a ayudarse los unos a los otros, —παρακαλοῦντες (v. 25)— a fin de que su caridad no se entibie, sino que al contrario, se consuma ardientemente y se traduzca en obras cada vez más abundantes y buenas. Se trata, finalmente de "fervor", de progreso en lo que la vida espiritual tiene de más esencial, y que ha de ser tanto más urgente cuanto que la Parusía se aproxima[25]. Este matiz escatológico del *agapé* debe ser subrayado.

Ἀγαπητοί, en su único empleo (6,9) es un apóstrofe epistolar, corriente en el Nuevo Testamento[26], pero, según su parentesco de 5,11 ss., —la rigurosa condenación del apóstata (vv. 4-6) y el castigo con que es amenazada la tierra estéril (vv. 7-8)— no podríamos darle el matiz muy tierno de "bienamados"[27]. Deberemos guardar, pues, la acepción clásica fundamental de "honrar, estimar"; el acento recae más bien sobre el respeto que sobre la vinculación; hay que traducir: "Muy Reverendos". En todo caso, la mención de salvación —ἐχόμενα σωτηρίας— evoca la teología paulina del amor divino de elección, de la que son objeto los cristianos; de tal suerte que esta cláusula estilizada, que se enlaza con el discurso directo, conserva un valor propiamente religioso: los cristianos, amados de Dios, lo son también, consiguientemente, del Didáscalos que se dirige a ellos; les expresa inmediatamente su profundo respeto y su favorable juicio: Πεπείσμεθα περὶ ὑμῶν τὰ κρείσσονα.

En cuanto a Cristo, ateniéndonos al léxico, no ha tenido durante su vida en la tierra más amor que por la justicia, correlativamente a su odio por la iniquidad, e incluso, según la profecía del *Salm* 45,8 relativa al Rey-Mesías, ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν[28]. Pero en realidad, aunque la Epístola no menciona el *agapé* a propó-

---

25. καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν (v. 25).

26. Cf. *Rom* 12,19; *2 Cor* 7,1; 12,19. San Pablo añade a menudo μου (*1 Cor* 10,14; *Filp* 2,12) o ἀδελφοί (*1 Cor* 15,58; *Filp* 4,1), insertado aquí por ℵ, Ψ, *Syr*. 257.

27. Contrariamente a la traducción que habíamos dado en nuestro comentario. Cf. Vulg. *Dilectissimi*.

28. 1,9. "Bonitatem regentis commendat" (S. Tomás).

sito del sacrificio de Cristo en la Cruz [29], como lo hacía San Pablo, la revelación que expone del corazón del Salvador va quizá más lejos que todos los otros escritos del Nuevo Testamento. No solamente, en efecto, Cristo participa la sangre y la carne de los hombres (2,14), de los que viene a ser hermano (v. 11), sino que, si se encarna y se humilla hasta ese punto, es justamente para llegar a ser su sacerdote y representarles cerca de Dios. Cristo será probado (πεπειρασμένος, 4,15; cf. 5,8) a fin de enseñar la misericordia (ἐλεήμων, 2,17), ser capaz de compasión (δηνάμενος σημπαθῆσαι, πετριοπαθειν 4,15; 5,2) y venir en auxilio de quienes son tentados (δύναται βοηθήσαι, 2,18; cf. 5,9).

He aquí los únicos testimonios del Nuevo Testamento referentes a la comprensión humana de Cristo, a su actitud para salvar a los pecadores, *en virtud precisamente* de su propia debilidad y de sus tentaciones personales: el Hijo de Dios es Salvador perfecto, en tanto que sufriente, débil, y tentado (5,8-10). Es indudable que su amor es lo que le une a los hombres y le asimila a ellos (ὁμοιοῦν, 2,17; ὁμοιότης; 4,15); pero se comprende que esta humillación prodigiosa, que llega hasta la igualdad y la asimilación con seres de sangre y carne, no pueda ser expresada, en la pluma de un discípulo de San Pablo por el verbo ἀγάπαν; éste significa, en primer lugar, amor de plenitud, de sobreabundancia y de fuerza, y no en cambio "pasión" o "compasión", receptividad o emoción sensible, como es precisamente el caso en la humanidad del nuevo Sumo sacerdote [30].

29. Cf. 2,9, ὑπέρ παντὸς γεύσητα θανάτου.
30. Esto es precisamente lo que no ha comprendido W. Lütgert, *Die Liebe in Neuen Testament*, Leipzig, 1905, p. 258. El autor de *Heb*, alimentado en el A.T., considerado como tipo perfecto de ἀγαπᾶν, es decir de amor manifiesto y activo, las correcciones que Dios inflige a los elegidos (12,6), la práctica de la justicia por Cristo y su odio hacia la iniquidad (1,9). ¿Podía entonces el autor hablar de "caridad" a propósito de la tierna compasión de Jesús por los pecadores?

Capítulo III

'Αγαπητός EN LAS EPISTOLAS DEL NUEVO TESTAMENTO

El adjetivo verbal ἀγαπητός que significa "digno de amor, amable", y posteriormente "objeto de interés y de afecto" es ignorado por el cuarto evangelio y el Apocalipsis; en los Sinópticos sólo se encuentra ocho veces y no lo emplean más que del Mesías Hijo de Dios[1]; en cambio, puede contarse hasta cincuenta y dos veces —de las cuales veintisiete son paulinas— en el *corpus* epistolar[2], donde aparece como una designación técnica y constante[3] respecto de los miembros de la Iglesia cristiana. Su matiz aparentemente variable según los autores, no es fácil de captar, y —antes de determinarlo— es particularmente averiguar la materialidad de sus empleos.

Así como Santiago llamaba a sus lectores "amados" o "carísimos reverendos"[4], San Pablo designa de la misma

1. Cf. *Agapé*, p. 75. Añádase *2 Pe* 1,17, ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτος ἐστιν.
2. Sobre *Sant.* cf. *Agapé*, p. 245; *Heb* 6,9; cf. *supra*, p. 68. En los *Hech* solamente se encuentra una vez (15,25; cf. Analyses, I, pp. 205 ss.).
3. 'Αγαπητός aparece atestiguado por todas las epístolas, a excepción de *2 Tes, Gál, Tit, 2 Jn*.
4. *Sant* 1,16,19; 2,5.

manera a los convertidos de Tesalónica (1 Tes 2,8) de Corinto[5], de Efeso (Ef 5,1; cf. 1 Tim 6,2) y de Filipos (Filip 2,12; 4,1). 'Αγαπητοί permanece como la designación de los cristianos en Judas y en I y II Pe, y 1 Jn[6]. El mismo adjetivo es empleado de tal o cual fiel en relación con un Apóstol: de Timoteo (1 Cor 4,17; 2 Tim 1,2), Epéneto, Ampliatus, Stachis, Persis[7], Epafras, Onésimo, Lucas[8], Tíquico[9], Filemón y Onésimo (Fil 1,16), Gallo[10] e incluso Pablo (2 Pe 3,15). En esta lista[11] se enumeran un Apóstol (Pablo), un esclavo (Onésimo), una mujer (Persis), propietarios (δεσπόται, 1 Tim 6,2), un médico (Lucas) y, sobre todo, convertidos o discípulos, amén de bienhechores o de amigos. Su cualidad común reside en el hecho de tener fe, pero los motivos de ser "carísimos" al corazón del escritor se muestran diversos y modifican sin duda la cualidad del amor del que son objeto. Existe en la Iglesia cristiana muchas maneras de estar ligado al prójimo, trátese de hermanos, hijos o de cualquier otra clase de "relaciones". De una simple fórmula de educación (2 Pe 3,1), 'Αγαπητοί puede convertirse en la más alta designación religiosa (*Rom* 1,7; 11,28).

La designación originaria de los discípulos de Cristo fue la de "hermanos"[12] y la de "creyentes"[13]. A Santiago

---

5. *1 Cor* 4,14; 10,14; 15,58; *2 Cor* 7,1; 12,19.
6. Cf. *Jud* 3,17; *1 Pe* 2,11; 4,12; 3, vv. 1,8,14,17; *1 Jn* 2,7; 3,2,21; 4, vv. 1,7,11.
7. *Rom* 16, vv. 5,8,9,12.
8. *Col* 1,7; 4,9,14.
9. *Col* 4,7; *Ef* 6,21.
10. *3 Jn* 1,2,5,11.
11. No tenemos en cuenta aquí las lecciones aberrantes. Sobre *Filem* 2, la peschitta y el texto recibido leen 'Απφία τῇ ‹ἀγαπητῇ› ἀδελφῇ (Vulg. Ambros. *Syr.-Hex.*, ἀδελφῇ ἀγαπητῇ). *1 Jn* 2,7, 'Αδελφοί (K.L.M. *l.*, Αγαπητοί). Variante idéntica de א en *1 Jn* 3,21.
12. San Pedro, dirigiéndose a la "congregación" cristiana del año 30: Ἄνδρες ἀδελφοί (*Hech* 1,15-16; cf. 11,12; 12,17), y compárese la designación de los oyentes de Pentecostés: Ἄνδες 'Ιουδαῖοι (2,14); Ἄνδρες 'Ισραηλῖται (v. 22; cf. 3,12; 5,35); 'Ανδρες ἀδελφοί (2,29); cf. v. 37; 7,2), después 'Αδελφοί (3,17; cf. 6,3). De ahí ἀδελφότης de *1 Pe* 2,17; 5,9 (cf. *Agapé*, p. 738). Cuando Ananías recibe al convertido de Damasco le llama: "hermano Saulo", Σαούλ, ἀδελφέ (9,17). Sobre la "fraternidad del alma" entre los participantes de un mismo culto, cf. *Agapé*, p. 269.
13. πιστεύσαντες (*Hech* 2,44; 4,32); cf. τοὺς σωζομένους (2,47).

pertenece la forma de apelación epistolar: 'Αδελφοί μου ἀγαπητοί; al eliminar ἄνδρες de la denominación petrina original, convierte el término "hermanos" en nombre propio y al añadir ἀγαπητοί, matizaba este título con una doble nota de respeto y de afección religiosa: "carísimos hermanos"[14]. San Pablo, por dos veces consecutivas, recoge textualmente la fórmula, 1 Cor 15,58; Filip 4,1: 'Αδελφοί μου ἀγαπητοί —la cual, por lo demás, no se vuelve a encontrar en el Nuevo Testamento—; pero, de una parte, designa individualmente como "querido hermano, ὁ ἀγαπετός ἀδελφός" Tíquico u Onésimo[15], y por otra forja, al dirigirse a Corintios y Efesios la locución τέκνα μου ἀγαπητά[16]; Timoteo representa un caso particularmente significativo de esta paternidad espiritual: ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν Κυρίῳ[17].

Igual que la Iglesia-Madre de Jerusalén califica, en el año 50, a sus delegados de "carísimos hermanos"[18], San Pablo llama a Corintios y Filipenses: "mis carísimos hermanos", 'Αγαπητοί μου" (1 Cor 10,14; Filp 2,12); fórmula que aparece individualizada respecto de Epéneto, Ampliato y Staquis: 'Ασπάσασθε... τὸν ἀγαπητόν μου (Rom 16,5,6,8), y finalmente se contenta con el simple vocativo 'Αγαπητοί[19], que únicamente se ha conservado como denominación epistolar de los cristianos por 1 y 2 Pe, Judas y 1y 3 Jn.

---

14. *Sant* 1,16, etc. Cf. *Agapé*, p. 243.

15. *Col* 4,7; *Ef* 6,21 (cf. la comparación de estos dos textos, C. L. Mitton ,*The Epistle to the Ephesians*, Oxford, 1951, p. 59); *Col* 4,9; *Filem* 16. En estas fórmulas individuales, en posesivo se suprime. Por el contrario, *2 Pe* 3,15 llama al Apóstol: "*nuestro* querido hermano Pablo, ὁ ἀγαπητός ὑμῶν ἀδελφός Παῦλος". El plural asocia autor y destinatarios de la carta en el afecto y en el respeto. ἀγαπητός no expresa ni la intimidad (J. Chaïne); es una designación honorífica, como lo confirma el paralelo de *Hech* 15,25 (cf. *Agapé*, p. 265) y sobre todo la precisión subsiguiente que merece un comentario: κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν (Cf. *Prov* 29,3).

16. *1 Cor* 4,14; *Ef* 5,1 (el posesivo está omitido).

17. *1 Cor* 4,17; cf. *2 Tom* 1,2: Τιμοθέῳ ἀγαπητῷ τέκνῳ.

18. *Hech* 15,25, σὴν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῦν βαρναβᾷ καὶ Παύλῳ; cf. *Agapé*, p. 265.

19. *2 Cor* 7,1; 12,19; *Rom* 12,19 (cf. 16,12; *Col* 4,15); *Filp* 4,1; *1 Tim* 6,2.

Se desprende de este inventario que no puede darse la misma significación y, por consiguiente, traducirse unívocamente ἀγαπητός en todos sus empleos neo-testamentarios. No solamente cada escritor tiene su propia psicología y varían los contextos, sino que, según que ἀγαπητός sea un título oficial o juegue el papel de adjetivo o de epíteto, según se refiera a un individuo o a una colectividad, según esté o no determinado por un posesivgo, según sea empleado absolutamente o en unión con ἀδελφός, τένον, σύνδουλος (Col 1,7), ἰατρός (4,14), ἐπιπόθητος (Filp 4,1) συνεργός (Fil 1) y πιστός (1 Tim 6,2) e incluso con θεός (Rom 1,7), significará más o menos respeto o ternura. Tan pronto designará principalmente un vínculo humano, siendo entonces casi sinónimo de φίλος; como hará recaer el acento sobre la caridad divina que une a los discípulos de Jesús, ἐν Κυρίῳ[20] y entonces corresponderá a ἠγαπημένος[21]. Jamás podremos aislar uno cualquiera de estos matices, pues en el cristianismo la más espontánea amistad humana está informada por la caridad divina y es expresada en el lenguaje de la fe.

Esto es lo que atestigua el primer empleo paulino de ἀγαπητός, 1 Tes 2,8. Cuando el Apóstol hace la apología de su predicación en Tesalónica, recuerda su abnegación, su desinterés, los sacrificios que ha consentido en favor de los fieles, "porque habéis venido a ser objeto de nuestra caridad, ἀγαπητοί ἡμῖν ἐγενήθητε[22].

Este crecimiento en el afecto, a través del conocimiento profundo, y de la creciente estima, a través de intercambios y de recíprocos dones, sigue la ley de evolución común a toda φιλία y el Apóstol confiesa que se siente cada vez más humanamente ligado a sus convertidos (cf. v. 17). Su corazón está ganado y, únicamente porque les ama con profundidad, se entrega a ellos sin exigir nada por su

20. *Rom* 16,8; *1 Cor* 4,17.
21. Cf. *Agapé*, p. 749.
22. El dativo ἡμῖν (después de ἀγαπητοί) es excepcional en el N.T. (cf. también, ἐμοί, σοί; *Filem* 16) que emplea casi siempre el genitivo (μου, ἡμῶν); pero es llamado con el verbo γίνεσθαι (cf. *Mt.* 9,29; *Lc* 1,38; *1 Cor* 4,5) y se encuentra un precedente en *Eclo* 15,13: καὶ οὐκ ἔστιν ἀγαπητὸν τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.

servicio. Puesto que se trata de un amor de bondad y sobreabundante, ἀγαπητοί parece casi idéntico a φίλοι. Pero, en realidad, este tierno y generoso amor crece en la medida de la fidelidad probada y de los progresos de los neófitos en la vida cristiana y, más precisamente, en la medida de una parecida participación y fecundidad de la gracia en el Padre y en sus hijos[23]. Desde entonces, es un amor de caridad con el que Pablo ama a los Tesalonicenses y al *agapé* —esencialmente dinámico— se atribuye el celo del Apóstol y todos sus renunciamientos apostólicos[24]. Ya se sabe que él estima altamente a quienes ama y les presta gran atención[25]. El Apóstol declara, consiguientemente, a sus hijos que les ama tanto más cuanto que aprecia un mayor grado la calidad de su vida religiosa, en concreto su κόπος τῆς ἀγάπης (1,3). Los lazos humanos no solamente no son disociables del amor de caridad, sino que además los suscita y lo favorece. Nuestro corazón se siente más prendido del prójimo en la medida en que éste nos parece más cercano y más grande en Cristo. El adjetivo reviste aquí este doble valor, y tiene la misma densidad religiosa y psicológica que el sustantivo ἀγάπη.

La ternura rumana es también acentuada en el elogio de San Lucas: "ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός, el médico tan querido!"[26] Cuando San Juan escribe a Gallo: "Carísimo, deseo que en todo prosperes y goces de buena salud" (3 Jn 2), el vocativo singular ἀγαπητέ evoca principalmente este deseo cordial que anhela la felicidad más concreta y más inmediata de aquellos a quienes se ama. Pero la titulación oficial de la primera parte en la dirección de la Epístola: Ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ —al querido y reverendo Gallo— implica más bien respetuosidad. En cuanto a la precisión: ὅν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ (v. 1b) es preciso decir que refuerza a la vez la sinceridad del afecto

---

23. Cf. I, 3 (cf. *Agapé,* p. 405); v. 6, καὶ ὑμεῖς μιμηταί ὑμῶν ἐγενήθετε καὶ τοῦ Κυρίου; 2,19-20.

24. διότι, cf. 2,18; 4,6; y para una exégesis más ceñida de este texto, *infra,* p. 109.

25. Cf. *Prolégomènes,* pp. 44-55; 187-188.

26. *Col* 4,14 (ὁ ἀγαπητός, *om.* 33). Un pagano habría escrito ὁ φίλτατος!

humano y la calidad del vínculo sobrenatural[27]: para San Juan y para todo el Nuevo Testamento amar verdaderamente, es amar a la vez humana y divinamente[28].

Este lazo de unión —con matices de vinculación cordial— aparece más netamente en la locución τέκνον ἀγαπητόν: "No escribo esto para confundiros, sino para amonestaros como a hijos míos carísimos" (1 Cor 4,14). El Apóstol conoce la extrema susceptibilidad de los Corintios y su predisposición para rebelarse. Acaba de insistir despiadadamente sobre la bajeza de su condición y teme que sus lectores —encontrándose humillados y heridos— vayan a molestarse o le acusen de querer avergonzarles (ἐντρέπων). En absoluto. El únicamente quiere recordarles ciertas verdades fundamentales (νουθετῶν) y exhortarles (παρακαλῶ, v. 16). Al hacer esto, obra como un padre (ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα, v. 15), y declara a los Corintios cuánto les ama de todo corazón. Verdaderamente, en este contexto y en relación a οὐκ ἐντρέπων que regula la frase y el pensamiento, τέκνα acentúa el cariño, mientras que el epíteto ἀγαπητά versa sobre el respeto y el valor religioso: os amo demasiado para tener la intención de humillaros. Os quiero como un padre a sus hijos[29]; pero precisamente porque

27. Según algunos, ἐν ἀληθείᾳ = ἐν Κυρίῳ; pero es preciso tener en cuenta el paralelo epistolar: ἀσπάζου τού» φιλοῦντές σε πάντες πρός ἀλήθιαν (*P. Fay.*, 118, 26; del 110 de nuestra era). Relaciónese de modo semejante *3 Jn* 2, εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν de la carta de Epicuro a un niño: εὖ δὲ ποιεῖς καὶ σύ εἰ ὑγιαίνεις (línea 7; *Hermes*, V, pp. 286 ss.; *P. Fl. Petr.*, I, 30, 1; *P. Oxy.* II, 292, 11) etc.

28. Nunca se meditará bastante el alcance de la formulación insólita de este saludo epistolar. Las relaciones del escritor con sus destinatarios están únicamente determinadas por la caridad. Si "amado" es la designación cristiana del "creyente", Juan subraya el lazo existente entre los discípulos y el Señor, y connota una excelencia intrínseca y proclamada: "Al querido reverendo Gayo".

29. Cf. *1 Tes* 2,11; *Gál* 4,19; *2 Cor* 6,13. La Iglesia es una "casa" de Dios (*Ef* 2,19; *1 Tim* 3,15); los apóstoles y los obispos desempeñan en ella el papel de padre de familia (cf. *1 Tim* 3,5) ,es decir ejercen la autoridad y educan a los hijos (sobre esta doble función del padre en Grecia y en el judaísmo, cf. QUELL, SCHRENK, Art. Πατήρ en G. KITTEL, *Th. Wört.*, V, 949 ss.; 1066 ss.). De igual modo que los discípulos —al recibir la enseñanza de los profetas y de los sabios— son llamados hijos (*2 Re* 2,5-12; 4,38; 5,22; 9,1; *Prov* 3,11, etc.), los Maestros, al difundir la enseñanza religiosa, son considerados como los padres de aquellos a quienes instruyen (cf. *Mt* 23,9). "R. Samuel

sois amados hijos de caridad, divinamente amados, no puedo por menos de teneros en alta estima, y justamente por esto os advierto y no temo reprenderos o corregiros (cf. Heb 12,5-11). Unicamente el *agapé* puede unir de forma tan armoniosa ternura y fuerza; solamente él puede estar tan inviscerado en el corazón (Rom 5,5) y permanecer perfectamente lúcido y exigente.

Esta paternidad no es solamente la de un converso, doctor y educador, sino que implica además una unión tal entre el padre y los hijos que la vida de éstos debe ser reproducción de las costumbres de aquél. De igual modo, el Apóstol explicita su alusión ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετων por el precepto: μιμηταί μου γίνεσθε (v. 16). De tal padre tal hijo. Ya el Señor había evocado este axioma en su enseñanza sobre la caridad (Mt 5,45-48); San Pablo ahora lo recoge en Ef 5,1: Γίνεσθε οὖν μιμηται τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητὰ, καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ. Existe un lazo de naturaleza entre *amado* e *hijo* [30] y entre *hijo amado* e *imitación* del Padre [31]. Pero, por añadidura, todos estos textos sugieren que ἀγαπητός —aparte de su designación honorífica— comporta un matiz de autenticidad. En tales contextos, en efecto, el Hijo amado es el verdadero Hijo (cf. Mt 3,17), por oposición al bastardo que el Padre no ra educado y en quien no puede reconocerse (Heb 12,8).

Esto aparece confirmado por la asociación ἀγαπητός-πιστός [32], y principalmente en 1 Cor 4,17. Para recordaros mis reglas de vida en Cristo, "os he enviado a Timoteo, ὅς ἐστιν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν Κυρίῳ". Existe

---

y R. Jonathan han dicho: Si alguien enseña la torah al hijo de su prójimo, la Escritura le considera como si le hubiese engendrado" (*Sanhedr.* 19; *b;* cf. *Gén. R* 33; *Pirké Aboth;* Strack-Bil., III, p. 339). No es preciso evocar la relación análoga entre el que inicia (μυῶν) y el iniciado (μωούμενος) en las religiones mistéricas (Cf. Quell, *l. c.*, pp. 953-954) como lo ha hecho J. Weiss, (*Der erste Korintherbrief*[10], Göttingen, 1925, pp. 126). San Pablo, utilizando la metáfora de la paternidad, evoca a la vez la conversión de los corintios —les ha engendrado en Dios— y su papel de educador; les instruye y les corrige con plenos derechos como a sus propios hijos.

30. Cf. *1 Jn* 3,2: Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα Θεοῦ ἐσμεν. Cf. *1 Pe* 1,22-23; *Agapé*, p. 769.

31. Cf. *3 Jn* 11: Ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν.

32. *1 Cor* 4,17; *Col* 4,7-9; *Ef* 6,21; *1 Tim* 6,2.

una correspondencia exacta entre "hijo amado" y "fiel en el Señor". No sería Timoteo de tal forma amado en el corazón de Pablo si no fuese un exacto y perfecto discípulo; o mejor dicho, este amor de caridad del que es digno el discípulo, implica —como en el griego clásico y en los Setenta— la estabilidad y la duración[33]. Ser hijo amado de caridad supone la autenticidad perseverante de esta filiación espiritual. Del mismo modo, cuando escribía su segunda epístola a Timoteo: Τιμοθέῳ ἀγαπητῷ τέκνῳ[34], el Apóstol no hace más que recoger su designación primera: Τιμοθέῳ γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει[35]. Evidentemente esta fidelidad del hijo en imitar a su padre y en vincularse a él (Filp 2,22; 2 Tim 3,10-11) nutre y acrecienta el afecto de este último por él (cf. 1 Tim 2,8). Y τέκνον ἀγαπητόν es, como en el Antiguo Testamento, el hijo predilecto, querido de entre todos. También, en su primera epístola, San Juan designa equivalentemente a sus destinatarios como ἀγαπητοί o τεκνία μου[36], diminutivo muy tierno. Una vez más, lo religioso respecto de la caridad se une a la más ferviente dilección humana.

En otros textos, el adjetivo ἀγαπητός, sinónimo del participio ἠγαπημένος[37] —que no excluye el calor de la afección (cf. Col 3,12)— conserva ante todo el valor propiamente cristiano y teologal del verbo ἀγαπᾶν. San Pablo dirige su epístola a los Romanos πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ

33. Cf. *Prolégomènes*, pp. 177-178, 186, 202.

34. *2 Tim* 1,2. Como Timoteo no ha sido engendrado a la fe por san Pablo (cf. *Hech* 16,1) no podría decirse que las personas designadas por su nombre por el Apóstol como ἀγαπητοί, hayan sido convertidas por él, tal como lo pretendía. C. WEIZSÄCKER (*Das apostol. Zeitalter der christ. Kirche*, Fribourg-B., 1886); aunque éste sea ciertamente el caso de Onésimo (*Filem* 10,16). Para san Pablo, el hijo digno de este nombre es obediente y fiel (*Ef* 6,1; *1 Tim* 3,4; *Tit* 1,16; cf. *Agapé*, p. 556.

35. *1 Tim* 1,2. Sobre la asociación ἀγάπη, γνήσιος, ἀνυπόκριτος, cf. ANÁLISIS, II, pp. 136 ss.

36. ἀγαπητοί (*1 Jn* 2,7; 3,2,21; 4, vv. 1,7,11; cf. *3 Jn* 1,2,5,11); τεκνία μου (*1 Jn* 2,1; 12,28; 3,7,18; 4,4; 5,21). Plummer Westcott, Chaine, etc... estiman que la elección de ἀγαπητοί es motivada muy frecuentemente por la exhortación al ἀγαπᾶν; correspondiendo el título al deber que ha de cumplir (cf. 4,7: Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους; cf. v. 11; *Jud* 20).

37. Cf. *1 Tes* 1,4; *2 Tes* 2,13; *Ef* 1,6; cf. *Agapé*, p. 270.

ἀγαπητοῖς Θεοῦ[38] y precisa que los israelitas siguen siendo amados de Dios a causa de sus padres, ἀγαπητοί διὰ τοὺς πατέρας[39]. Siempre, pues, el *agapé* es un amor de dilección y de don. Por una parte, los cristianos de Roma forman un grupo distinto en la capital; por otra, Yavé ha elegido a Israel de entre todas las naciones: κατὰ τὴν ἐκλογήν. Ser amado por Dios, es ser escogido y colmado por El de manera definitiva. Esta predilección viene a ser el más alto título de honor que pueda pensarse, puesto que implica una consagración religiosa: κλητοῖς ἁγίοις[40].

'Αγαπητός, al designar el objeto de la caridad fraternal, subraya frecuentemente la calidad del vínculo inspirado por la fe. El *agapé* es un amor lúcido, consciente de sus motivos. Pablo ama y reverencia a sus colaboradores porque ,de una forma o de otra, ellos se entregan como religiosos al ministerio o al servicio de Dios. Si precisa a veces, como para Ampliatus, que le está unido sobrenaturalmente, —a la letra "en el Señor"[41]— más a menudo, en cambio, justifica su respeto mencionando el celo y el mérito de estos cristianos eminentes: el querido y reverendo Epéneto constituye las primicias del Asia ofrecidas a Cristo (Rom 16,5); la muy estimable Persis le ha sido dada sufrir mucho en el Señor[42]; Tíquico no es solamente un "querido hermano", como todo creyente, sino un "fiel ministro de las comunidades en el Señor, (Ef 6,21); y además, como añade Col 4,7: σύνδουλος ἐν Κυρίῳ, literalmente "coesclavo" de Pablo al servicio del mismo maestro. Epafras

---

38. *Rom* 1,7. Resulta significativo que G., D+, Ambros. Th. Zahn, hayan sustituido ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ. Compárese *1 Tes* 1,4: ἄδελφοί ἠγαπημένοι ὑπὸ Θεοῦ.

39. *Rom* 11,28; cf. 9,25, ἠγαπημένην.

40. *Rom* 1,7. De donde *1 Cor* 10,14: 'Αγαπητοί μου, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας; *2 Cor* 7,1: 'Αλαπητοί, καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντός μολησμοῦ σαρκός; *1 Pe* 2,11.

41. *Rom* 16,8: 'Ασπάσασθε 'Αμπλιᾶτον ['Αμπλίαν, D, K, *Syr*, von Soden] τὸν ἀγαπητόν (*om.* P46, B, F), ἐν Κυρίῳ). Podría casi traducirse por "mi religioso amigo".

42. *Rom* 16,12. Mientras que Epéneto (v. 5), Ampliato (v. 8) y Staquis (v. 9) son respectivamente designados como τὸν ἀγαπητόν μου, Persida es simplemente τὴν ἀγαπητήν; delicada reserva que sugiere un matiz consciente de amistad personal en el posesivo paulino.

merece la misma distinción (1,7). Uno y otro, igual que Filemón [43], están unidos al Apóstol en su común pertenencia a Cristo. Es indudable que el adjetivo ἀγαπητός quiere expresar la nobleza de un amor nacido en una semejante relación al Señor y en una unión tan íntima a su servicio. Si existe una amistad específicamente cristiana deberá definirse por este fundamento y esta "communicatio" [44]. El simple φίλος hubiese resultado inadecuado para expresar un vínculo de unión trabajo por el purísimo y divino *agapé*.

El matiz de religioso respeto, esencial en ἀγαπητός, salta a la vista de 2 Cor 12,19: κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν, το δὲ πάντα 'Απαπητοί... —donde el contexto tan severo no permite dar al adjetivo un valor particular de cariño— y de 1 Tim 6,2. El Apóstol, al exhortar a los esclavos cristianos a respetar y a servir fielmente a sus dueños paganos (v. 1), añade: "Los que tengan amos fieles, no los desprecien por ser hermanos —μὴ καταφρονείτωσαν· ὅτι ἀδελφοί εἰσιν— antes sírvanles mejor, porque son fieles y amados los que reciben el beneficio —ἀλλὰ μᾶλλον δουλευέτωσαν, ὅτι πιστοί εἰσιν καὶ ἀγαπητοί οἱ τῆς εὐεργεσίας αντιλαμβανόμενοι" (v. 2)—. El interés semántico de este versículo reside en la oposición que hace de la noción común de fraternidad (ὅτι ἀδελφοί), casi sinónimo de camaradería, a la dignidad cristiana de los creyentes (ὅτι πισ-

43. *Filem* 1: Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ (D*, Ambr. *add.* ἀδελφω) καὶ συνεργῷ ἡμῶν; cf. *Filp* 2,25 (Epafrodito).

44. C. H. RATSCHOW (*Agape Nächstenliebe und Bruderliebe*, en *Zeitschrift für Systematische Theologie*, 1950, pp. 160-162). Observa que el *kerigma* misionero transmite la doctrina de los Sinópticos relativa al amor del prójimo, sin límites. Mientras que san Juan limitará este amor a los hermanos en el seno de la comunidad cristiana. Se pregunta si esta dilección fraternal es también el *agape*, puesto que éste de por sí es espontáneo, universal, y no está motivado por su objeto. El autor responde rectamente que san Pablo —al asociar el amor de los hermanos y de los enemigos (*Rom* 12,9-13; 14-21; cf. 13,8-10), hace de la fraternidad una modalidad del *agape* que engloba a la *filía*. Amar, o incluso querer a los hermanos, no es sino una determinación del amor de caridad que es infundido por el Espíritu Santo a imitación de Dios que adopta a los elegidos, según la ley de Cristo. El *agape* es, pues, de la misma naturaleza entre los cristianos y frente a los de fuera; el objeto cambia, la fuente es idéntica y, por consiguiente, la naturaleza permanece la misma. Esto se deduce ya de *Sant* 2,8-9.

τοί), que funda un cariño impregnado de estima y de reverencia. Un fiel, unido a Cristo, es, por definición, eminentemente respetable[45], y amarle con caridad es principalmente prodigarle señales de honor. San Pablo opone la conducta caballerosa que se observa entre iguales (καταφρονέω) a la humilde sumisión del esclavo su Dueño y Señor (δουλεύω). No solamente la ausencia de consideración o el desprecio contenido en καταφρονέω se opone, en el griego clásico, a ἀγαπάω[46], sino que además parece que el Apóstol trae a la meria el *logion* de Mt 6,24 uniendo δουλεύειν-ἀγαπᾶν y oponiéndolas a καταφρονεῖν. En todo caso, el Apóstol ya había prescrito: διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις (Gál 5,13). Si el *agapé* convierte a uno en esclavo de su prójimo, se desprende que éste sea ἀγαπητός en los servicios que aquél le rinde[47].

Finalmente, dos textos unen explícitamente el profundo respeto y la vinculación más tierna que constituyen la señal de la fraternidad cristiana. San Pablo llama a los Filipenses: hermanos míos amadísimos y muy deseados, mi alegría y mi corona —'Αδελφοί μου ἀγαπητοί καὶ επιπόθητι"[48]—. Habiéndose fugado el esclavo Onésimo, el Apótol exhorta a su dueño y propietario Filemón a recibirle con auténtico espíritu cristiano: "Tal vez se te apartó por un momento, para que por siempre le tuvieras, no ya como siervo, antes, más que siervo, hermano amado —οὐκέτει ὡς δοῦλον, ἀλλὰ ὑπερ δοῦλον, ἀδαλφὸν ἀγαπητόν— muy amado para mí, pero mucho más para ti, según la carne y según el Señor —καὶ ἐν σαρκί καὶ ἐν Κυρίῳ" (Fil 15,16)—. Esta frase constituye el corazón de la Epístola; la delicadeza de la expresión expresa perfectamente la finura del pensamiento y del deseo. No se dice allí que Filemón deba liberar a su esclavo una vez recuperado (ἀπεχειν), sino que le considere de una manera nueva, con

45. Compárese *1 Tes* 5,13.

46. Cf. *Prolégomènes*, pp. 44, 61.

47. Es casi un contrasentido glosar ἀγαπητοί de *1 Tim* 6,2 así: "amados (de Dios)" (Dibelius, Bardy. Lock considera este sentido como posible).

48. *Filp* 4,1. Al fin del versículo, el Apóstol repite 'Αγαπητοί (B, 33 Peschitta *add.* μου) que resume los matices precedentes.

los ojos de la fe. Este δοῦλος ha venido a ser de pronto discípulo de Cristo, y por tanto ἀδελφός; desde este momento es digno de la más alta estima y del más vivo lazo de unión. De esta forma precisamente es como el Apóstal ama a quien ha engendrado a la vida divina. ¿Cómo, pues, su discípulo y colaborador Filemón (v. 1) no habría de elevarse a la altura de tales sentimientos? [49] Es más, no se trata simplemente de una reacción simplemente cristiana, de una apreciación nueva y limitada al dominio de lo religioso. El *agapé* es un amor totalitario, que se apodera de todo el hombre para someterlo a Cristo o al prójimo. Tratar a Onésimo como ἀδελφόν ἀγαπητόν, es precisamente amarle —y testimoniarle este amor— *según la carne y según el Señor.* Fórmula sorprendente en San Pablo, que tan a menudo opone σαρξ y Κύριος. Pero que expresa maravillosamente de qué manera todo el orden natural es asumido, regulado y penetrado por la caridad. Onésimo será "amado hermano" sensible y espiritualmente [50]. Los "santos" no conocen más que una sola y única clase de amor: el *agapé* de Dios esparcido en su corazón, y con el que ellos aman a Dios y a todos los hombres. Trátese de un hermano que ama a su hermano, de un marido que ama a su mujer, de un esclavo que ama a su dueño o del dueño al esclavo, de un apóstol que ama a sus colaboradores..., el amor y el respeto máximamente espontáneos

49. El *a fortiori* πόσῳ μᾶλλον puede entenderse de diversas maneras, pero principalmente en el sentido de que Onésimo, siendo propiedad de Filemón, éste sentirá una viva alegría de recuperar lo que había perdido, según el principio de *Lc* 15,5-7; 9-10,32. ἀγαπητός conservaría entonces el matiz de alegría y de fiesta propio de ἀγαπᾶν: "Hermano gozosamente amado". Por añadidura, Filemón reencuentra un bien mejor que aquel que había dejado marchar: no solamente un esclavo, sino un hermano; a la vez, un servidor respetuoso y abnegado (*1 Tim* 6,2) y un miembro de la familia de Dios. Finalmente, Onésimo convertido no caerá en la tentación de escaparse de nuevo. El Apóstol certifica que su dueño le reencuentra definitivamente (αἰώνιον); desde entonces ἀδελφόον ἀγαπητόν será el hermano *fiel* y objeto de un amor perdurable (el *agape* es una vinculación perseverante). En resumidas cuentas, Filemón es quien viene a ser el gran beneficiario de esta escapada de Onésimo y el "hermano *agapetós*" podría muy bien ser "el preferido".

50. Cf. el excelente comentario de Th. Preiss, *La Vie en Christ*, Neuchâtel-Paris, 1951, pp. 65-73.

que puedan pensarse son, en estos casos, suscitados y transformados por la caridad divina. La fuerza de ésta es tal que, finalmente, ella hace suyas todas las reacciones del corazón y las apreciaciones del espíritu, imponiéndolas su orientación, su estilo, su cualidad. Esto es lo que el Apóstol llama vivir en la caridad a ejemplo de Cristo que nos ha amado (Ef 5,1).

La inmensa mayoría de las veces en que se utiliza ἀγαπητός en las Epístolas del Nuevo Testamento corresponde a los apóstrofes, a las designaciones de los cristianos, introduciendo una parénesis; de ahí su unión con παρακαλῶ (1 Cor 4,14-16; Col 4,7-9; 1 Pe 2,11; Jud 3), νουθετέω (1 Cor 4,14), ὀφείλω (1 Jn 4,11), μνημονεύω (1 Tes 1,3; Jud 17), ἀναμιμνήσκω (1 Cor 4,17) y los verbos en imperativo [51] o en subjuntivo [52]. Los apóstoles escriben para enseñar, edificar (2 Cor 12,19), estimular (2 Pe 3,1), exhortar, reprender, advertir, corregir. Suspende sus exposiciones y puntúan las expresiones de estímulo con la interpelación, principalmente atestiguada en San Juan: "Carísimos y reverendos hermanos", posteriormente, se encuentra tan sólo en Heb, Pedro, Judas y Juan. Se trata manifiestamente de un título de honor, por el cual los discípulos de Jesucristo se distinguen de cualquier otra comunidad religiosa, y expresa perfectamente la especificidad de la nueva Alianza [53]: la unión de todos sus miembros en y por la caridad fraternal. Resulta muy verosímil que esta designación se remonte a los primeros días de la Iglesia (Hech 15,25) y que fuese espontáneamente la de los predicadores, refiriéndose a los fieles. Si ἀγαπητοί ha llegado a ser una interpe-

---

51. Γίνεσθε (μιμηταί, *1 Cor* 4,14-16; *Ef* 5,1; ἑνδραῖοι *1 Cor* 15,58); φεύλετε (*1 Cor* 10,14); δότε τόπον (*Rom* 12,19); κατεργάζεσθε (*Filip* 2,12); ξενίζεσθε (*1* Pe 4,12); λανθάν τω (*2 Pe* 3,8); σπουδάσατε (3,14); φυλάσσεσθε (v. 17); τηρήσατε (*Jud.* 20); πιστεύετε-δοκιμάζετε (*1 Jn* 4,1); μιμοῦ (*3 Jn* 11).

52. καθαρίσωμεν (*2 Cor* 7,1); στήκητε (*Filp* 4,1); ἀγαπῶμεν (*1 Jn* 4,7).

53. El matiz es particularmente neto en la fórmula Ὑμεῖς οὖν, Ἀγαπητοί (*2 Pe* 3,17; *Jud* 17,20) al oponerse los cristianos fieles... a los otros (οὗτοι). La mayor parte de los comentaristas traducen de *Rom* 12,19 como una expresión afectuosa dulcificando la austeridad del precepto; pero debe también verse allí una llamada al espíritu de fe: "En tanto que cristianos", cf. igualmente *Filem* 16; *Heb* 6,9.

lación tradicional y protocolaria, es porque traduce siempre el amor y el respeto del escritor hacia los destinatarios de la carta e implica la predilección y la elección de Dios respecto de ellos e incluso la recíproca comunión amante en el seno de la Iglesia. Todo discípulo de Cristo se sabe amado de Dios y de sus hermanos; la autoridad jerárquica invoca esta nobleza para estimularle y hacerle digno de vocación. Mientras que la primera catequesis oral no conocía más que un 'Αγαπητός, el Unigénito (2 Pe 1,17), en adelante los "numerosos hermanos" —conscientes de su υἱοθεσία (Rom 8,15; Gal 4,5) y de su predestinación a ser conformes a la imagen del Hijo bienamado (Rom 8,29)— se consideran recíprocamente como objetos del *agapé* de Dios (1,7): ἐν τῷ ἠγαπημένῳ (Ef 1,6). Son, por consiguiente, ἠγαπημένοι (1 Tes 1,4; Col 3,12) de Dios y ἀδελφοί ἀγαπητί. Esta semántica[54] revela evidentemente el origen y la naturaleza de este lazo; lo que ἀγαπητός tiene de específicamente cristiano[55].

---

54. Que esta conexión entre el amor fraternal y la caridad del Padre de los cielos hacia cada fiel no es arbitraria, se prueba —además de *Mt* 5,44-48— *a*) las interrelaciones de *Sant* 1,16-17: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί... ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων (cf. vv. 19-20; 2,5) o de *Jud* 20: 'Ακαπητοί... ἐν ἀγάπῃ θεοῦ; *b*) el fundamento de la caridad fraternal en la generación divina (*1 Pe* 1,22-23; cf. 2,17); *c*) las locuciones paulinas (τέκνα ἀγαπητά, *Ef* 5,1; cf. *1 Cor* 4,17) y joánicas ('Αγαπητοί, τέκνα θεοῦ, *1 Jn* 3,2).

55. Sobre Agapétos y Agapios, como nombres propios en el paganismo y en el cristianismo, cf. las noticias de Wellmann y de Jülicher (en Pauly-Wisowa, *Real-Encyclopädie*, I, 1, col. 734-735). Una inscripción tumbal de Tarso, en el s. IV (H. GOLTMAN, *Excavations at Gözlü Kule, Tarsus*, Princeton, 1950, I, p. 385, n. 9, 1, 4). Eusebio narra el martirio de "Agapios y Tecla, nuestra contemporánea" (*Mart. Palest.* III, 1 y 4; 6,3). Al nombre propio de *Agape*, citado en *Mnemosyné*, 1955, p. 33, añádase el de la inscripción tumbal de Alicia de Acarnania: καὶ ὑπέρ μνύμης τῆς γυναικός αὐτοῦ 'Αγάπης (I.G., IX, 2, n. 446 b; adición del s. IV, sobre una estela del primero).

Capítulo IV

ΦΙΛΕΙΝ Y LOS RESTANTES TERMINOS REFERENTES AL AMOR EN LOS HECHOS Y EN EL CORPUS EPISTOLAR

Mientras que φιλεῖν se encuentra dieciocho veces en los Evangelios [1], San Pablo solamente la emplea dos, y los restantes Epístolas lo ignoran. Debemos concluir, por tanto, que este verbo no pertenece a la lengua de la catequesis primitiva, o al menos que fue suplantado por ἀγαπᾶν ,en la predicación a las comunidades de la lengua griega.

El Apóstol, al firmar con su propia mano la primera carta a los Corintios, enuncia una imprecación: "Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον [2] ἤτω ἀνάθεμα. — Si alguno no ama al Señor, sea anatema" [3]. A primera vista, resulta sorpren-

1. De los cuales diez pertenecen al cuarto Evangelio; cf. además *Apoc* 3,19; 22,15.

2. D, E, F, G, K, L, P, Vulg. Syr. copt. goth. *add.* ἡμῶν 'Ιησοῦν Χριστόν; el minúsculo 1610, la versión aramea y Tertuliano han leído siempre 'Ιησοῦν.

3. *1 Cor* 16,52. El imperativo helenístico ἤτω (cf. *1 Mac* 10,31), atestiguado dos veces en el N.T. (*Sant* 5,12), contra trece ἔστω (compárese *Gál* 1,8, ἀνάθεμα ἔστω) está corrientemente atestiguado en los papiros del II-III de nuestra era (B.G.U., I, 276, 4: ἐὰν δὲ μή λάβῃς τά γράμματα Σερήνου, παρά σοι ἤτω; II, 419, 13: ζημίωμα πρὸς σέ ἤτω; *P. Oxy.* III, 533, 9: αἱ πρόσοδοί μου... ἐν ἀσφαλεῖ ἤτω; *P. Lond,* XLVI, 325: ὑποτεταγμένος δὲ μοι ἤτω); reempiaza

dente, e incluso se siente un cierto malestar al observar que esta Epístola —que es el lugar teológico de la caridad fraterna en el Nuevo Testamento— se cierra con una maldición[4]. Sin duda el *agapé* experimenta un grado de horror ante el mal como de afinidad para el bien[5] y no es esta la primera vez que el Apóstol fulmina con anatemas[6], pero un padre amante ¿puede amenazar a sus pequeñuelos[7] con una amenaza tan pesada[8]? Aumenta la extrañera al leer el excepcional φιλεῖν en un fórmula religiosa, siendo así que todos sus paralelos utilizan el verbo

---

el optativo, concretamente el de la imprecación (cf. F. M. ABEL, *Grammaire du Grec biblique*, Paris, 1927, 20 *h*, 61 *c*; A. T. ROBERTSON, *A grammar of the Grecc New Testament in the Ligth of historical Research*, Nashville, 1934, pp. 939), y parece haber servido de regla en los conjuros o maldiciones epigráficas. J. B. MAYOR (*Te Epistle of St. James*, Londres, 1913, p. 155) cita εἰ δὲ τις κακουργήσει, ἤτω ἔνοχος Ἡλίῳ Σελήνῃ y κατηραμένος ἤτω αὐτὸς καὶ τά τέκνα αὐτοῦ. Se puede añadir la inscripción tumbal de Halicarnaso: ἐπιχειρήσι λίθον ἆραι ἤ λῦναι αὐτό, ἤτω ἐπικατάρατος ταῖς προγεγραμμένας (s. II-III; *Corp. Inscript. graec.*, 2664).

4. Ἀνάθεμα, "objeto de maldición, destinado a la destrucción", corresponde al *herem* bíblico (*Lev* 27,28-29; *Deut* 7,26; *Jos* 6,17). Desde A. DEISSMANN (*Licht vom Osten*[4], Tübingen, 1923, p. 74; cf. J. H. MOULTON, C. MILLIGAN, *The vocabulary, in H.V.*), se cita la inscripción pagana de Megara (s. I-II) terminando con la maldición ΑΝΑΘΟΜΑ y conteniendo tres veces el verbo ἀναθεματίζω: "Yo maldigo" (Cf. la edición de A. AUDOLLENT, *De-fixionum tabellae*, Paris 1904, 1. 41). Hoy es preciso añadir el grafito Ἰησοῦς ἰού, anterior al año 50 en las afueras de Jerusalén, cf. B. GUSTAFSSON, *The oldest Graffiti in the History of the Church?*, en *New Testament Studies*, III, 1; 1956, pp. 65-69; F. POULSEN, *The two earliest Jesus Inscriptions*, en G. E. MYLONAS, D. RAYMOND, *Studies presented to D. M. Robinson*, Saint Louis, 1953, II, pp. 419-423.

5. *Rom* 12,9. San Juan Crisóstomo comenta: "Por esta sola palabra les llena de terror, y aquellos que se entregaban a la fornicación, los que escandalizaban a sus hermanos por medio de las carnes inmoladas, los que se declaraban del partido de un hombre, los que no creían en la resurrección. No contento con asustarles, les muestra el camino de la virtud y la fuente del vicio. Así como la caridad, cuando es potente, eficaz, destruye todos los pecados, así también cuando enflaquece, les deja expandirse sin obstáculo".

6. *Rom* 9,3; *1 Cor* 12,3 (cf. 5,5); *Gál* 1,8.

7. *1 Cor* 3,1,4,14.

8. Sensible a esta dificultad, H. J. SCHONFIELD (*The authentic New Testament*, Londres, s.d.), sugiere la lectura αναθερμα: "Que se caldee" y se relaciona con *Mt* 24,12. Podía también identificarse el anónimo τις con tal adversario, encarnecido y constante del Apóstol en *Corinto* (*2 Cor* 2,5-11).

ἀγαπᾶν [9]. Es posible que φιλεῖ haya sido evocado por φιλήματι que la precede [10]; pero —sobre todo si tenemos en cuenta esta conexión— φιλεῖν en lugar de designar adoración, veneración, pertenencia total del discípulo a su señor, expresa principalmente un sentimiento interior de afección, unión familiar entre dos amigos [11] y parece exigir, como complemento, 'Ιησοῦν más bien que Κύριον. También resulta preferible considerar, en este texto, φιλεῖν como sinónimo de ἀγαπᾶν [12] y puesto que la formulación del versículo es extraña al léxico del Apóstol deberemos ver allí una citación .Ya desde 1926, E. Peterson demostraba que el anatema final de 1 Cor reproducía una antigua fórmula emparentada con la *Didajé* 10,6: 'Ελθέτω χαρις... εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαραναθά· ἀμήν [13]. G. Bornkamm, al observar a su vez que φιλεῖν τὸν Κύριον no es paulino, valora la terminología eucarística de Heb 6,6; 13,10-15 y sobre todo el lugar paralelo de Apoc 22,15-19: ἔξω οἱ κύνης... ὁ διφῶν ἐρχέσθω...

---

9. *1 Cor* 2,9; 8,3, εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τόν θεόν; *1 Jn* 4,20, ἐὰν τις εἴπῃ, ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν. Cf. *Rom* 8,28 (vv. 35-39; *Ef* 6,24; *2 Tim* 4,8.

10. Esta es la explicación de BENGEL —que curiosamente comenta: "*Nam* φιλεῖν *dicitur pro osculari* (*Lc* 22,47) et *osculari* pro *amare. Salm* 2,12"— de A. ROBERTSON, A. PLUMMER, (*First Epistle to the Corinthians*, Edinburg, 1911) —que justifican además la elección intencional de este verbo con vistas a sugerir el carácter mínimo del amor exigido": "Si alguien no tiene la menor vinculación al Señor...—, F. W. GROSHEIDE (*Commentary on the first epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, 1953, p. 406). Sobre *Filema*, cf. *1 Pe* 5,14, *Agapé*, p. 800.

11. El comentario de Escius se hace en este sentido: "Amant autem Christum, non solum qui justi sunt: verum etiam ante perceptam justificationis gratiam boni catechumeni, et omnes vere poenitentes... Multi sunt inter fideles, qui non super omnia Deum ament amore, quod dici solet efficaci, quos scilicet in suis actionibus Dei voluntatem omnibus aliis rebus anteponant".

12. Φιλεῖν tendría entonces el sentido de aclamar, festejar públicamente, como cuando el *meeting* de los habitantes de Oxirinco en el s. III-IV, ἱς ὥρας πᾶσι τοῖς τὴν πόλιν φιλοῦσιν, que B. P. GRENFEEL y A. S. HUNT traducen: "Hurra! por todos los que aman la ciudad" (*P. Oxy*. I, 41, 30). Compárese *Pap. Antinoop*. XV, 17: ἐλευθέρῳ γάρ ἤθει καὶ βίῳ δεθεὶς ἀπλάστῳ τὴν φιλοῦσαν ἠγάπων (Frag. de la nueva comedia del siglo IV). San Agustín dirá *amabam amare*.

13. E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen, 1926, pp. 130 ss.

ἔρχου κύριε Ἰησοῦ[14]. Entretanto, K. M. Hofmann reconocía en el "beso santo"[15] un rito de introducción a la Santa Cena[16] y concluía que los cuatro elementos de 1 Cor 16, 20-23: φίλημα, ἀνάθεμα, μαραναθά, y la llamada a la gracia (v. 23), restituyen la liturgia de la Cena del Señor[17]. Exactamente lo mismo interpreta J. A. T. Robinson[18] —quien curiosamente ignora a todos sus precedentes[19]— y K. G. Kuhn[20].

Incluso si se rechaza tal o cual argumento de estos autores, o el carácter eucarístico de toda la perícopa, es preciso admitir que el v. 22 es una citación, trascrita del arameo[21-22], y que proviene de las primeras comunidades

14. G. Bornkamm, *Das Anathema in der urchrislichen Abendmahlsliturgie*, en *Theologische Literaturzeitung*, 1950, col. 227-230; recogido en *Das Ende des Gesetzes*, Munich, 1952, pp. 123-132.

15. *1 Cor* 16,20; cf. *1 Tes* 5,27; *2 Cor* 13,12; *1 Pe* 5,14; *Agapé*, p. 800.

16. Cf. San Justino, *Apol.* I, 65, 2.

17. K. M. Hofmann, *Philema Agion*, Gütersloh, 1938, pp. 23-26.

18. Según J. A. T. Robinson (*Traces of a liturgical Sequence in I Cor* 16,20-24, en *The Journal of theological Studies*, 1953, pp. 38-39; Pablo cita una secuencia litúrgica corriente en la Iglesia de Corinto; su carta será leída allí en el curso de una asamblea cultual, al fin de la *synaxis*, mientras que la celebración de la Eucaristía propiamente dicha comienza. R. Compara además *Rom* 15,30-33 que es preciso relacionar con la doxología de 16,25-27, como la hace P^{46}.

19. Al contrario, E. Käsemann (*Sätze heiligen Rechtes in Neuen Testament Studies*, 1955, pp. 250 ss.) que se refiere a G. Bornkamm y a Lietzmann (*Messe und Herrenmalh*, 1926, p. 229); E. K. subraya la formulación jurídica de *1 Cor* 16,22, que compara a *Gál* 1,9: εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω y a las otras expresiones paulinas del "motivo del Talión": *Rom* 2,12; *1 Cor* 3,17; 14,38; *2 Cor* 9,6, etc.

20 Art. μαραναθά en G. Kittel, *Th. Wortz.* IV, 460-465. Según que se traduzca el verbo como un perfecto o un imperativo, la fórmula significa *a*) "Señor, ven" (cf. *Apoc* 22,20; oración por la Parusía); *b*) "Nuestro Señor ha venido" (en el mundo por la Encarnación; cf. *Jud* 14, Crisóstomo; *c*) "Nuestro Señor está ahí, presente" (en la celebración eucarística, ἥκει; cf. *Lc* 15,27; *1 Jn* 5,20). Varios textos cristianos, concretamente una inscripción tumbal de Salamina (siglo IV-V), asociaron ανάθεμα ἤτωι μαραναθάν (C.I.G. IV, 9303; cf. K. G. Kuhn, p. 470; E. B. Allo, *In I Cor 16,22*). Relaciónese la fórmula judía de destierro: "El *schem* (el nombre) viene" (Strack-Bill, *Kommentar z. N.T.*, III, p. 493). A la bibliografía proporcionada por K. G. Kuhn, añádase F. R. Field, *Otium Norvicense*, Oxford, 1846, III, pp. 110-111; J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, Brujes, Louvain, 1952, pp. 60-61.

21-22. N. Schmidt (Μαφαναθα, *1 Cor* 16,22, en *Journal of biblical literature*, 1894, pp. 50-60) ha demostrado que esta *formula solemnis*

palestinenses. Desde los estudios de A. Lemonnyer[23] y sobre todo de L. Cerfaux[24], se sabe que el título de señor (*maran, kyrios*), que designa comúnmente al soberano reinante en el protocolo de las relaciones sirio-helénicas, ha sido aplicado, desde los orígenes, a Jesús, Rey-Mesías; concretamente así lo hace San Pedro en Jerusalén: Ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός[25]. Afirmar que "el Señor" ha venido o que está ahí, es hacer la profesión de fe esencial en la persona de Jesús, y someterse a su autoridad soberana. Es, por consiguiente, inscribirse en la comunidad de los discípulos —al estilo de un soldado en el ejército de su capitán— o insertarse en esta sociedad religiosa en la que se "invocan el nombre del Señor[26].

Pero he aquí que enlas reuniones litúrgicas de la iglesia de Corinto, —constituida por las manifestaciones carismáticas, la celebración de la Eucaristía y, en ocasiones, por la lectura de una epístola del Apóstol[27]— ciertos convertidos, llevados de una antigua inspiración satánica o patológica, llegan incluso a gritar: Ἀνάθεμα Ἰησοῦς[28]. San Pablo no puede por menos de horrorizarse ante una tal blasfemia que —como todo sacrilegio— provoca los celos

---

tiene verosímilmente su origen en la Iglesia-Madre. C. A. PHILIPS sugería un juego de palabras entre *rahm* "ama" y *harm* "maldice"; cf. D. PLOOIJ, *Studies in the Testimony Book*, Amsterdam, 1932, p. 5.

23. A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament*, París, 1926, pp. 151-161.

24. *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, 1954, t. I, pp. 3-188.

25. *Hech* 2,36; cf. 1, vv. 3,6,22 etc. FOERSTER, Art. Κύριος, en G. KITTEL, *Th. Wörtz.* III, 1038-1094. J. SCHMIDT, *Jésus ressucité dans la Prédication apostolique*, Paris, 1949, pp. 190-216.

26. *Act* 9, 14-21; 22,16; *I Cor* 1,2; *II Tim* 2,28. Cf. K. L. SCHMIDT, art. ἐπικαλέω, *ibid.* III, 498-501. L'Eucharistie est instituée, en particular, por "el Señor Jesús" (*I Cor* 11, 23) o "el Señor" (vv. 26-29; *Mt* 26,22).

27. O. CULLMANN, *Le Culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel-Paris, 1944.

28. *1 Cor* 12,3: "Es preciso admitir que San Pablo había verdaderamente conocido "pneumáticos" que lanzaban parecidos gritos debatiéndose, sin duda, contra el espíritu de Jesús del que se creían invadidos, a manera de la Sibila espumante y arrojando la inspiración que la oprime, o de Casandra que maldice a Apolo en "Agamenón" de Esquilo. Se trataba, seguramente, de maneras completamente paganas e intolerable, pero no inauditas entre los *mystas* más devotos" (E. B. ALLO, en *in h. v.*). Compárese *2 Pe* 2,1; Ψευδοπροφῆται... τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνοόμενοι; *Jud* 4.

de Dios (1 Cor 10,22) y la reprime por medio de una fórmula jurídica o ritual ya corriente. Quien maldice a Jesús, será por El maldito[29]; más exactamente εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον. La negación, muy estrechamente vinculada al verbo, no evoca una simple ausencia de amor; se trata de una figura retórica, análoga a οὐκ οἶδα ὑμᾶς que expresa rechazo y reprobación[30], y que debe entenderse, por consiguiente, más que de una falta de cordialidad o de gratitud, de una antipatía y oposición positivas. El complemento "Señor" sugiere la monstruosidad que implica rechazar una tal unión. Puede, pues, concluirse que el verbo φιλεῖν traduce el hebreo 'âhab y significa, exactamente como ἀγαπᾶν, adoración y la consagración religiosa del fiel a su Dios[31]. Es casi una tautología escribir: Quien recraza la dependencia de Cristo —en lenguaje cristiano: quien no le ama (Mt 6,24)—, queda excluido de la Iglesia, del banquete eucarístico y del Reino celeste; sin embargo los textos legislativos y litúrgicos tienen la particularidad de afirmar a menudo estas evidencias.

La otra única vez que en San Pablo utiliza φιλεῖν se encuentra también entre los votos de protocolo epistolar y aparece igualmente sinónimo de ἀγαπᾶν. San Pablo pide a Tito: "Ασπασαι[32] τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς ἐν πίστει — Salu-

29. Compárese *1 Cor* 3,17; Εἴ τις τὸν ναὸν το θεοῦ φθείρει, φθείρει τοῦτον ὁ θεός; 14,28: Εἰ δέ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται; *2 Jn* 10. No se eche en saco roto las amenazas y condenaciones tan severas que Pablo ha multiplicado a lo largo de la epístola *1 Cor* 4,20-5,13 (ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτων); 6,9-10; 10,9 (μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Κύριον) 15,27-32; 15,34 (ἀγνωσίαν γάρ θεοῦ τινες ἔχουσιν).

30. *Lc* 13,27; cf. *Mt* 25,12 y la repulsa absoluta: οὐκ ἦν θέλημα (*1 Cor* 16,12), οὐκ ἐδέξαντο (*2 Tes* 2,10).

31. Muy clarificadora es la sustitución de φιλεῖν por ἀγαπᾶν en los textos evangélicos, relativos a la ἀσπασμός (*Mt* 23,6; *Lc* 11,43; 20,46; *Agapé*, p. 228), y la acepción de φιλεῖν "preferir" en *Mt* 10,37 (compárese *Mt* 6,24), que convendría perfectamente en *1 Cor* 16,22. — Si el deseo *Marana tha* se lee: "Nuestro Señor ven!", será lícito traducir φιλεῖν por "desear", como en *Prov* 8,17 (cf. *Prolégomènes*, p. 71, n. 4, 105): el cristiano que no vive en la esperanza de su Señor y no aspira a la Parusía, está excluido del Reino, prometido πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ (*2 Tim* 4,8). Esta acepción convendría excelentemente al contexto; si aquí nosotros no la conservamos de esta forma es porque resulta excepcional y no aparece a primera vista.

32. 'Ασπάσασθε es un error manifiesto de *A*.

da a todos los que nos aman en la fe" (*Tit* 3,15). Original del Apóstol, esta fórmula aparece sobreabundantemente atestiguada para lo esencial en las cartas profanas, concretamente en las de Flavius Herculanus a Apolinarion [33]: o de Ptolomaios a su hermano Zósimo: Ἀσπάζομαι τὴν ἀδελφήν μου πολλά, καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς καὶ... τοὺς ριλοῦντας ἡμᾶς πάντες [34]. El participio φιλοῦντας es equivalente al adjetivo τοὺς φίλους [35], y el Apóstol escribe como todo el mundo: "Saluda a nuestros amigos" [36], pero, en realidad, cristianiza la fórmula convencional [37] al añadir ἐν πίστει que determina la calidad y el modo de la afección [38]. Amar "en la fe" [39] o "en el eñor" [40] es una perífrasis para decir: amar religiosamente o amar de caridad: ἀγάπη μετὰ πίστεως (Ef 6,23). Si nos atenemos al léxico particular de las Pastorales, deberemos advertir en la precisión φιλεῖν ἐν πίστει un matiz de veracidad y de autenticidad; puesto que πίστις es asociado a γνήσιος (1 Tim 1,2; Tit 1,4), ἀλήθεια

33. *P. Oxy.*, XIV, 1676, 38-39 (s. III). Cf. B.G.U. I, 332, 7: Ἀσπάζου Ἀμμωνοῦν σὴν τέκνοις καὶ συμβίῳ καὶ τοὺς φιλοῦντας σέ (s. II-III); *P. Fay.*, CXVIII, 25: Ἀσπάζου τοὺς φιλοῦντες σε πάντες πρὸς ἀλήθειαν (110 de nuestra era); CXIX, 25; carta de un hijo a su padre, en el s. III: Ἀσπάζω πολλὰ τοὺς ἡμῶν πάντας κατ' ὄνομα σὺν τοῖς φιλοῦντυ ἡμᾶς (líneas 22-23, *Revue Égyptologique*, 1919, p. 201); *P. Lund.* II, 3, 17: Ἀσπάζου τοὺς φιλοῦντας ὑμᾶς; *P. Ryl.* II, 235, 5.

34. B.G.U. II, 625 ,35 (s. II-III); cf. III, 814; *Brem.* LXI, 42: Ἀσπάζομαι πάντας τούς φιλοῦντάς σε; *P. Karanis*, 490, 18 (s. II); 494, 15-16: Ἄσπασαι σου τὰ ἀβάσκαντα παιδία καὶ τοὺς φιλοῦντάς σε πάντας; 495, 32.

35. B.G.U., II, 423, 20: Ἄσπασαι καπίτωνα πολλὰ καὶ τοὺς ἀδελφούς μου καὶ Σηρήνιλλαν καὶ τοὺς φίλους μου (s. II); cf. II, 596, 14: "Ἄσπασαι τοὺς σου πάντας; saluda a toda la familia" (84 de nuestra era; *P. Bon*, I, 44, 8, s. II). Cf. H. Koskennieni, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefe*, Helsinki, 1956, pp. 115 ss.

36. Unicamente conservando esta afinidad de léxico, G. Wohlemberg, (*Die Pastoralbriefe*³, Erlangen, 1923, p. 268) distingue aquí una vinculación humana, como en *Hech* 27,3. Podría entonces relacionarse con la que se amaba el uno al otro, νήπιοι φιλοῦντες ἀλλήλους" (J. B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicorum*, Ciudad del Vaticano, 1936, I, n. 418), o DITTENBERGER, *Or.* I, 184, 10.

37. Como lo han comprendido muy bien M. DIBELLIUS, H. CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe*³ Tübingen, 1955, p. 116.

38. Compárese *Ef* 6,24, μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων... ἐν ἀφθαρσίᾳ.

39. Cf. *1 Tim* 1,2,4; *Tit.* 1,4, κατὰ κοινὴν πίστιν.

40. *Rom* 16,8; cf. *supra*, pp. 72, 76.

(1 Tim 2,7; Tit 1,1; 13-14; 2 Tim 2,18; 3,8) y ἀνυπόκριτος (1 Tim 1,5; 2 Tim 1,5). Ahora bien, sabemos que la sinceridad y la autenticidad es la cualidad mayor del *agapé*[41]. Finalmente, la fórmula Ἄσπασαι τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς ἐν πίστει podría traducirse: "Saluda a nuestros verdaderos amigos cristianos"; ella identifica, en efecto, los φιλοῦντες a los ἡμέτεροι del versículo 14, oponiéndoles a los αἱρετικὸν ἄνθρωπον del v. 10. Ésta exclusión de los "embusteros" (1,12) de la salutación final corresponde al anatema de 1 Cor 16,22, y confirma que la caridad es inseparable de la verdadera fe[42].

El adjetivo φίλος empleado veintidós veces en los Evangelios, solamente es empleado tres veces con los Hechos y cuatro veces en las Epístolas. A causa de su afinidad con Tit 3,15, puede mencionarse principalmente 3 Jn 15: Ἀσπάζοηνται σε οἱ φίλοι[43]. Ἀσπάζου τοὺς φίλους[44] κατ' ὄνομα. — "Los amigos te saludan. Saluda a los amigos en particular".

Según el uso epistolar constante, los cristianos de Efeso —οἱ φίλοι— se asocian a Juan para saludar a Gallo, y Juan encarga a Gallo de saludar a los amigos que le rodeaban, τοὺς φίλους. Motivo por el cual, ciertos comentaristas —al observar que nunca los cristianos en general son designados por el término de "amigos"— explican que este término considera a los hermanos de la comunidad que permanecen fieles al Apóstol y no aprueban la conducta de Diotrefes[45]. Otros prefieren la interpretación mística: el autor de la Epístola llama a los cristianos οἱ φίλοι porque el Evangelista se acuerda de que Jesús ha llamado a Lázaro amigo suyo (Jn 11,11) y que otorga este título a todos aquellos que cumplan su voluntad[46]. Se añade aún

41. *Rom* 12,9; *2 Cor* 6,6; cf. *3 Jn* 1; *Agapé*, p. 556.

42 Obsérvese la vinculación constante de πίστις y de ἀγάπη, en las Pastorales, *1 Tim* 1,5-14; 2,15; 4,12; 6,11; *Tit* 2,2; *2 Tim* 1,13; 2,10.

43. αδελφοί, *A*, 33,69,436,1627, *syr*.

44. αδελφους, *1611*, *Syr*., *Boh*.

43. αδελφοί, *A, 33, 69, 436, 1627, Syr*.

45. v. 9. *Ita*, J. Bonsirven, *Epîtres de saint Jean*, Paris, 1936, p. 300; J. Chaine, *Les Epîtres Catholiques*, Paris, 1939, p. 260; A. Charue, *Les Epîtres Catholiques*, Paris, 1938, p. 564. Resulta una vana

que la designación: "cada uno por su nombre, κατ' ὄνομα" es la de el Buen Pastor que conoce a sus ovejas[47]; de suerte que el pastor de las Iglesias de Asia imita al Buen Pastor...[48].

Pero podría parecer también extraño que San Juan, que tan frecuentemente emplea ἀγαπητοί[49], cambia de vocabulario y no menciona el amor de caridad en su conclusión. En realidad, los ejemplos de los papiros lo prueban[50], el Apóstol emplea la fórmula protocolaria profana; incluso no se toma la molestia de cristianizarla como lo hace San Pablo (Tit 3,15) —que por otra parte resulta normal en una carta tan personal como ésta, la cual más que una "Epístola" es una simple tarjeta—. Más aún, el Apóstol calca rigurosamente el uso profano[51], al añadir a la redacción de Tit 3,15 la fórmula esteretotipada κατ' ὄνομα[52].

---

erudición citar la inscripción tumbal de Abercio de Hierápolis: καὶ τοῦτον (*s. c.* ἰχθύν) ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός (líneas 29-30; cf. H. LECLERCQ, en *Dictionaire d'Archeologie chrétienne et de liturgie*, I, *a*, col. 66-87; H. HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903, pp. 84-85), donde φίλοι tiene evidentemente el sentido de "compañeros de culto"; pero el epitafio es del s. III. Lo que resulta seguro es que οἱ φίλοι = οἱ ἀδελφοί; cf. *1 Tes* 1,4; *Sant* 1,16; *Hech* 27,3; HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*², Leipzig, 1906, I, pp. 352-354.

46. *Jn* 15,14-15. *Ita*, A. ROSS, *The Epistles of James and John*, Grand Rapids, 1954, p. 240.

47. *Jn* 10,3; pero cf. *Carta de Aristea*, 247.

48. A. PLUMMER, *The Epistles of St. John*, Cambridge, 1890, p. 195.

49. Cf. en la primera epístola, *supra*, pp. 73, 79; el apelativo ἀγαπητέ (*3 Jn* 1,2,11), ἀγάπω (v. 1), ἀγάπη (v. 6).

50. Cf. *supra*, pp. 85 ss.

51. Cf. Fr. X. J. EXLER, *The Form of the Ancient Greek letter. A study in Greek Epistolography*, Washington, 1923, pp. 114-115.

52. 'Ασπάζομαι τὴν γλυκυτάτην μου θυγατέρα Μακκαρίαν... καὶ ὅλους τοὺς ἡμῶν κατ' ὄνομα (*P. Oxy.* I, 123, 21-23; cf. VI, 930, 22-26); "Ασπασε πολλὰ τοὺς ὑμῶν πάντας κατ' ὄνομα (XX. 2275, 16-17; cf. 2276, 28); 'Ασπάζου πάντας τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς κατ' ὄνομα (*P. Athenes*, LXII, 20; s. I-II. Cf. *P. Oslo* III, 151, 20; *P. Warren*, XVIII, 30; 'Ασπάζομαι τὴν θυγατέραν μου πολλὰ καὶ τὴν μητέραν σου καὶ τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς κατ' ὄνομα (*P. Michigan*, III, 216, 26; cf. 209, 25); 'Ασπάζομαί σε μετὰ τῶν τέκνων σου. 'Ασπάζομαι καὶ τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς κατ' ὄνομα (221, 19). 'Ασπάζεταί σε 'Επιτυγχάνων. "Ασπασαι πάντες τοὺς φιλοῦντες ἡμᾶς κατ' ὄνομα (*P. Karanis*, VIII, 476, 31; cf. 477, 40-44; 479, 20; 419, 19; *P. R. Harris*, CIV, 15); 'Ασπάζομαι τὴν σύνβιόν σου πολλὰ καὶ Σερῆνων καὶ πάντες τοὺς φιλοῦντας σε κατ' ὄνομα (B.G.U., I, 27, 16; etc.). Sobre un ostracón del s. II, escribiendo Annius "a su muy

No debe despitarnos en esta locución algunos matices de ternura o de solicitud pastoral, se trata de un cliché.

Santiago, tras haber citado Gén 15,6: "Y creyó Abraham a Yav é,y le fue reputado por justicia"[53], añade: "Fue llamado amigo de Dios, καὶ φίλος[54] θεοῦ ἐκλέθε". Esta precisión, ignorada por el texto del Génesis, refleja el espíritu de él, y traduce una opinión tradicional en el judaísmo, según la cual la sabiduría hace a las almas santas "amigos de Dios y profetas; que Dios a nadie ama sino al que mora con la sabiduría — φίλος θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει· οὐθέν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεός εἰ μὴ τὸν σοφίᾳ συνοικοῦντα"[55]; donde se desprende que φίλολ θεοῦ debe ser tomado en sentido pasivo de *amados* de Dios (cf. 7,14). Si Moisés

dulce amigo, γλυκυτάτῳ", concluye: "Los amigos te saludan. Saluda... al curator y a Niger... y a todos por su nombre" (J. SCHWARTZ, *Deux ostraca de la région du Wādi, Hammāmāt*, en *Chronique d'Egypte*, 1956, pp. 118-123; cf. E. G. TURNER, *Catalogue of Greek and latin Papyri and Ostraca... of Aberdeen*, LXX, 8). Un escolar, escribiendo por quinta vez a su "señor y padre" Arión, a pesar de que no había recibido más que una sola respuesta, reza cada día por su intención y concluye: "'Ασπάζω πολλά τούς ἡμῶν πάντας κατ' ὄνομα σὴν τοῖς φιλοῦντι ἡμᾶς· 'Ασπάζω δὲ καὶ τούς διδασκάλος μου" (*Carta* 133, 20-22; edit. A. S. HUNT, C. C. EDGAR, *Select. Papyri*, I; Londres, 1952); *P. Paris*, XVIII, 15 etc.

53. *Sant* 2,23. Sobre la significación de esta citación (cf. *1 Mac* 2,52; *Rom* 4,3; *Gál* 3,6), véanse los comentaristas.

54. Los minúsc. 429 y 614, la *Syr. heracl.* leen δοῦλος; que constituyen sin duda, una interpretación doctrinal, cf. *Acta Petri*, 39, σὺ φίλος σύ δοῦλος; M. PAESLACK, *Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter* ΦΙΛΕΙΝ *"lieben"*, ΦΙΛΙΑ *"Liebe"*, *"Freundschaft"*, ΦΙΛΟΙ *"Freund" un der Septuaginta und in Neuen Testament*, en *Theologia Viatorum*, V, 1954, p. 96.

55. *Sab* 7,27. Aserto singularmente próximo de JENOFONTE, *Mem.* II, 1, 33: (la Virtud declara), δι' ἐμὲ φίλοι μὲν θεοῖς ὄντες, ἀγαπητοί δυ φίλος (cf. *Banquete*, IV, 46 ss.; PLATÓN, *Leyes*, IV, 716 d: ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὡς φίλου τοῦ θεοῦ; III, 12, 95; IV, 3,9: ἐλεύθερος γὰρ εἰμι, καί φίλος τοῦ θεοῦ), y del profeta θεοφιλής (PLUTARCO, *Solón*, XII, 7); Φίλος δὲ ὁ προφήτες ἀνείρηται θεοῦ (FILÓN, *Vit. Mos.* I, 156; cf. EURÍPIDES, *Troy.* 451, φίλτατος θεοῦν). Sobre la θεοφιλία, predicado del ἀνὴρ ἀγαθός, cf. PS. PLUTARCO, *Vit. Homer.* 143: οἱ Σωϊκοι φίλους θεῶν τούς ἀγαθούς ἄνδρας ἀποφαίνοντες παρ' 'Ομύρου καὶ τοῦτο ἔλαβον y el estudio de Fr. DIRLMEIER, ΘΕΟΦΙΛΙΑ-ΦΙΛΟΘΕΙΑ en *Philologus*, 1935, pp. 57-77; 176-193. Igualmente se expresa FILÓN: οἱ σοφοὶ πάντες φίλοι θεοῦ (*Quis rer. div. heres.* 21; cf. *Quod omn. prob. lib.*, 42; *Leg. alleg.* III, 71 etc.). A propósito de Abraham, Isaac y Jacob: πάντας φιλοθέους ὁμοῦ καὶ θεοφιλεῖς, ἀγαπήσαντας τὸν ἀληθῆ θεὸν καὶ ἀνταγαπηθέντας πρὸς αὐτοῦ (*De Abr.* 50).

es excepcionalmente gratificado con este título de honor[56], sin embargo el amigo de Dios por excelencia es Abraham. A veces Yavé mismo le declara como tal: "Pero tú, Israel, eres mi siervo (παῖς μου). Yo te elegí, Jacob, progenie de Abraham, mi amigo" (ὅν ἠγάπησα[57], o bien es Josafat quien le proclama: "Dios nuestro ¿no arrojaste Tú delante de tu pueblo... y la diste para siempre a la posteridad de Abraham, tu amigo?, (אֹהַבְךָ, τῷ ἠ γαπημάνῳ σου)" (2 Cron 20,7); y Azarías lo repite igualmente: "No apartes tu misericordia de nosotros por Abraham, tu amigo: διὰ 'Αβραάμ τὸ ἠγαπημένον ὑπό σου" (Dan 3,35). Los Setenta siempre evitan escribir φίλος[58], quizá para poner mejor en relieve el valor religioso y de honor incluido en el ἠγαπημένος, el preferido de Dios! Lo que está fuera de duda, es que Abraham resulta ser objeto de la caridad divina (ἀγαπᾷ ὁ θεός) y a este amor generoso es al que se atribuye

56. *Ex* 33,11: Καὶ ἐλάλησεν Κύριος πρὸς Μωυσῆν... ὡς εἴ τις λαλήσει πρός τὸν ἑαυτοῦ φίλον; *Oráculo Sibil.* II, 245. Cf. FILÓN, *De leg. alleg.* II, 90: ὁ θεοφιλὴς Μωυσῆς. Igualmente Samuel: ἐγένετο δ' ἀνὴρ δίκαιος καὶ χρηστὸς τήν γύσιν καὶ διὰ τοῦτο μάλιστα φίλος (Fl. JOSEFO, *Ant.* VI, 294); Leví (*Jubil.* XXX, 20). R. Méïr explicaba: "Quienquiera que estudie la torah por ella misma, obtiene muchas cosas; mejor aún, se equipara al mundo entero. Es llamado colega, *amigo*, amante del Lugar, amante de las criaturas; se regocija en el Lugar, se regocija en las criaturas" (*Pirké Aboth,* VI, 1). Al fin de los tiempos, los hombres serán φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι (*2 Tim* 3,4; cf. FILÓN, *De agr.*, 88: φιλήδονον καὶ φιλοπαθῆ μᾶλλον ἢ φιλάρετον καὶ φιλόθεον; *De fuga*, 81, φίλαυτοι δὴ μᾶλλον ἢ φιλόθεοι, *De leg. alleg.* II, 90).

57. *Is.* XLI, 8, אֹהֲבִי ; Aquila traduce ἀγαπητοῦ μου; Simmaco τοῦ φίλου μου. Obsérvese el paralelismo entre "servidor" y "amigo". Igualmente *Gn* 18,17: "'Αβραάμ τοῦ παιδός μου es transcrito por Filón φίλου μου (*De sobr.*, 56); compárese Mt 12,18 y los Setenta de *Is.* 62,1 (*Anályses,* I, pp. 68 ss.); aunque M. PAESLACK (*l. c.*, p. 99) relacionan la designación "amigo de Dios" con la de amigo-servidor del rey (Cf. Est. 1,3: *Prolégomènes,* p. 140).

58. Por el contrario, Filón califica a Abraham de φίλος (*De Abr.*, 283), θεόφιλος (89), θεοφιλέστατος (98); cf. E. PETERSON, *Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus,* en *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1923, pp. 161-202. La tradición judía gusta conceder este título a Abraham. *Jubil.* XVII-XVII; XIX, 9 (*Prolégomènes,* p. 133); IV *Esd* 3,14; *Sota,* 31 *a* (Cf. STRACK-BILL. III, p. 755); *Pirke Aboth,* V, 4; *Escrito de Damasco,* V, 2 (Cf. *Prolégomènes,* p. 140).

la justificación del φίλους θεοῦ[59]; en todo caso, el δικαιωθείς es una relación de unión amistosa con su señor[60]. Resulta de ello, en el plano semántico, que φίλος es sinónimo de ἀγαπητός[61] y en el plano doctrinal que lo que nosotros llamamos "estado de gracia" es una amistad con Dios.

En un apóstrofe severo a los cristianos seducidos por los placeres de este mundo: ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν (4,3), Santiago expresa en términos originales un axioma evangélico fundamental: "Μοιχαλίδες[62], οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου[63] ἔχθρα[64] τοῦ θεοῦ[65-66] ἐστιν; ὅς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι του κόσμου, ἐχθρός τοῦ θεοῦ καθίσταται. — Adúlteros, ¿no sabéis que el amor del mundo enemigo de Dios? Quien pretende ser amigo del mundo, se constituye enemigo de Dios" (4,4).

Según la metáfora tradicional del Antiguo Testamento, las relaciones entre Yavé e Israel en el seno de la Alianza, son comparadas a los lazos conyugales. Dios y su pueblo son cónyuges[67]. El pecado es una *infidelidad*, por la cual la esposa "adúltera" rompe sus compromisos y reniega de sus promesas[68]. Igualmente, Jesús había calificado a sus

---

59. Esta exégesis no permite oponer la justificación paulina por la fe a una justificación por las obras que sería la de Santiago; mientras que los rabinos conciben la amistad divina en función de la observancia de la ley.

60. Cf. *Ef* 2,19 que opone ξένοι καὶ πάροικοι a los οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. Deberá releerse Santo Tomás: "Caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum fundata super communicationem beatitudinis aeternae... Unde caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor aPtris et Filii, cujus participatio in nobis est ipsa caritas creata" (II-II, q. XXIV, a. 2).

61. Se vuelve a encontrar aquí el léxico de la primera comunidad palestiniana, cf. *1 Cor* 16,22, *supra* pp., 81 ss.

62. ℵ, Ψ, K, L, P, Syr. heracl. completan: "Hombres y mujeres adúlteros, μοιχοὶ καὶ μοιχαλίσες" comprendiendo, sin duda, esta designación en su sentido propio (igualmente Spitta, Hort), mientras que la inmensa mayoría de los comentaristas sólo ven en eso una metáfora.

63. τουτου, *add.* ℵ Vulg. Peschitta, Arm.

64. El minúsc. 2298 y la Vulgata (*inimica*) leen el adjetivo cf. Th. García, AB. Orbiso, *Epistola Sancti Jacobi*, Roma, 1954, p. 172.

65-66. εστιν τοω θεω, ℵ, Vulg. Peschitta.

67. Cf. *Rom* 9,25; *2 Cor* 11,2; *Prolégomènes*, pp. 113 ss.; Filón, *Querub.* 50.

68. Cf. *Núm* 15,39; *Oseas* 4,12; *Salm* 73,27; *Apoc* 2,22.

contemporáneos de γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς [69]. Este último término —desconocido de la lengua profana antes de nuestra era [70] y que no aparece en los papiros anteriores al siglo IV— designa "la mujer casada que comete adulterio" [71]. Utilizando la invectiva Μοιχαλίδες, Santiago pone el acento sobre la violación del contrarto, la ruptura de un contrato, el rechazo de una obligación. Los cristianos, en efecto, se han comprometido ya de manera total y definitiva ante Dios. Toda su vida está sometida al precepto de amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. Ahora bien, satisfacer todas las pasiones (v. 3) es sacrificar a la φιλία τοῦ κόσμου.

Es imposible determinar el sentido exacto de φιλία —dado que existe un testimonio en el Nuevo Testamento—. Puede significar sencillamente "estar en buenas relaciones", pero también puede tener su sentido propio de "amistad recíproca". Sin embargo parece preferible darle su acepción amplia de "vinculación, complacencia". El término sin duda se ha elegido en armonía con la metáfora conyugal para evocar "la inclinación del corazón" [72]; y, desde este momento, el alma pecadora aparece representada como una mujer avasallada por la pasión a su señor y dueño: el mundo, fuente de todas las torpezas [73]. Filón declaraba ya que el alma que rechaza toda disciplina γέγονε φιλήδονος ἀντι φιλαρέτου [74]. Mejor aún el Señor había definido: "Allí donde está vuestro tesoro, está vuestro corazón" (Lc 12,34). Santiago, pues, opone de la forma más

69. *Mt* 12,39; 16,11; *Mc* 8,38. Lucas ha omitido este término, juzgándole sin duda ininteligible para los espíritus paganos.

70. En los Setenta, cf. *Prov* 18,22; 30,20; *Oseas* 3,1; *Mal* 3,5; *Ez* 16,38; 23,45.

71. *Rom* 7,3; cf. *Testamento de Levi,* 14,6.

72. Esta es la acepción de φιλία, amor culpable, en *Prov* 5,19; 7,18; *Eclo* 9,8. Cf. *4 Mac* 2,11: "La ley refrena el amor que se siente hacia la esposa".

73. Κόσμος tiene, evidentemente, su sentido peyorativo, como en 1,27 y sobre todo *Jn* 17,9: "No ruego por el mundo", que recordará después Santiago, cf. *1 Cor* 1,10; *Ef* 2,1-2. Démas: ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα (*2 Tim* 4,10).

74. *De leg. alleg.* II, 90. También, Moisés huye de los placeres ἀπὸ γὰρ τοῦ πάθοὺς καὶ τῆς ἡδονῆς ἀποδιδράσκει ὁ φιλάρετος (*ibid.*); cf. *2 Tim* 3,4.

radical que pueda pensarse, la vinculación con el mundo y sus concupiscencias (cf. 1 Jn 2,16) a la consagración total de sí a Dios, que comporta el *agapé*. Más exactamente, el amor de "amistad" comporta afinidad de pensamientos, de gustos y de sentimientos, armonía de conducta e intimidad vivida; por consiguiente, asimila al pecador de forma tan profunda al mundo, que implica una contrariedad radical para con Dios; θεός y κόσμος se oponen antitéticamente como ἔχθρα y φιλία[75]. El acento de la frase recae sobre este antagonismo y esta incompatibilidad; y esto porque —según el paralelismo sinónimo de los "proverbios" semitas que acentúa el pensamiento— Santiago recoge: "Quienquiera ser amigo del mundo se convierte en enemigo de Dios". No existe conciliación posible[76]. La vinculación a un dueño excluye *ipso facto* la pertenencia a otro. El amor de Dios y el amor del mundo son inconciliables en un mismo corazón[77]. Jesús lo había afirmado fuertemente (Mt 6,24; Lc 16,13); pero, su Apóstol, en la presente parénesis, pone en relieve la elección subjetiva que se impone a cada cristiano: βουληθῇ, καθίσταται[78]. Cada uno debe saber que si busca voluntariamente complacen-

75. MOULTON, MILLIGAN citan varios papiros que oponen φιλία-ἔχθρα, cf. además FILÓN, *Quis rer. div. haer.*, 243: "La justicia y toda virtud son amadas por el alma, mientras que el cuerpo ama la injusticia y todos los vicios; lo que es amigo de lo uno es absolutamente hostil a lo otro, τὰ τῷ ἑτέρῳ φίλα τῷ ἑτέρῳ πάντως ἔχθρά ἐστι) (Cf. *Prolégomènes*, pp. 171-172); Fl. JOSEFO, *Ant.* IX, 282: ὅς (Jeroboam) εἰς τὸ θεῖον ἐξαμαρτὼν ἔσθὸν αὐτοῖς τοῦτ' ἐποίησε. Es regla general que los "aliados" deben tener los mismos amigos y los mismos enemigos, como los Olimpios y los Lacedemonios, cf. JENOFONTE, *Gell.* V, 4, 26.

76. ¿Buscan ya ciertos cristianos "acomodamientos (συγκατάθεσις, *2 Cor* 6,16)"? San Pablo condenará tan enérgicamente ciertos atelajes disparatados (ἑτεροζυγεῖν), como las dobles participaciones (μετοχή, κοινωνία), los consorcios descabalados (σωμφώνησις), *ibid.* vv. 14-18. Compárese PLATÓN, *Leyes*, VII, 816 e, ποιεῖν δὲ οὐκ αὖ δυνατὸν ἀμφότερα, εἴ τις ἄρα μέλλει καὶ μικρὸν ἀρετῆς μεθέξειν.

77. W. LÜTGER (*Die Liebe in Neuen Testament*, Leipzig, 1905) ha descubierto perfectamente en la epíst. de Santiago esta empresa soberana del amor divino: "El amor es perfecto (ἔρφον τέλειον) porque, allí donde existe, es total, y allí donde no existe, no estotal, no es nada... El amor total sumerge totalmente al hombre" (pp. 251-252).

78. El verbo en el medio señala que "se constituye a sí mismo" en la hostilidad con Dios.

cias con el mundo, busca simultáneamente la hostilidad con Dios [79].

Los Hechos de los Apóstoles utilizan solamente tres veces φίλος, en una acepción banal y —al menos las dos primeras— en un sentido profano. Esperando la llegada de Pedro a Cesarea, Cornelius "había convocado a sus parientes y a sus amigos íntimos, σηνκασάμενος τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀναγκαίους φίλους" [80] (*Hech* 10,24). En el griego clásico οἱ ἀναγκαῖοι, empleado absolutamente, designa a los parientes y a los próximos [81]; estas relaciones creadas por la sangre —y que no permiten rechazar las cargas de un herencia— se distinguen de las que nos ligan a los extraños [82]. Desde Eurípides, se utiliza la locución

---

79. Cf. *1 Jn* 2,15: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῳ κόσμῳ; ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη το πατρός ἐν αὐτῷ. Este texto, absolutamente paralelo al de Santiago, y dependiente de los *logia* de Jesús, confirma, por una parte, la sinonimia φιλία-ἀγάπη en las iglesias palestinenses (antes de que San Pablo haya definitivamente consagrado el ἀγάπη en la lengua cristiana), y por otra, la oposición: bien y mal, luz y tinieblas, verdad y mentira, idénticamente atestiguada en los textos de Qumram, sin que sea necesario invocar el "dualismo" mazdeo, gnóstico o cualquier otro. El contraste es sinóptico, jacobita, tanto como joánico.

80. D *add.* περιέμενεν, que la Peschitta inscribe al margen.

81. Jenofonte, *Anáb.* II, 4, 1: "A casa de Aria llegan sus hermanos con otros parientes, οἱ ἀδελφοί καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκαῖοι"; Demóstenes, *Sobre la Embajada*, XIX, 290 ὑπὲρ συγγενῶν καὶ ἀναγκαίων. G. D. Kypke define muy bien: "*Necessarii* vocantur 1.º) consaguinei, 2.º) adfinitate juncti, 3.º) familiaritatis et amicitiae conexi vinculis. Interdum vocabulum haec tria simul complectitur" (*Observationes sacrae in Novi Foederis libro*, Wratislavia, 1755, II, p. 49). Compárese los ἀληθινοί φίλοι de Musonius, 7 y 8 (edit. C. E. Lutz, 1947, pp. 58-68). En Caria, la συγγένεια es una subdivisión de la tribu (φυλή) o de la ciudad (πόλις) y los miembros de ésta son, por consiguiente συγγενεῖς (cf. L. Robert, *Le Sanctuaire de Sinuri, prés de Mylasa*, Paris, 1945, pp. 26-28, 96). Cuando συγγενεῖς se emplea con un complemento (αὐτοῦ, τοῦ δεῖνος), se trata entonces de los *padres* de un individuo.

82. Lysias, *C. Filón*, XXXI, 23 (τοὺς ἀναγκαίους se opone a τοὺς ἀλλοτρίους); *Sobre los bienes de Aristófanes*, XIX, 38: "¿Constituirá esto una razón para querer que sus padres (τούς ἀναγκαίους) sean despojados de lo que les pertenece?"; Fl. Josefo, *Ant.* VII, 121: Los allegados (οἵ τε ἀναγκαῖοι) y los jefes del rey Ammonito constatan que ellos han violado el tratado... "Los más próximos" son designados por el superlativo οἱ ἀναγκαιότατοι (*ibid.* XIV, 263). Cf. Epicarmo: ἀπιηρέστερον καὶ ἀναγκαιέστατον καὶ ὡραιέστατον (*Frag.* 186; edit. G. Kaibel, *Chronicorum graecorum fragmenta*, Berlin, 1958, p. 125.

φίλος ἀναγκαῖος[83] y, en la *República* (9,574, *b, c*), Platón opone la madre (φίλη οὐκ ἀναγκαία); y el padre —el pariente más próximo y antiguo, (φίλος ἀναγκαῖος)— el adolescente nacido ayer (φίλος οὐκ ἀναγκαῖος). Flavio Josefo menciona una decena de veces a "los amigos íntimos"; pero, cosa curiosa, se trata casi siempre de familiares del rey[84], siendo φίλος entonces una designación áulica[85]. El hijo de Nabucodonosor, por ejemplo, liberta a Jeconías y le conserva entre sus amigos más cercanos[86]. Los papiros, finalmente, atestiguan el uso corriente; desde la carta de recomendación de marzo del año 257 a. C., "Ptolomaios que te lleva esta misiva es mi amigo y un íntimo, ἐστινμου φίλος καὶ ἀναρκαῖος"[87], hasta las cartas de los siglos II y III de nuestra era: ἔχω ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἀναγκαῖον φίλον[88].

Estos ejemplos permiten situar el léxico de San Lucas en la lengua contemporánea[89] y por consiguiente determi-

83. Eurípides, *Andr.* 671: "Tú gritas contra los amigos naturales, τοὺς ἀναγκαίους φίλους" = parientes por la sangre. Cf. Atenea, IV, 154 *c*.

84. La excepción de *Vida*, 223 es solamente aparente, pues τέσσαράς μοι τῶν ἀ φάλων se refiere a los amigos de Fl. J. Gobernador de Galilea. En el 167-166 antes de nuestra era, las ciudades jónicas saludan al rey de Pérgamo, Eumenes II, y le felicitan por su buena salud, congratulándose al mismo tiempo sus familiares que le han acompañado durante la travesía: συνησθῆναι ἐπὶ ἐμὲ καὶ τούς ἀναρκαίους ἐρρῶσθαι (Dittenberger, *Or.* II, 763, 31; cf. M. Holleaux, *Etudes d'Epigraphie et d'Histoire grecques*, Paris, 1938, II, pp. 153-178). Cf. Atalo II, que se hace igualmente acompañar: συναγαγόντος μου οὐ μόνον Ἀθήναιον καὶ Σώσανδρον καὶ Μηνογένην; ἀλλά καὶ ἑτέρους πλείονας τῶν ἀναγκαίων (*Carta al sacerdote de Pessinonte*, Dittenberger, I, 315, 47; cf. W. Welles, *Royal Correspondance in the hellenistic Period*, New Haven, 1934, n. 61, 5).

85. Cf. *Prolégomènes*, p. 165.

86. *Ant.* X, 229: ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις τῶν φίλων εἶχε; el superlativo se vuelve a encontrar a propósito de Ezequías (*ibid.* X, 5 y 59), de Mardoqueo (ὄντα φίλον ἀναγκαιότατον τῷ βασιλεῖ; XI, 208; cf. 254), del rey Antíoco (XIII, 224) y de Herodes (XV, 252). Compárese VII, 350: "Los hijos del rey, exceptuados Salomón y sus más próximos amigos, χωρὶς Σολόμωνος καὶ τῶν ἀναγκαίων αὐτοῦ φίλων μηνύσασα". Compárese Dittenberger, *Syl.* III, 1109, 51.

87. *P. Zenón* (Colomb) VII, 3; cf. en el siglo II de nuestra era, *P. Bren*, L, 4; *P. Osl.* II, 60, 5 ἀπὸ φίλου αὐτοῦ ἀναγκαιοτάτον.

88. B.G.U. II, 625, 26. Cf. *P. Flor.* II, 142, 2, ἐπειδήπερ ἐντολικόν ἔχω ἀναγκαίου φίλον (264 de nuestra era); *P. Oxy.* XXIV, 2407, 36.

89. Según los latinos también los *necessarii* son los *amici*. La *necessitudo* jurídica, que equivale a la *cognatio* es una designación

nar el matiz humano de la amistad que él evoca, del mismo tipo que la de 3 Jn 15. Puede suponerse que estos "amigos íntimos" compartían las mismas disposiciones de alma que Cornelio y que esperaban ansiosamente el gozoso mensaje que San Pedro venía a traerlos[90]. Pero la fórmula, al asociar alrededor de un gran personaje συγγενεῖς y φίλους, es de tal modo corriente en el uso de las cancillerías y en el protocolo áulico[91], que sugiere, por parte de Lucas, la intención de valorar la solemnidad de la recepción de Cesarea, que "marcará" la historia de la Iglesia primitiva. Por una parte, el auditorio es digno del Cabeza de la Iglesia nueva; por otra, y principalmente, el oficial romano figura como un gran personaje; no solamente su dignidad es simbolizazda y de alguna manera revestida por estos parientes y familiares que lo rodean, sino que además esta asamblea, definida en términos tan "oficiales", "prepara la fundación de la comunidad de Cesarea"[92]. Muchas almas deberán su fe a este centurión y a sus φίλοι ἀναγκαῖοι. Estos vendrán a ser ἀδελφοι ἀγαπητοί (cf. Sant 1,16).

Es sabido cuán grave fue el motín —τάραχος οὐκ ὀλίγος (Hech 19,23)— que Demetrios provocó en Efeso con-

---

de la *adfinitas* (*Digesto*, XLII, 4, 5, 1; ULPIANO, 59 *ad ed*: el cuidado de defender al menor recae sobre los *cognati*, los *adfines*, el *libertus*, y se aduce este motivo: Quod verosimile est defensionem pupuli pupilaeve non omissurus *vel propter necessitudinem vel propter caritatem* vel qua alia ratione). Festus toma de Aelius Gaius su definición de los *necessarii;* éstos son los que *qui aut cognati aut adfines sunt, in quos necessaria officia conferuntur praeter ceteros* (citado por CLEBS, R. E. I, 2, col. 592-493, in v. *Neccesitas*). AULU-GELE define: "Necessitas autem dicatur jus quoddam et vinculum religiosae conjunctionis... Necessitas sane pro jure officioque observantiae adfinitatisque infrequens est: quamquam, *qui ob hoc ipsum jus adfinitatis familiaritatisque conjuncti sunt, necessarii dicuntur*" (*Noches at.* XIII, 3). *Necessitudo* = afección, en san JERÓNIMO, *Ep.* LIII; LVIII, 11, etc.

90. Cf. R. C. H. LENSKI, *The Interpretation of the Acts of the Acts of the Apostles*, Columbus, 1944, *in h. v.*

91. W. PEREMANS, *Sur la Titulature aulique en Egypte au IIe. et Ier. s. av. J.-C.*, en *Symbolae ad Jus et Historiam Antiquitatis pertinentes* (*Symbolae van Oven*), Leiden, 1946, pp. 129-159.

92. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1956, p. 302. Ya san Jerónimo (*Ep.* LXXIX, 2) había resaltado la importancia de la conversión de Cornelio, que inauguraba la salvación de las naciones; y la crítica moderna lo subraya, cf. Et. TROCMÉ, *Le "Livre des Actes" et l'Histoire*, Paris, 1957, pp. 170 ss.

tra Pablo. Este, para defenderse, quería entregarse en medio de la muchedumbre delirante, pero: "algunos de los asiarcas que eran sus amigos —ὄντες αὐτοῷ φίλοι— le mandaron recado rogándole que no se presentase en el teatro"[93]. El texto es límpido. Los asiarcas, encargados del orden del teatro[94], y simpatizantes del Apóstol, respetuo-

93. *Hech* 19,31. Sobre el valor histórico de este capítulo y su importancia en el relato de los *Hech*, cf. M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, Londres, 1956, pp. 109-122; Et. TROCMÉ, *o. c.*, pp. 150-151; E. HAENCHEN, *Die Apostolgeschichte*, Göttingen, 1956, pp. 511 ss.

94. Las fuentes válidas —sobre todo las inscripciones, las menciones literatrias son raras—, nos enseñan poca cosa sobre los 'Ασιάρχαι, su naturaleza y sus funciones. Entre los litigios, "que la incertidumbre de los documentos eterniza es preciso tener en cuenta la cuestión de la identidad o de la distinción en los κοινά provinciales, del Sumo Sacerdote de los Augustos y del dignatario cuyo nombre, en temas étnicos, se determina con el sufijo ἀρχης, tales como el Asiarca, el Liciarca, etc." (G. FOUGERES, *Encore le Lyciarque et l'Archiéreus des Augustes*, en *Mélanges Perrot*, Paris, 1903, pp. 103-108). Numerosos autores identifican estos presidentes de la asamblea de los delegados de la provincia de Asia, a los sumos sacerdotes del culto de Roma y de Augusto (E. JACQUIER, *Les Actes de Apôtres*, Paris, 1926, *in h. v.*; L. R. TAYLOR, *The Asiarchs. Note XXII*, en F. J. F. JACKSON, K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, Londres, 1933, V, pp. 256-262). Pero D. MAGIE (*Roman Ruler in Asia Minor*, Princeton, 1950, pp. 449-450; 1298-1301; 1526) ha probado que estos dos cargos no eran idénticos, y que los Asiarcas no constituían un colegio permanente más o menos honorífico. Si varios de estos magistrados poseen simultáneamente el mismo título, es porque se había sido Asiarca por cuatro veces consecutivas. Lo cual no impedía asumir los cargos municipales de Estratega, Arcón, Grammateus. Aparecen principalmente como bienhechores de la ciudad. Si tal o cual texto los vinculan a un templo ('Ασιάρχης ναῶν τῶν ἐν 'Εφέσῳ ἐν Σμύρνῃ, ἐν Περγάμῳ), su función más notable es la de proporcionar fondos para los espectáculos en la arena y en las competiciones deportivas locales; he aquí por qué un Asiarca podrá ser nombrado para cuatro días solamente, es decir, para la duración de una fiesta. En el 29 a.C., César, habiendo prescrito erigir en Asia templos en honor de los *Romaia Sebasta*, DION CASSIUS (LI, 20, 7-9) añade: "Los de Péérgamo también recibieron la autorización de celebrar los juegos llamados sacros, en honor de este templo del Emperador". Ahora bien, se sabe por una parte que estos juegos, concretamente los combates de gladiadores, estaban vinculados de manera expresa al culto imperial. Por otra parte, los *munerarii* son tan pronto un Asiarca como un *Archiereus* municipal, o un dignatario del culto imperial (L. ROBERT, *Les Gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris, 1940, pp. 270-272, que señala la traducción hecha por Rufino de ἀσιάρχης por *munerarius*, a propósito del martirio de San Policarpo en el estado de Esmirna). Finalmente, como los *munera* se daban muy frecuentemente en Oriente al θέατρον (*ibid.*, p. 36) ,es concebible la inter-

sos de su doctrina, le ruegan que no se exponga, Ignoramos el origen y la calidad de sus relaciones con Pablo [95]; pero San Lucas subraya su intención: por amistad ellos le advertían de la gravedad del peligro y eran cuidadosos de su seguridad. He aquí un bello caso de φιλία y de "filantropía" por parte de estos grandes magistrados. El historiador de la Iglesia visiblemente quiere oponer a la hostilidad popular hacia su héroe la benevolencia y el respeto con que le rodean las más altas noblezas de la capital [96]; de suerte que φίλοι en la pluma de San Lucas, igual que para Flavio Josefo, reviste un matiz notable de honor y de prestigio.

Análogos sentimientos de respeto y de educación animan al centurión Julius. Este, en la escala de Sidón, "usando con Pablo de gran humanidad, le permitió ir a visitar a sus amigos y proveer a sus necesidades, ἐπέτρεψεν πρὸς τοὺς φίλους πορευθέντι ἐπιμελείας τυχεῖν" (27,3). Todos los comentaristas, desde Harnack [97], hasta F. F. Bruce [98] y E. Haenchen [99], pasando por E. Jacquier [100], H. J: Cadbury [101] y J. Renié [102], han decidido que φίλους, con el artículo

---

vención de los Asiarcas de Efeso, actuando en la esfera de su competencia: παρεκάλουν μὴ δοῦναι ἑαυτὸν εἰς τὸ θέατρον!

95. D. Magie, ha mostrado que el Asiarcado no era un cargo exclusivamente provincial (Ἀσιάρχης τῆς Ἀσίας); esta función es a menudo relacionada con tal o cual ciudad (Efeso, Pérgamo, Esmirna), que envía sus delegados al *koinón;* de suerte que san Pablo ha podido conocer a alguno de estos magistrados fuera de la capital.

96. Para ser informado sobre la excelencia de esta magistratura, solamente es preciso leer las inscripciones honoríficas de las que son objeto quienes ostentaban estos cargos durante los tres primeros siglos. Strabon llama a los Asiarcas, οἱ πρωτεύοντες κατὰ τὴν ἐπαρχίαν (XIV, 1, 42). Sus funciones aseguran que eran reclutados tales hombres entre la más alta élite de las ciudades y los miembros más ricos (Cf. H. J. Cadbury, *The book of Acts in History*, Londres, 1955, pp. 42-43, 82); de suerte que deberá glosarse ὄντες αὐτῷ φίλοι sus eminentes amigos.

97. *Die Mission und Ausbreitung*, pp. 352-254; cf. *supra*, pp. 85 ss. Cf. Fr. Hauck, *Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament*, en *Zahn-Festgave*, Leipzig, 1928, p. 220.

98. *Commentary on the Book of the Acts*, Londres, 1954, p. 302.

99. *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1956.

100. *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926.

101. *Names for Christians and Christianity in Acts*, en F. J. F. Jackson, K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, Londres, 1933, V, p. 379.

indica una categoría distinta: los cristianos. Es completamente cierto que la Fenicia ha tenido desde los orígenes conocimiento del mensaje evangélico[103] y que existía allí, en el 60, una comunidad cristiana en Sidón. Objetivamente, por consiguiente, "los amigos" que Pablo va a visitar son sus hermanos en la fe; pero no es seguro que el centurión identifique de esta suerte los φίλοι de su prisionero, y —en esta frase tan clásica desde el punto de vista de la lengua— parece preferible interpretar por "amigos" las "relaciones" y conocimientos que el Apóstol podía tener en este puerto[104]; el término conserva exactamente la misma acepción que sus empleos precedentes en los Hechos[105].

Es completamente gratuito imaginar que "los hermanos" prevenidos de la llegada del Apóstol (cf. 28,15) habrían venido a esperarle... y a buscarle[106], pues el itinerario del navío no estaba fijado oficialmente y nadie podía saber ni la escala ni el día de la llegada a Sidón. Es, pues, por propia iniciativa por la que Julius hace descender su prisionero a tierra. Verosímilmente, él le libera bajo promesa[107]. Esta benevolencia y esta confianza son de tal forma excepcionales que San Lucas refiere expresamente φιλανθρώπως χρησάμενος[108], y que algunos suponían que el centurión conocía al Apóstol desde mucho tiempo.

---

102. *Actes des Apôtres*, Paris, 1949, p. 373; igualmente J. MOFFATT, *Love*, p. 47; M. PAESLACK, *l. c.*, p. 138.

103. *Lc* 6,17; cf. *Hech* 11,19; 21,3.

104. El artículo τούς no tiene otra significación que la del posesivo "*sus* amigos". Cuando se trata de hermanos cristianos, san Lucas escribe: τῶν ἰδίων αὐτοῦ (14,23).

105. No se ha resaltado bastante la analogía de los empleos *paganos* de φίλοι en *Hech* 10,24; 19,31; 27,3. A ejemplo del centurión Cornelio y de los Asiarcas de Efeso, el centurión Julius habla en profano. Es respecto de φιλάνθρωπος como san Pablo dice: "Te permito ir a tus amigos".

106. Glosa de D.: "τοῖς φίλος τοῖς ἐρχομένοις πρὸς αὐτὸν ἐπιμέλειαν αὐτοῦ ποιήσασθαι — Ille centurio permisit amicis qui veniebant (ad eum), uti curam ejus agerent".

107. FR. BLASS (*Acta Apostolorum*, Göttingen, 1895, p. 272) supone que el centurión hace a un soldado acompañar a Pablo. En todo caso, el Apóstol, no estaba encadenado.

108. Χράομαι en el sentido de comportarse, de tratar con alguien, está muy bien atestiguado en el griego clásico(JENOFONTE, *Agesil.* II, 25: εὐγνωμόνως χρῆσθαι ἑαυτῷ, mostrarse hombre de bien; *Mem.* IV, 3, 12: φιλικώτερον χρῆσθαί τισι, tratarles más ami-

La nobleza y la delicadeza de corazón por parte del oficial romano se expresan más aún en el motivo de este "permiso" que concede a San Pablo; el Apóstol no es desatado sin más ni más; sino, de una parte, para ver a sus amigos; y de otra, para ser reconfortado con los lazos de amistad de ellos. Al menos en este sentido es como debemos entender el *hapax* bíblico ἐπιμελείας τυχεῖν [109]. El sustantivo ἐπιμελεία que no se encuentra por lo demás en el Nuevo Testamento, es extremadamente frecuente en el griego clásico y helenístico, concretamente en el sentido de: "proporcionar todos sus cuidados, prestar atención, cumplir su deber" [110], bien tratándose de un *curator* (Ἐπιμελητής), que administra un bien o supervisa cuentas, bien de un intendente que gestiona y vigila una explotación [111], bien de la educación de los hijos, y concretamente respecto de los ciudadanos prodigados por una nodri-

---

gablemente; DEMÓSTENES, 56, 12: οὗτος ὑβριστικῶς ἐχρήσατο ἡμῖν nos ha tratado con insolencia. Χρῆσθαι "expresa la búsqueda de una utilización o una tentativa de acomodamiento". G. REDARD, *Recherches sur* ΧΡΗ, ΧΡΗΣΘΑΙ, Paris, 1953, p. 43; igualmente por los papiros, (cf. MOULTON, MILLIGAN, *in h. v.*). La misma fórmula se vuelve a encontrar en Priene, 47, 4; 200 antes de nuestra era), con quien el pueblo mantenía buena relación con el de Bargilia: ἔν τε τοῖς ὅλλοις φιλανθρώπως χρώμενος (J. ROUFFIAC, *Recherches sur les caractéres du grec dans le Nouveau Testament*, Paris, 1911, p. 54). Sobre el hapax neo-testamentario φιλανθρώπως, cf. *Studia theologica* 1959, pp. 161-191. Un decreto de 289-288 lleva (de un estratega): οἰκείως καὶ φιλανθρώπως... χρώμενος (DITTENBERGER, *Syl.* I, 368, 5-6).

109. Cf. igualmente J. R. LUMBY, *The Acts of the Apostles*, Cambridge, 1884, p. 354; R. C. H. LENSKI, *The Interpretation of the Acts of the Apostles*, Columbus, 1944, p. 1964; H. J. SCHONFIELD, *The authentic New Testament*, Londres, 1955, p. 257. Todo este pasaje es un ejemplo perfecto de la manera con que Lucas varía su estilo, de la sencillez con la que lo adapta a las situaciones diversas, cf. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*[10], Göttingen, 1956, pp. 78-85.

110. *Carta de Aristeo* 317; cf. FILÓN, *De migr. Abr.* 211 (cf. *De Sobr.* 40: el cumplimiento de las funciones cultuales); TÁCITO AEN. X, 20; *P. Oxy.* XII, 1493, 10: "Yo tendré cuidado de él, como si se tratase de mi propio hijo"; *P. Amh.* II, 64, 12; *P. Hib.* I, 41, 20; P. Tebt. III, 703, 66; *P. Zenón Colomb.* XXXI, 3; 64, 7; *P. Zenón Mich.* X, 11; XXXIII, 9: Καλῶς ἄν οὖν ποιήσεις ἐπιμέλειαν ποιούμενος αὐτοῦ περὶ ὧν ἄν σοι ἐγτυγχάνῃ; *P. Tebt. Mich.* II, 311, 18 (34 de nuestra era) etc.

111. *Carta de Aristeo* 107; FILÓN, *De agric.* 4; *Quis rer. div. haer.* 137; cf. ἐπιμελείσθαι, *1 Tim* 3,5.

za [112]. De ahí precisamente, la acepción médica: "prodigar cuidadosamente a un enfermo" conservada aquí por muchos comentaristas [113]: San Pablo, enfermo en el curso de una travesía sobre una mala embarcación, habría sido cuidado por los cristianos de Sidón.

Pero, incluso en los escritores médicos, ἐπιμαλεία se emplea frecuentemente en sentido de atención y de abnegación respecto de los más variados géneros de cosas [114], y la locución ἐπιμαλείας τυχεῖν atestiguado desde Isócrates, no designa otra cosa que el ser objeto de una vigilancia aten-

---

112. B.G.U. IV, 1106, 28: ποιεῖσθαι... τοῦ παιδίου προσύκουσαν ἐπιμένηιαν (13 a.C.); *P. Bour,* XIV, 22 (II de nuestra era); cf. FILÓN, *De Decal.* 117; *De congr. erudit. gr.* 6; *De somn.* II, 147; Fl. JOSEFO, *Ant.* XVII, 12.

113. Cf. las referencias de Hipócrates y Galeno, dadas por W. K. HOBART (*The Medical Language of st. Luke,* Dublin, Londres, 1882, pp. 269-270). Puede citarse FILÓN, *De Spec. leg.* III, 106, ἐπιμελείας τυχών (El parágrafo 117 se refiere al examen cuidadoso de la anatomía) y al buen samaritano ordenando al hospedero; ἐπιμελήθητι (*Lc* 10,35).

114. Respecto de la cultura de las plantas y de la solicitud hacia los niños, cf. GALENO, *Tratado de las pasiones del alma,* XXX, 18; 21-22; el *índice* de E. WENKEBACH, K. SCHUBRING, *Galeni in Hippocratis Epidermiarum libros. Commentaria,* Berlín, 1955. En *1 Mac* 16,14, se trata de una vuelta de inspección; en *Lc* 15,18, ἐπιμελῶς significa "buscar cuidadosamente".

115. ISÓCRATES, *El cambio,* 210; *Filip* 154; *Areop.* 37. (compárese *P. Hamb.* 182, 5). FILÓN asocia ἐπιμ a σπουδύ (*De agric.* 60; cf. PLATÓN, *Leyes* V, 740 *b*) que es de hecho una virtud de los jefes o del legislador (*De virt.* 133; cf. PLATÓN, *Leyes,* VII, 795 *b; Carta de Aristea,* 29, 245; *2 Mac* 11,23; Fl. JOSEFO, *Ant.* VIII, 297), y sobre todo una acción de la providencia divina (*De agric.* 51-52; *De virt.* 58) ligado a προνοία (cf. las numerosas referencias dadas por J. LEISEGANG, *Indices al Philonis Alexandri opera,* Berlín, 1926, p. 276, 1.ª col., II §). Haciendo esto, el filósofo alejandrino se inspira en Platón cuando refuta al impío que acusa a los dioses de descuido y de negligencia (ἀμελεία). En realidad, los dioses buenos y excelentes son vigilantes y administran el Universo tanto en su conjunto como en los menores detalles (ἐπιμέλεια), *Leyes,* X, 900 *d*-905 *d*). Es significativo que esta providencia divina sea espontáneamente ilustrada con el caso del médico que cuida de todo el cuerpo y de cada una de sus partes (902 *b;* 903 *c;* 905 *e*). Si se observa que a partir de 906 *d,* el verbo φυλάσσειν es sustituido —como un sinónimo— por ἐπιμελεῖσθαι podría suponerse que Lucas ha querido sugerir el pasaje de la "custodia" del centurión a la de los amigos de Sidón. Responsable de Pablo, se lo confía de alguna manera a la vigilancia de aquellos delicados corazones.

ta[116], como lo demuestra esta petición de Servaeus Africanus, al prescribir a los estrategas vigilar el estado de la tesorería: αἱ ταμιακαὶ οὐσίαι τῆς προσηκούσης ἐπιμελείας τεύξονται[117] .Finalmente, deberá interpretarse la ἐπιμελεία de Hech 27,3 en función de la φιλανθρωπία de Julius y de los φίλοι de Pablo, es decir en un contexto de urbanidad, de benevolencia y de afectuoso respeto[118].

El Apóstol no es "hospitalizado" entre los cristianos de Sidón, que lo prodigarán todos los cuidados, sino que recibe "hospitalidad" de sus amigos, los cuales le rodean con toda suerte de agasajos, multiplican las delicadas atenciones, y derrochan sus servicios[119]. Es decir, toda la generosidad y complejidad de la acogida oriental hacia un huésped venerado. A la filantropía del Centurión corresponde la humilde y afectiva abnegación de los Hermanos.

En definitiva si el verbo φιλέω es sinónimo de ἀγαπάω en los dos empleos (I Cor 16,22; Tit 3,15), y si φίλος reviste una acepción religiosa en Sant 2,23; 4,4, este adjetivo conserva su valor corriente de la lengua profana en la

116. Siguiendo a WETTSTEIN, FR. FIELD, (*Otium Borvicense*, Oxford, 1881, III, p. 89) cita un escolio característico sobre APOLLONIUS DE RODAS, II, 390; ἐν ταύτῃ τῇ νήσῳ ναυαγήσαντες ἔτυχον ἐπιμελείας παρὰ τῶν ἡρώων; y añade DIONISIO DE HALICARNASO, *Ant.* I, 33: καὶ διὰ ταῦτα πολλῆς ἐπιμελείας τυγχάνειν πρὸς τῶν ὑποδεξαμένων; PLUTARCO, *Vit. The.* 27. Añádase Fl. JOSEFO, *Ant.* II, 236: ἐτρέφετο οὖν πολλῆς ἐπιμελείας τυγχάνων; ATENEA, VI, 263 *d*; XIII, 589 *c*.

117. *P. Oxy.* I, 58, 22. Compárese τυχεῖν φιλανθρωπίας (*P. Flor.* 382, 34); τ. ἐκδικίας (58,17); τ. ἐλεέους (*P. Gén* 14,5). Igualmente en el griego clásico, HOMERO, *Od.* XV, 158: "Con qué bondad me has recibido en tu casa, τυχὼν φιλότητος ἁπάσης"; ESQUILO, *Perseo*, 508, τ. σωτηρίας (como TUCÍDIDES, VII, 56, 2).

118. En el s. I de nuestra era, Nilos escribe a su padre: "Dídimo, que es su amigo" cuidará de él como de los otros, Δίδυμος... φίλος ὄντα αὐτῷ ἔλεγεν ἐπιμελήσεσθαι τῶν ἄλλων μᾶλλον" (*P. Oxy.* XVIII, 2190, 21). Sf. una carta de recomendación del s. II: "En razón de vuestra solicitud y de vuestra particular amistad hacia mí, deberán ser convenientemente tratados, ὅπως κατὰ τὴν ὑμῶν ἐπιμέλειαν καὶ τὴν τρὸς ἐμέ ἐξαίρετον φιλίαν καί ἐπ' αὐτῶν ὅτι ἀκόλουθον πραχθῇ (*P. R. Harris*, LXIII, 5).

119. Según JENOFONTE, Ciro era superior a sus amigos por sus atenciones y por su ardor en complacerles, τὸ δὲ τῇ ἐπιλείᾳ περιεῖναι τῶν φίλων καὶ τῳ προθημεῖσθαι χαρίζεσθαι (*Anáb.* I, 9, 24); cf. *Cyr.* VIII, 2, 13: τῇ θεραπείᾳ καὶ τῇ ἐπιμελείᾳ τῶν φίλων βασιλεύοντα περιγίγνεσθαι Según TUCÍDIDES (VII, 16, 2), Eurimedón es encargado de decir a las tropas que había de venir un socorro y que les olvidase, ὅτι ἥξει βοήθεια καὶ ἐπιμέλεια αὐτῶν ἔσται, etc.

salutación epistolar de III Jn 15 y en Hech 10,24; 19,31; 27,3. No es sorprendente, pues, que el helenista Lc emplee el lenguaje de καλὸς κἀγαθός y aprecie, como noble humanista, este bien de la amistad; Lucas se place en presentar tal o cual personaje rodeado de sus amigos y objeto de su solucitud. No es menos cierto que la φιλία no juega más que un papel totalmente secundario y episódico en el *corpus* epistolar. El hecho de ser mencionada tan raramente prueba que los discípulos de Jesús no se asimilaban a los θίασοι contemporáneos, y que habían tomado conciencia vivamente del cambio de valores y de fines de la vida humana realizado por el Salvador. Seguramente ellos aplican más que nunca en su comunidad el gran principio Κοινὰ τὰ φίλων, y la unión fraternal representaba la cumbre de sus εὐδαιμονία, pero no eran precisamente la "carne y la sangre" la razón o el corazón que regulaba sus relaciones, sino el pneuma y la gracia. Constituían esencialmente una "familia de Dios", en la que las relaciones no son las de hombre a hombre, sino aquellas que unen los hijos a un mismo Padre. Los cristianos no son asociados o amigos, sino hermanos y esta φιλαδελφία supone un nuevo nacimiento y una nueva vida. Desde entonces su amor no es una amistad más o menos restringida, sino de un ἀγάπη esencialmente universal y permanente, por divino. En otras palabras, no pudiéndose los cristianos amarse sino ἐν Κυρίῳ, aquellos sobre quienes recae este amor son ἀγαπητοί.

Tampoco tiene ningún interés para precisar la noción del *agapé* referirse a los numerosos compuestos con φιλ- que se encuentran en el Nuevo Testamento[120]. Más bien, al contrario ἐπιποθεῖν y ἐπιπόθητος parecen tener afinidades bastante profundas con la caridad, al menos según I Tes 3,6; Filp 4,1, y como ni los Synonymes de R. C. Trench,

120. Su proporción aumenta en las Pastorales, donde tienen casi siempre carácter de *hapax*, φιλάγαθος (*Tit* 1,8), φίλανδρός (2,4), φιλαρυρία (*1 Tim* 6,10), φίλαντος (*2 Tim* 3,2) φιλήδονος (v. 4), φιλόθεος (*ibid.*), φιλόξενος (*1 Tim* 3,2; *Tit* 1,8; *1 Pe* 4,9), φιλότεκνος (*Tit.* 2,4). Nótese la ausencia de φιλαλληλία "amor mutuo", φιλεραστής "que quiere al que le ama", φιλέταιρος "que ama a sus compañeros", φιλοίτειος "que ama a los suyos", y otros términos de la misma raíz.

ni el *Diccionario* de Kittel analizan estos términos, no resultará superfluo determinar la significación.

El compuesto ἐπιποθέω, raro en la lengua clásica [121], no es bastante corriente en la *koiné* literaria que, a partir de finales del siglo I de nuestra era [122] y es ignorado totalmente por los papiros [123]. Si tenemos en cuenta que, por una parte, se encuentra doce veces en los Setenta y nueve veces en el *corpus* epistolar del Nuevo Testamento; y por otra que los derivados ἐπιπόθησις, ἐπιποθία, ἐπιπόθητος son empleados por primera vez por San Pablo en la lengua griega, puede concluirse rectamente que esta familia de palabras es específicamente bíblica.

La determinación de su significación no está, pues, resuelta, porque de diez casos en que ἐπιποθεῖν corresponde a un verbo hebreo, tal verbo es en ocho ocasiones diferente. En unión con φείδομαι, expresa compasión [124], lo cual explica el matiz de *ansiedad*, como la del águila que revolotea sobre sus pequeños [125]. Pero, en los Sapienciales, ἐπ tiene la acepción fundamental de "desear" [126] bueno o mal partido [127] y a menudo con un matiz de intensidad, que

---

121. Con la acepción amfibológica de lamentar (HERÓTO, V, 93; PLATÓN, *Leyes*, IX, 855 *e*), y de desear (saber), en PLATÓN, *Protag.* 329 *d.*

122. W. BAUER (*Wörterbuch in h. v.*) remite a Plutarco, *Agis.* VI, 2; LUCIANO, *Diál. Deor.* IV, 3; DIODORO DE SICILIA, XVII, 101; EPICTETO, III, 24, 53. La *Carta de Aristeo* ignora este verbo y sus derivados; éstos son ignorados también de Filón, que no emplea el verbo más que cuatro veces: del ardiente deseo del padre y del obrero de proveer al bien de su obra (*De opif. mundi, X*), de los padres que engendran en una edad avanzada y han ansiado largamente este nacimiento (*De Abr.* 195); de los hombres que aspiran a la virtud (*ibid.* 48) y a encontrar a Dios (*ibid.* 87).

123. Igualmente, según parece, respecto de las inscripciones. En un epitafio muy mutilado de Dafnis, del s. V de nuestra era, se podría, con rigor, restituir la designación de un difunto: τῷ ἐπὶ [ποθουμένῳ]; cf. L. JALABERT, R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, 1953, III, 2, n. 997.

124. *Deut* 13,9; *Jer* 13,14.

125. *Deut* 32,11, ἐπὶ τοῖς νεσσοῖς αὐτοῦ ἐπεπόθησεν."

126. Cf. el paralelismo ἐλπίζετε-ἐπιποθεῖτε, *Salm* 62,11: igualmente FILÓN, *De Abr.* 1955.

127. El piadoso desea la salvación (*Salm* 119,174); el pecador ansía una bella mujer (*Eclo* 15,21; cf. *Sab* 15,19). En la versión de Aquila, los deseos del mezquino (ἐπιθυμία) del *Salmo* 149, son expresados por ἐπιπάθημα; igualmente la pasión de Oholá (ἐπίθεσις) en *Ez* 2311 por ἐπίπόθησις.

le convierte ordinariamente en "suspirar, languidecer". Así el alma santa suspira por Dios, como el ciervo herido que busca las aguas vivas (Sal 42,1). El salmista subraya la fuerza de este deseo por medio de expresiones redundantes. Y así por ejemplo, sispirá hasta desfallecer, por los atrios del Señor, ἐπιποθεῖ καὶ ἐκλείπει (84,3); se consume por desear sus juicios ἐπεπόθησεν... τοῦ ἐπιθυμῆσαι (119,20); y jadeando en su avidez de mandamientos, εἵλκυσα πνεῦμα ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἐπεπόθουν (v. 131). Una tan violenta aspiración supone que se está profundamente enamorado; este versículo es también paralelo a los vv. 47-48, 127, 159, 166: ἀγαπᾶν τὸς ἐντολάς[128]; y, en *Sab* 15,19 o *Eclo* 15,21 donde este deseo aparece expresamente suscitado por la belleza, ἐπιποθεῖν podría traducirse por "amar" y ser sinónimo de ἐρᾶν. Igualmente, en una acepción religiosa, el Salmo 84,3 pone en paralelismo: Ὡς ἀγαπητὰ τὰ σκηνώματα σου... ἐπιποθεῖ καὶ ἐκλείπει ἡ ψυχή μου εἰς τὰς αὐλας τοῦ κυρίου; puede entenderse que las moradas divinas son deseables y que el alma aspira a habitar allí; pero también que estas moradas son amables, y desde este momento el deseo intenso de llegar allí es el de la caridad, ἐπιποθέω muy próximo a ἀγαπάω. Esta dualidad de sentido aparece mejor expresada en el *De Abr* 87, donde Filón connota que quienes buscan a Dios y aspiran encontrarle aman la soledad y les resulta querida: οἱ γὰρ ζητοῦντες καὶ ἐπιποθοῦντες θεὸν ἀνευρεῖν τὴν γλὴν αὐτῷ μόνωσιν ἀγαπῶσι.

En el Nuevo Testamento San Pedro, comparando los neófitos a los niños que acabán de nacer, les exhorta a comportarse como bebés ávidos de la leche maternal y a aspirar intensamente a la pura y nutritiva doctrina del evangelio: τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα επιποθήσατε[129]. La Vul-

---

128. Compárese: ἐπιποθεῖν, ἀγαπᾶν σωτήριόν (*Salm* 40,17; 70,5; 119,174).

129. *1 Pe* 2,2. ἐπιπόθεῖν se construye bien con el genitivo, así por ejemplo todos los verbos de deseo: (ἐπιθομεῖν, ὀρέγεσθαι...), bien con el acusativo (*Filip* 2,26; *Sal* 119, 131, 174). Nosotros interpretamos λογικός como sinónimo de πνευματικός (II, 5; G. KITTEL, *Th. Wört.*, pp. 145-147). Para la exégesis de este versículo, léase CH. BIGG, *Epistles of st. Peter and st. Jude*, Edinburg, 1901, pp. 123-127; H. WINDISCH, H. PRIESKER, *Die katholischen Briefe*[3], Tübingen, 1951,

gata traduce exactamente el imperativo aoristo: *Concupiscite*[130]; el verbo tiene la misma acepción de avidez y de esfuerzo que en Salm 43,1-2. En los dos casos, se trata de sed y de apagar esa sed por medio de un divino brebaje; se trata de una cuestión de vida o muerte.

Igualmente intensa es la aspiración de San Pablo, que gime (στενάζομεν) en su condición presente, y desea de tal forma revestirse del cuerpo de gloria por encima de su carne mortal, sin haber sido aún despojado de ésta por la muerte, ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες (2 Cor 5,2). Esta espera comporta ansiedad, como en Deut 32,11; es una mezcla de deseo y de temor[131].

En cuatro Epístolas ἐπιποθέω expresa el vivo deseo de volver a ver a los seres queridos, de los que se está separado. Timoteo, volviendo a Tesalónica, trae buenas nuevas a la comunidad, concretamente respecto de su fe y de su caridad (τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν); los hermanos, que guardan un recuerdo fiel de su apóstol (ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε), y desean ardientemente volver a verle, ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν (1 Tes 3,6). San Pablo escribe a los Romanos que desea grandemente encontrarse en medio de ellos, ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς[132]; y a Timoteo

---

pp. 58-59; y sobre todo E. G. SELWIN, *The first Epistle of st. Peter*, Londres, 1947, pp. 154-156.

130. La mayor parte de los comentaristas, constatan que ποθέω está ausente en el N.T., y rehusan distinguir en el compuesto un matiz intensivo particular: Desear con ardor", y no ven en ἐπί sino una idea de orientación. Pero, por una parte, *1 Pe* 2,2 expresa con evidencia un vivo deseo; por otra, la construcción ἐπιποθεῖν ἐπί (*Deut* 13,9; 32,11; *Salm* 42,1; 42,11) prueba que en el compuesto ἐπί no precisa la dirección, sino el aumento de fuerza.

131. Estius identifica este "deseo" con el instinto de conservación y recuerda la interpretación de san Agustín: "Desiderium illud, in Adamo, si non peccasset, complendum fuisset; sicut corpus animale, quod gestabat, et in quo creatus fuerat, absque morte media commutaretur in corpus spirituale et incorruptibile". E. B. ALLO observa atinadamente que ἐπιποθέω "connota según san Pablo, siempre o casi siempre, el temor acusado de un alejamiento o de una ausencia" (*Seconde Epître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 124; cf. *2 Cor* 7,11, φόβον-ἐπιπόθησιν). Léase las sugestivas páginas de J. N. SEVENSTER, *Einige Bemerkungen über den "Zwischenzustand" bei Paulus*, en *New Testament Studies*, 1955, pp. 291-296.

132. *Rom* 1,11. San Pablo repite este deseo 15,23 con el *hap. b.* ἐπιποθία, que tiene evidentemente el mismo sentido que el verbo. El P. Lagrange (*Epître aux Romains*, Paris, 1931, pp. 356), comen-

que está ansioso de encontrarle, no pudiendo olvidar las lágrimas vertidas por su hijo querido, ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν, μεμνημένος σου τῶν δακρύων (2 Tim 1,4). San Pablo reenvía a Epafrodito a Filipos, "puesto que está suspirando por todos vosotros y está angustiado porque ha llegado a noticia vuestra que estuvo enfermo[133]. Cuando se conoce el corazón de Pablo, es imposible dudar que haya escogido el verbo ἐπιποθεῖν en estas coyunturas para traducir el fervor de los deseos, y, debemos añadir, del cariño. Efectivamente, en 1 Tes 3,6 y 2 Tim 1,4 el deseo es el resultado de la fidelidad a la memoria, es decir, a la vinculación. Además, decordar y desear son referidos en el primer caso al ἀγάπη de los Tesalonicenses; en el segundo, a la ternura del Apóstol por su hijo predilecto ἀγαπητῷ τέκνῳ (2 Tim 1,2); de suerte que ἐπιποθέω expresa el deseo de la caridad. Solamente esta virtud es capaz de expresar la voluntad de San Pablo por ver a los Romanos con quienes no se ha encontrado nunca. Pero, precisamente, espera "comunicarles algún don espiritual" (Rom 1,11). De este modo la fórmula epistolar, de por sí banal: "Deseo veros", debe entenderse en función de la personalidad del escritor, que no conoce más que un amor, el amor que el Espíritu Santo ha infundido en el corazón de los justificados. El mismo caso es el de Filp 2,26, cuando escribe a Epafrodito: ἐπιποθῶν ἦν πάντας ὑμᾶς, literalmente "porque él tenía deseo de todos vosotros" o "está lleno de vuestro deseo"..., lo cual no significa gran cosa, puede suplir-

---

tando: "encuentra el medio de asegurar al mismo tiempo su ternura a los Romanos", está de acuerdo con Suidas: ἐπιποθία· ἡ ἀγάπη (*Léxicon*, edit. ADLER, Leipzig, 1931, t. II, p. 374). Nótese, sin embargo, que en el primer caso, la palabra griega ἐπιποθῶ es paralela a προεθέμην (1,13) y a πρόθυμον (v. 15); y en el secundo caso, ἐπιποθίαν a ἐλπίζω (15,24). Es el contexto quien debe determinar el matiz.

133. *Filip* 2,26, ἐπιποθῶν ἦν πάντας ὑμᾶς καὶ ἀδημονῶν... Este último verbo no es utilizado en el N.T. más que respecto del abatimiento y de la angustia de Cristo en el jardín de la agonía, *Mt* 23,27; *Mc* 14,33 (compárese las lágrimas de Timoteo, igualmente vinculadas al deseo de volver a ver aquel a quien ama; y la unión ἐπιπόθησιν-ὀδυρμόν, *2 Cor* 7,7). En cuanto a la construcción perifrástica, donde ἐπιποθῶν ἦν señalan un estado, sugiere la necesidad del envío de Epafrodito (ἐπειδή), cuyo deseo de volver a ver a los Filipenses era nostálgico o se convertía en obsesión.

se también por: "tenía un tal deseo de volver a veros"; pero, según el uso de los LXX, es preciso traducir: "Languidece por vosotros", y según el léxico paulino, deberemos interpretar así: os amaba y se atormentaba tanto a causa de vosotros! ἐπιποθεῖν expresa a la vez la caridad divina del amor que une y el doloroso deseo del corazón humano que aspira a la presencia del ser querido.

Esta semántica es confirmada por 2 Cor 9,14: los Corintios deben venir en socorro generosamente de los Santos de Jerusalén. Estos, en recompensa, orando por sus bienhechores, sienten una "viva inclinación", por ellos, observando qué gracia extraordinaria ha concedido Dios a estos convertidos del paganismo: καὶ αὐτῶν δεήσει ὑπὲρ ὑμῶν ἐπιποθούντων ὑμᾶς διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν χάριν τοῦ θεοῦ ἐφ' ὑμῖν. Como en Filip 2,26, lo humano y lo divino se compenetra. En el corazón de los discípulos de Cristo, la gratitud espontánea y natural se traduce en oración y hace admirar el poderío de la gracia de Dios; resulta de ello: ἐπιποθούντων ὑμᾶς (genitivo absoluto). ¿Cómo traducirlo- Si se conserva la idea de deseo, deberemos glosar: "Su corazón va, se vuelva hacia vosotros"[134]; pero esta fuerte inclinación hacia los bienhechores es la del cariño, "una inclinación" y la psicología más elemental sabe que nada conquista tanto el corazón como saberse objeto de un beneficio: los jerosolimitanos se sienten ligados, vinculados a los Corintios, según el orden natural de la gratitud y según la gracia cf. Fil 16,16). Es decir, se trata del amor divino que ha colmado a los neófitos de las Iglesias paulinas; ellos ciñen sus sentimientos, sus reacciones cordiales al modelo del *agapé* divino. Sin ningún género de duda, debemos leer: "Están llenos de cariño hacia vosotros" (E. B. Allo). O "habéis venido a ser objeto de su amor"[135]. Que se trata de la auténtica caridad, es

---

134. M. Goguel, *Le Nouveau Testament,* Paris, 1929, p. 289; cf. H. J. Schonfield, *The authentic New Testament,* Londres, p. 326: "and their future wishes for you are expressed in prayer".

135. A. Lemonnyer, *Epitres de saint Paul,* Paris, 1905, I, p. 218; "Sienten afecto hacia vosotros" (A. Loysy, *Les Livres du Nouveau Testament,* Paris, 1922, p. 92); "su oración por vosotros manifestará la ternura que os tienen" (E .Osty, *La Saint Bible,* Paris, 1949, p. 104). Recuérdese que en el latín postclásico (Frontón, Paulino de Nola,

confirmado por la noción misma de *agapé* en los Setenta y en el Nuevo Testamento donde el amor de caridad aparece frecuentemente formado por la gratitud [136]. Así ἐπιποθέω es aquí sinónimo de ἀγαπάω como en Salm 84,3.

Por último, decisivamente, se trata de la más bella declaración de amor que el Apóstol haya hecho nunca. La dirige a los Filipenses, sus discípulos preferidos. Pablo está prisionero, es decir, en un estado en que la sensibilidad se exacerba y en el que se siente más que nunca la necesidad de entregar su corazón, sin reservas: "Os llevo en mi corazón... Testigo me es Dios de cuánto os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús, ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ. Y por esto ruego que vuestra caridad crezca más y más" [137]. Las entrañas son el lugar de las pasiones, y concretamente del amor [138]. Nosotros diríamos hoy "amar en el corazón de Cristo". Referencia que no tiene sentido sino en función de la incorporación del Apóstol al Señor,

---

san Agustín, Sulpicio Severo, etc.), el participio presente *desiderantissimus* ha venido a ser sinónimo de *carissimus*, "muy querido, muy amado".

136. Compárese *2 Cor* 1,11, donde el socorro fraternal suscita el reconocimiento hacia Dios.

137. *Filip* 1,8. Debe relacionarse con *Filip* 4,1, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί καὶ ἐπιπάθητοι! Desde Médebeille (*Epître aux Philippiens*, Paris, 1938, p. 97) y J. Huby (*Saint Paul. Les Epîtres de la captivité*, Paris, 1935, p. 348) hasta el P. Benoit (*Les Epîtres de saint Paul au Philippiens, á Philemon*, Paris, 1949, p. 33) y E. Lohmeyer (*Die Briefe and die Philipper, and die Koloser*[4], Göttingen, 1953, p. 163), todos los comentaristas traducen "hermanos amados y (tan, muy) deseados" interpretando que el Apóstol siente y expresa el ardiente deseo de volver a ver a los Filipenses. Así lo entiende también el P. Bonnard (*L'Epître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 73), pero traduce exactamente "queridos y bien amados hermanos". Efectivamente, el adjetivo ἐπιπόθητος (*hap. bibl.*) tiene manifiestamente el mismo sentido que el verbo (1,8) que no expresa ningún deseo, sino pura y simplemente la ternura; ésta se da libre curso en la expresión redundante: "mis hermanos, queridos reverendos y queridos". Este matiz de vinculación y de fidelidad es claro en Apio, *Hisp.* 43, donde ἐπιποθήτους ἐν τοῖς ὕστερον πολέμοις πολλάκις γενομένους es paralelo a Ῥωμαίων ἔσονται φίλοι. El *pap. Bouriant* XXV, 1: Κυρίᾳ μου καὶ ἐπιποθεέτῃ θείᾳ, Τάρῃ, debe ser traducido: "A mi señora y muy querida tía, Taré". Compárese Fl. Josefo, *Vida*, 207: "Diligencia dictada, no por vinculación hacia mi persona, οὐ πόθῳ τῷ πρὸς ἐμέ".

138. Cf. el paralelismo ἀγάπη-σπλάγχνα, 2,1; *Analyses*, II, página 252 ss.

tan profunda y vital que es Cristo quien vive y ama en Pablo (Gál 2,20). El que pedirá a los Filipenses tener los mismos sentimientos de Jesús (Filp 2,5), practica lo que manda. Ama *in Christo Iesu*, con el amor que está en Cristo, por el *agapé*. Desde entonces, ἐπιποθῶ, insertado ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ, ha perdido todo el sentido de deseo y aun de vaga inclinación cordial; es, por el contrario, un amor intenso, con un matiz de sensibilidad, de emoción entrañable; es una dilección tan tierna[139] que casi deberíamos decir apasionado (cf. Eclo 15,21), comparable, al menos, al extremo y dulce fervor de vinculación de una madre respecto de sus pequeñuelos[140]. Uno piensa en ese

---

139. Estius comenta muy débilmente: "Desiderium autem pro amore amicitiae posuit; quia quisquis hoc modo amat, bonum desiderat aut vult ei quem amat".

140. Desde el 51, san Pablo había escrito a los Tesalonicenses que se había comportado con respecto a ellos como una madre que rodea con tiernos cuidados los hijos que alimenta, ὡς ἐὸν τροφός θάλπῃ τά ἑαυτῆς τέκνα (*1 Tes* 2,7). Metáfora que sugiere más de lo que expresa. El verbo θάλπω que significa "caldear, calentar" (*1 Re* 1,2,4; cf. θερμαίνειν v. 2; TEÓCRITO, XIV, 37: Va a hacer entrar en calor a otro buen amigo, ἄλλον ἐν πυρί) se dice de la leña quemada (TEÓCRITO, V, 31; 25, 249, θάλψας ἐν πυρί) y de los animales que empollan o tienen sus huevos al calor (*Deut* 22,6; *Job* 24,14), y de ahí: "cuidar, traducir su amor". Evocando el *agape* de Cristo por la Iglesia, el Apóstol constata que nadie odia su cuerpo: "se le nutre, se le rodea de cuidados, ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτὴν (*Ef* 5,29). En el s. I, Herodes Atticus, haciendo erigir una estatua a su sobrino el discípulo Polydeykión, menciona el tierno vínculo que le une: ὁ θρέψας καὶ φιλήσας ὡς υἱόν (J. POUILLOUX, *La forteresse de Rahamnonte*, Paris, 1954, n. 50, 6). Ahora bien, τροφός (*hap. N.T.*), no designa solamente el alimento o la madre que amamanta (*Gén* 35,8; *2 Re* 11,2; *2 Cron* 22,11; *Is* 49,23, sino al educador que está encargado de un niño; "alimentar" es una expresión tradicional que engloba todos los cuidados que lleva consigo la educación integral (cf. Moisés, τροφεύς = educador, FILÓN, *De migr. Abr.* 24. El médico Crataro de Antíoco es τροφεύς de Antíoco Filopator, *Inscripciones de Delos*, 1547, 1 ss.). Las diosas protectoras de la infancia (Artemisa, Demeter, Leto, Ecata, Hestia, etc., ¿no son todas ellas κουροτρόφος? (Cf. L. GERNET, *Fosterage et Légende*, en *Detroit et Société dans la Gréce Ancienne*, Paris, 1955, pp. 18-28). En este caso, san Pablo se compara a la madre que pone todo su amor en el cuidado que tiene hacia sus pequeños; la alimentación no es más que un acto de su tierna abnegación y debe entenderse principalmente de la comunicación de la doctrina (Cf. FILODEMO DE GADARA, *Adv. soph.* Fragm. h^1 8). Sobre θρεπτός en las inscripciones, cf., por ejemplo, W. H. BUCKLER, W. M. CALDER, W. K. C. GUTHRIE, *Monumenta Asiae minoris antiqua*, Mancherter, 1933, IV, 177, 207, 256, 276-278, 354, etc.

fuego del *agapé* que Jesús ha venido a extender en el corazón de los creyentes... Queda todavía un texto muy oscuro, en el cual Santiago, que acaba de oponer radicalmente la amistad del mundo y el amor de Dios [141], alega la autoridad de la Escritura: πρὸς φθόνον ἐπιπόθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν [142]. Algunos modernos interpretan que la tendencia natural del hombre, su naturaleza corrompida, le lleva a la envidia, a la lucha con sus hermanos (Filp 1,15), y se refieren a Ecl 4,4; pero esto es dar a πνεῦμα un sentido insólito (cf. Gén 6,5), y hacer ininteligible la precisión: "el espíritu que (Dios) ha puesto en él". Por el contrario, deberíamos traducir: "Desea ardientemente (éste) espíritu que ha hecho habitar en vosotros". Donde este πνεῦμα es, si no el Espíritu Santo en persona (Rom 8,26-28), al menos su participación; lo cual permitiría dar a επ un sentido análogo al del Salm 42,1-2, sobre todo si se adopta la corrección de Westtstein: πρός τὸν θεόν en lugar de φθόνον. Pero, aparte de que ningún texto del Antiguo Testamento señala ninguna aspiración del *pneuma* hacia Dios (revelación estrictamente neo-testamentaria) [143], no se ve apenas el sentido de esta revelación en el

141. *Sant* 4,4; *supra*, pp. 89 ss. Cf. *Agapé*, p. 257.

142. *Sant* 4,5. Puede tomarse τὸ πνεῦμα por un nominativo o un acusativo (sujeto o complemento), φθόνος en buen o mal sentido: "celos" o "celo"; ἐπιποθεῖ ¿tiene por sujeto a Dios o al alma? etc. Para la exégesis de este versículo, véanse los comentarios (concretamente H. W. WINDISCH, H. PREISKER, o. c.; J. CHAINE, *L'Epitre de saint Jacques*, Paris, 1927; M. DIBELIUS, H. GREEVEN, *Der Brief des Jakobus*[8], Göttingen, 1956), y H. COPPIETERS, *La signification et la provenance de la citation Jac 4,5*, en R.B., 1915, pp. 35-58. Nuestra interpretación se relaciona con la de ED. SCHWEIZER (Art. πνεῦμα en G. KITTEL, *Th. Wört*, VI, 445), que aporta valiosos paralelos, *Documento de Damasco*, V, 11; VII 3 ss (= VII, 12; VIII, 20; Charles), *Test. Nepht.* (hebr.), X, 9; HERMAS, *Mand.* III, 2; *Sim.* IX, 14, 3; 32, 2-4; *b. Schabb*, 152: "Nuestros maestros enseñan: El espíritu retorna a Dios quien previamente lo ha dado. Vuélvelo a El como te lo dio; te lo ha dado en pureza, dáselo en pureza". Cf. J. JEREMIAS, 'Ἐπιποθεῖ, en Z.N.T.W., 1959, pp. 137-138.

143. Podría, sin embargo, referirse a la antropología filoniana, según la cual el hombre está compuesto de sustancia terrestre y de un soplo divino (πνεῦμα θεῖον); éste, participación de la naturaleza bienaventurada, establece un lazo de parentesco (συγγένεια) con Dios; él habita en nosotros (ᾠκείωται λόγῳ θείῳ, cf. *De opif.* 135, 144, 146; *De plant.* 18-22) y nos permite relacionarlo con la bienaventuranza original .(*Quod det. pot. ins.*, 85). Igualmente, la inteli-

contexto. También nosotros preferimos la lectura de la casi totalidad de los comentaristas: "¿O pensáis que en vano la Escritura dice: Con celos (Dios) desea el espíritu que ha hecho habitar en nosotros?" Se está de acuerdo en relacionar estrechamente ἐπιποθεῖ a πρὸς φθόνον y en hacer de esta última locución el equivalente del adverbio φθονερῶς. Ahora bien, los celos, la exclusividad es lo propio de la caridad divina hacia Israel (Ex 4,5; 24,14). Su objeto es aquí el πνεῦμα que deberemos entender en el mismo sentido que Ecl 12,7 y Gén 2,7 (πνοὴν ζωῆς) no como una facultad espiritual, sino como el soplo vital, la vida misma [144]. El Creador, que ha hecho surgir de la nada y ha animado su criatura, tiene sobre ella un derecho absoluto de propiedad, y exige que ella oriente hacia él su alma y toda su actividad (Is 42,5). La mención del préstamo o del don: ὃ κατῴκισεν, evoca a la vez esta soberanía divina y la obligación de gratitud del hombre [145]. Dios no puede tolerar ningún rival en el corazón de su criatura. Santiago podría referirse al primer mandamiento (Deut 6,5), cuando insiste sobre la totalidad de la vinculación que Yavé reclama, pero más verosímilmente se refiere a todo el conjunto de la Escritura que retitera a porfía esta reivindicación divina. Sustraerse a ella, es dividir el corazón, ser adúltero (Sant 4,4).

Desde este momento, la referencia al texto inspirado está perfectamente situada; ἐπιποθεῖ no puede tener por objeto sino a Dios que acaba de ser nombrado al final del

---

gencia humana está apasionada por una *sobria ebrietas que* orienta su intenso deseo hacia el gran Rey (πόθου βελτίονος, γλιχομένου, *ibid.*, 89; *De opif.* 71). Cf. G. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraux de Philon d'Alexandrie*, en *Studia Hellenistica*, V, 1948, pp. 93-118.

144. Cf. los *Cánticos* de Qumrâm: "¿Qué es el hombre, esta nada, este ser, hecho de un soplo (הבל), para comprender tus maravillosas obras?" (Col. VII, 32; edit. E. L. Sukenik, *'Osar hammegilöth haggen-ûzôth*, Jerusalén, 1954-55). Según *Henoch* 108,9, Dios recompensa a los hombres que son considerados "como un soplo que pasa"; cf. en una acepción peyorativa *Sant* 4,14, ἀτμὶς γὰρ ἐστε.

145. Compárense los *Cánticos* de Qumrâm: "Y yo, inteligente, te he conocido, Dios mío, por el Espíritu que Tú has puesto en mí" (*ibid.* XII, 11); cf. XIII, 15,19; XVII, 17,26; *Fragm.* III, 14: "...Polvo, yo he conocido por el espíritu que Tú has puesto en mí".

v. 4, y debe entenderse en función de μοιχαλίδες, φιλία-φίλος τοῦ κοσμου de este mismo versículo, es decir en un contexto afectivo y religioso: Yavé es a la vez como un padre y un amante, ansioso por la elección de su hijo o de su esposa, de su fidelidad total y en quien vuelca sus celos, subrayando que tiene todos los derechos con exclusividad! En otros términos, ἐπιποθέω πρὸς φθόνον significa "amar intensa y exclusivamente"; pero, como se trata de amar *para sí*, de reclamar lo que le pertenece, el autor no podía emplear el verbo ἀγαπᾶν que evoca esencialmente un amor de don, desinteresado. Precisa, sin embargo, qeu cuando nosotros "deseamos" de esa suerte, se trata del verdadero amor: Dios nos ha hecho una gran gracia (v. 6). Sería nuestro enemigo si consintiese en el apartamiento de su criatura, el ἐπιπόθησις de Dios es una χάρις, un amor [146].

De todos estos empleos bíblicos, resulta que ἐπιποθεῖν expresa un deseo imperioso en relación inmediata con el amor —de naturaleza variable—, que lo suscita. Los Setenta no le dan sino excepcionalmente el sentido de concupiscencia. El Nuevo Testamento lo utiliza en buena parte, de la aspiración del alma o del corazón, que va de una simple inclinación hasta la ternura fraternal más ferviente. Si se "desea" al prójimo, es para estarle unido, para vivir en su presencia; cuando uno "desea" a Dios o al Evangelio, es para nutrirse de ello, para satisfacer una necesidad vital. Siéndonos dada, pues, la fuerte emotividad, la ansiedad, casi siempre inherente al ἐπιπόθησις, no puede hacerse de ἐπιποθεῖν un sinónimo de ἀγαπᾶν, que expresa de por sí contento y felicidad; pero el origen de ello es la caridad, ella le comunica su arranque, su expresividad, su vehemencia y sobre todo su carácter tan específico de totalidad: Como la cierva languidece y desfallece hasta no encontrar las aguas corrientes, los conver-

146. El sustantivo ἐπιπόθησις, no es empleado más que dos veces en la Biblia, a propósito de los Corintios, vueltos a la contrición y cuyo fervor es exaltado por el Apóstol, *2 Cor* 7,7-11; en los dos textos, ἐπ asociado a ζῆλος, evoca el vivo deseo de reaccionar contra el alma y de ser inmutablemente fiel a Pablo, sin dejarse seducir en adelante por los adversarios.

tidos no pueden vivir sin el alimento del Evangelio, como Epafrodito hasta no volver a ver a los Filipenses..., el mismo Dios está como impaciente de poseer sin reserva ni divisiones el *pneuma* de su criatura. La ama, la quiere, la desea. Se trata de un mismo y único sentimiento de *agapé* hacia sus ἐπιποθήτους.

La mejor ilustración sobre las manifestaciones de la ternura de la caridad es proporcionada por Tes 2,7-8: "Ἀλλὰ ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ὡς ἐὰν τροφός θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα· οὕτος ὁμειρόμενοι ὑμῶν ηὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοί, ἡμῖν ἐγενήθητε [147]. Las anotaciones tan humanas y tan delicadas: ἤπιοι, ὡς τροφός, ὁμειρόμενοι no son más que el despliegue, la manifestación del *agapé* que se prodiga: διότι ἀγαπητοί ἡμῖν ἐγενήθητε!

San Pablo no ha pretendido imponerse a Tesalónica con su autoridad de Apóstol, ἐν βάρει (v. 7); él es para ellos, al contrario, todo gentileza y paciencia. Tal es el sentido que nosotros damos a ἤπιος, ignorado por el Antiguo Testamento y que solamente se vuelve a encontrar en el Nuevo en 2 Tim 2,24: "Y al siervo del Señor no le conviene altercar sino mostrarse manso con todos, pronto para enseñar, ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας, διδακτικόν" [148]. Contrariamente a lo que podría pensarse, el ἠπιότης no es una

147. Leemos aquí ἤπιοι con A,E,K,L,P, Peschit. Arm., Clemente de Aleja., Nestle, Merk, Bogels, Rigaux; aunque νήποι (ℵ, B⁺, C, D, G, F; *P.S.I.* XIV, 1373; V, 3; Vulg. y Boh.) sea diplomáticamente mejor. Pero se ha señalado desde hace mucho la aplografía que testifica la sustitución de un vocabo por otro (ΘΗΜΕΝΗΠΙΟΙ) y el primero —que representa la *lectio difficilior,* puesto que el término es muy raro— está casi impuesta por el contexto. Las otras variantes del versículo no tienen importancia.

148. En nuestro comentario (*Saint Paul. Les Epîtres Pastorales,* Paris, 1947, p. 360), hacíamos de este término el equivalente de *lenis*: "dulce, sin aspereza". J. H. Moulton-G. Milligan (*The Vocabulary of the Greek Testament,* Londres, 1949) citan una inscripción tumbal tardía: μειλείχιον πάντι καὶ ἤπιον ἀνθρώποισι. Relaciónese con Hesíodo, *Teog.* 407: Letó "eternamente dulce, bondadosa hacia los hombres y hacia los dioses inmortales, dulce desde el primer día, clemente entre todas en el Olimpo — μείλιχον αἰεί, ἤπιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεῖσιν, μείλιχον ἐξ ἀρχῆς, ἀγανώτατον ἐντός 'θλύπου". Aratos, *Fenom.* 5 (Zeus) bondadoso para los hombres, manifiesta signos infalibles: ὁ δ' ἤπιος ἀνθρώποισαι δεξιά σημαίνει".

virtud de la vida íntima y familiar —por ejemplo, el *cuidado de los niños*, como algunos lo suponen—; no solament el Apóstol lo exige de una Cabeza de la Iglesia; no solamente el uso corriente le hace objeto de gran número de hombres; sino que en las *Invocaciones a Isis*, del siglo II, es un atributo de la divinidad [149], análogo a la φιλοστοργία, virtud de los soberanos [150]. Parecido título había reivindicado Asuero a la ἐπιείκεια [151]; y en el siglo V de nuestra era, Leoncio, prefecto del pretorio de Iliria, considerará como título de gloria el haber sido dulce y benevolente hacia los jueces íntegros ,tanto como terrible para los autores de injusticia: κριντῆρσι γὰρ εἰμι ἤπιος εἰθηδίκοις, τοῖς δ' ἀδίκουσι δέος [152].

---

149. *P. Oxy.* XI, 1380, 11: ἐν Καλαμίσι ἠπίαν. ἐν τῇ Καράνῃ φιλόστοργον; cf. líneas 86 y 155. La otra y única atestación en los papiros es la de un Fragmento de los Δικτυουλκοί de Esquilo (*P. Oxy.* XVIII, 2161, 7; con el comentario de E. SIEGMANN, en *Philologus*, 1948, pp. 90-93), cf. TEÓCRITO, XVII, 51: Bérénice πᾶσιν δ' ἤπιος. En su capítulo sobre los sentimientos de los dioses frente a los hombres, K. KEYSNE (*Gottesvortstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, Stuttgart, 1932, pp. 93-95) observa que la palabra pertenece particularmente a las divinidades salvadoras (Apolo, Asclepios, Hygeia) e inserta ἤπιος entre ἵλαος y μείλιχος; lo que es conforme al uso de Homero, Hesíodo, Teognis, analizado por M. LACROIX (ΗΠΙΟΣ-ΝΗΠΙΟΣ, en *Mélanges A.-M. des Rousseaux*, Paris, 1937, pp. 261-272), el cual opone al νήπιος (niño menor de edad, subordinado a una autoridad o necesitado de un protector) al ἤπιος que goza de la capacidad paternal y cívica, ser mayor dotado de una fuerza benefactora y de una sabia razón.

150. Cf. R.B. 1955, pp. 497-510.

151. *Ester* 3,13 (Cf. C. SPICQ, *Bénignité, Mansuétude, Douceur, Clémence*, en R.B., 1947, p. 332). Es notable que Filón conciba también el ἠπιότης como un atributo divino: εἰμὶ δὲ τὴν φύσιν ἤπιος καὶ γνησίοις ἱκέταις ἵλεως (*De Mos.* I, 72) y una virtud de los superiores; comentando el respeto hacia los padres, prescrito por el quinto mandamiento, menciona otras instrucciones dadas a los jóvenes y a los súbditos y a las mismas autoridades; los primeros deben ser φιλοδέσποται; y en cuanto a los segundos, deben probar su mansedumbre: "δεσπόταις δ' εἰς ἠπιότητα καὶ πρᾳότητα, δι' ὧν ἐξισοῦται τὸ ἄνισον" (*Decal.* 167). En la lista de las virtudes del *De Sacrif.* A. y C. 27, el ἠπιότης está insertado entre ἡμερότης y φιλανθρωπία, μεγαλοφροσύνη.

152. *Epigrama de Gortyne*, línea 4, publicado por L. ROBERT, *Hellenica*, Paris, 1948, pp. 14-16. No se puede por menos de evocar el leit motiv de las *Inscripciones de Asoka*: "el rey amigo de los dioses, de amistosa mirada".

De hecho, en su tratado de la Realeza, el pitagórico Sthénidas de Locres escribía: "Es natural que el primer dios haya sido considerado como el padre de los dioses y el padre de los hombres, sobre todo por la razón de ser bondadoso hacia todos los seres que ha creado —ὅτι ἤπιος πρὸς πάντα τὰ ὑπ' αὐτῷ γενόμενα ἐστι— y porque es para todos indistintamente su nutricio y su dueño —τροφεὺς, διδάσκαλος— quien les enseña todo lo que es bueno"[153]. Igualmente Filomeno de Garada —del siglo I— enseña en su tratado del buen Rey, atribuyendo tal virtud al príncipe: διὰ κρίσιν φαίνηται πρᾶος, διὰ μὲν τὴν ἠπιότητα φιλῆται[154]; finalmente J. Pollux, al consagrar un capítulo de su *onomástico* a las denominaciones reales: Περὶ βασιλικῶν ὀνομάτων, comienza por los elogios siguientes: Περὶ βασιλέως ἐπαίνων λέγε, πατὴρ, ἤπιος, πρᾶος, ἥμερος, προνοητικός, ἐπιεικὴς, φιλάνθρωπος, μεγαλόφρων[155]. Si "bonachón" en el lenguaje moderno tiene un sentido peyorativo: "dulce hasta la debilidad", conservará su valor antiguo que él, asociando dulzura, benevolencia y bondad[156], hace de el exacto equivalente español de ἤπιος[157].

153. Stobeo, VII, 63; t. IV, p. 271.

154. VII, 13-14; cf. VI, 24, del padre y de su pedagogía. Esto sería la moderación de la cólera, τὰς τῶν ἠπωτάτων φαρμάκων ὑπομένει προσαγωγάς (*De la cólera*, XIX, 19; cf. *De la piedad*, XCV, 11, etc.). Según Dion Cassius, cuando Augusto se dejaba arrastrar por la cólera, siempre le apaciguaba Mecenas: τῆς τε γὰρ ὀργῆς αὐτὸν ἀει παράλυε, καὶ ἐς τὸ ἠπιώτερον μεθίστην (LV, 7; cf. 17).

152. I, 2, 40. Esta secuencia: Rey, Padre, Bondadoso, proviene probablemente de Homero, *Od.* II, 47, 230; V, 8, 12; XV, 162; cf. *Il.* VIII, 40; XXII, 184; XXIV, 770. Según los últimos historiadores de las religiones, el panteón homérico está calcado sobre la realeza feudal mecánica, de suerte que los dioses de Homero reciben su carácter de las personalidades de los jefes y reyes contemporáneos, cf. W. K. C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, 1956, pp. 142 ss.

156. Cf. los ejemplos en Litrée, que cita La Fontaine, *Fábulas*, III, 4: "Debería bastaros que vuestro primer rey fuese bondadoso y dulce"; Bossuet, *Serm. quinc.* 2: "Jesús, el bondadoso Jesús; sufre por nuestras miserias".

157. Con toda objetividad y precisión, es obligado traducir diferentemente los vocablos diversos, al menos cuando pertenecen a un mismo aire cronológico y religioso. Ahora bien, "benignidad" que correspondería muy bien a ἠπιότης es la significación propia de χρηστότης; la ἀγαθωσύνη es la bondad pura y simple; πραΰτης la mansedumbre; ἐπιείκεια la clemencia; ἠρεμαότης la tranquilidad y la calma; λειότης la amenidad; ἀστειότης la urbanidad, el encanto; εὔνοια la benevolencia; ἡμερότης la dulzura. En cuanto a la filantropía, reúne

Indulgente y dulce, San Pablo fue también maternal para los Tesalonicenses. Siendo para ellos todo fervor, les excitaba de alguna manera con su ternura (θαλπω) y les envolvía en sus cuidados [158]. Tal es su pedagogía hacia los nuevos convertidos. El es τροφός "educador" como Zeus; según Sthénidas es τροφεὺς, διδάσκαλος. En resumidas cuentas, amaba con ternura a sus hijos. Es preciso, con toda seguridad, hacer del rarísimo ὁμείρεσθαι un sinónimo de ἐπιποθεῖν. Significa, en efecto, "desear impacientemente, languidecer" [159], pero también "amar paternalmente o maternalmente, querer con ternura", como lo testimonia esta inscripción del siglo IV, en la que el sacerdote y la sacerdotisa de un culto local licaoniano escriben sobre la tumba de su hijo Zotikos: οὗ χάριν ἔστησαν γονέες ὁμειρόμενοι περί παιδός [160]. Deberemos, pues, traducir οὕτος ὁμειρόμενοι ὑμῶν en 1 Tes 2,8: "Amándoos tiernamente de tal suerte..."; donde οὕτος se refiere a ἤπιος y a ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπη.

Imposible ser más delicadamente afectuoso. Ahora bien, el Apóstol da la razón de esta cálida ternura que sentía

---

todos estos matices. Sólo queda, pues, traducir ἤπιος, por "afable" o "bondadoso", puesto que la afabilidad es la cualidad de las personas dulces y benevolentes.

158. Cf. *supra*, p. 104, n. 3; *Gál* 4,19.

159. Es la acepción cierta de *Job* 3,21: "A los que esperan la muerte y no les llega, οἵ ὁμείρονται τοῦ θανάτοῦ", y de Símaco sobre el *Salm* 63,2: "Mi carne languidece en pos de ti". Los Gramáticos han propuesto muchas explicaciones de la derivación de este verbo. (Cf. A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament, Nashville,* 1934, pp. 164, 198, 206); pero no se comprende por qué Fr. Blass, A. Debruner (*Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[7], Göttingen, 1943, p. 47) y J. E. Frame (*Epistles of st. Paul to the Thessalonians,* Edinburg, 1946, p. 103) juzgan imposible una conexión con ἱμείρεσθαι, siendo así que este género de equivalencia se establece espontáneamente en todas las lenguas (cf. en hebreo *oulam* y *ailam*, etc.). F. M. Abel (*Grammaire du Grec biblique,* Paris, 1927, § 4, *n*) está en lo cierto anotando: "ἀμείρεσθαι, vulgar para ἱμείρεσθαι"; por lo demás una docena de minúsculos han escrito aquí esta última palabra.

160. C.I.G., III, 4007; comentado por W. M. Ramsay, *The Utilisation of Old Epigraphic Copies,* en *The Journal of Hellenic Studies,* 1918, pp. 52-168. Compárese *Cánticos* de Qumrâm: "Tú me has establecido como un padre para los hijos de gracia y como tutor de todos los hombres de portento, y ellos han abierto la boca como un niño de pecho que descansa tiernamente en el seno de sus tutores" (Col. VII, 20).

en el corazón: διότι ἀγαπητοί ἡμῖν ἐγενήθητε. No debe interpretarse, tal como se hace ordinariamente, "de tal modo habéis venido a sernos queridos", como si ἀγαπητός fuese un término referente al amor cualquiera, al nivel de los precedentes; esto sería debilitar la vivacidad del cariño, ἀγαπᾶν-ἀγάπη sin expresar el calor de la pasión [161]. En realidad, la fidelidad de los Tesalonicenses su santidad de vida (vv. 9 ss.) han suscitado un acrecentamiento de caridad en el alma de Pablo, tanto que ellos han venido a ser "objeto de su *agapé*", es decir de su respeto y de su vinculación religiosa. La estima del Apóstol hacia una fe cristiana tan valiente le lleva a entregarse por ellos de la forma más generosa. La auténtica caridad, en efecto, se distingue por la profundidad y por el don de los más grandes beneficios: el Evangelio, y sobre todo el sacrificio de sí mismo (cf. Jn 15,13). El verbo que propiamente le conviene es μεταδιδόναι διδόναι (1 Tim 2,6; Tit 2,14), παραδιδόναι (Gál 2,20; Ef 5,2). El *agapé* es por sí mismo heroico. Ahora bien, lo admirable —y es precisamente lo que San Pablo aporta a la tan austera semántica del *agapé*— es que llega a suscitar en el corazón de los creyentes una ternura exquisita, una emoción muy ferviente. Era sabido ya que el buen samaritano había sido "conmovido en sus entrañas "a la vista del herido (Lc 10,33); el Señor había comparado objetivamente la caridad a un fuego (Mt 24,12); pero es la primera vez desde la Esposa del *Cántico* que se expresa, en la vida concreta, la redundancia del *agapé* sobre las facultades inferiores. Este amor, nacido del Calvario, consiste principalmente en entregarse y dar la vida; pero, al hacerlo, conduce a amar tiernamente y con un fervor extremo a quienes son objeto de nuestro cariño. ¡Maravillosa unión de la gracia y de la naturaleza en la religión del Verbo Encarnado!

---

161. Cf. *Análisis*, I, p. 188.

CAPÍTULO V

LA CARIDAD EN EL APOCALIPSIS

Pensamos nosotros —pero esto apenas tiene importancia para la exégesis presente— que el Apocalipsis, el cuarto Evangelio y las tres Epístolas joánicas, son del mismo autor: el Apóstol San Juan, hermano de Santiago el Mayor, hijo de Zebedeo y de Salomé [1]. Resulta más importan-

1. Refiérase a los *Manuales* y a las introducciones de los *comentarios* sobre estos escritos, concretamente M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927; E. B. ALLO, Saint Jean. *L'Apocalypse*[3], Paris, 1933; B. W. BACON, *The Gospel of the Hellenists*, New York, 1933, pp. 7 ss.; J. CHAINE, *Les Epîtres Catholiques*, Paris, 1939; I. M. VOSTE, *Etudia joannaea*[2], Roma, 1930; M. GOGUEL, *Paulinisme et Johannisme*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1931, pp. 130-131; H. P. V. NUN, *The authorship of the Fourth Gospel*, Eton, 1952; J. BONSIRVEN, *Le témoin du Verbe*, Toulouse, 1957, pp. 6-8. El caso de las Cartas es menos seguro que el del Evangelio y el del Apocalipsis; pero, por una parte, las dos Epístolas menores son seguramente del mismo autor; por otra, las tres Cartas, por su teología igual que por su lengua, forman un bolque con el IV Evangelio (Cf. A. CHAURE, *Les Epîtres catholiques*, Paris, 1938, p. 514; J. CHAINE, *op. c.*, p. 235; M. MEINERTZ, *Einleitung in das Neuen Testament*[5], Paderborn, 1950, pp. 275-285); P. KATZ, *The Johannine Epistles in the Muratorian Canon*, en *The Journal of Theological Studies*, 1957, páginas 283-284; R. SCHNACKENBURG, *Neuere englische Literatur zum Johannesevangelium*, en *Biblische Zeitschrift*, 1958, pp. 144-154. PH. H. MENOUD, *Les etudes johanniques de Bultmann á Barrett*, en *L'Evangile de Jean. Etudes et problémes*, Paris, 1958, p. 24) proporciona

te, aunque menos seguro, determinar la cronología respectiva de estos escritos. Parece más probable fijar la redacción del Apocalipsis en Patmos (1,9) hacia el 94-96; la del Evangelio en Efeso hacia los últimos años del siglo I, después de la muerte de Domiciano; seguido de muy cerca por las Epístolas[2].

El Apocalipsis emplea cuatro veces el sustantivo ἀγάπη y dos el verbo ἀγαπάω[3]. El análisis de estos textos —que revela para la mayor parte un género literario totalmente distinto del de las Epístolas— permite averiguar si la noción joánica de la caridad es homogénea de la paulina, y por consiguiente determinar la concepción común del *ágape* al final de la era apostólica, en la que se cierra la revelación. El amor cristiano —realidad revelada nacida del Señor—. ¿recibe según los Apóstoles una interpretación personal? ¿o es, al contrario, un dato sagrado, transmitido fielmente por todos los testigos de Cristo y conservado como un depósito inmutable por la Iglesia entera?

I. *La permanente caridad de Cristo para los creyentes;* Apoc 1,5: "Τῷ ἀγαπῶντι[4] ἡμᾶς καὶ λύσαντι[5] ἡμᾶς ἐκ[6]

una lista de críticos independientes recientes que admiten la autenticidad del IV Evangelio.

2. Cf. R. Bultmann, *Die kirchliche Redaktion des ersten johannesbriefes*, en *In Memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, pp. 189-201 (cf. Idem, *Hirsch's Auslegung des Johannes-Evangeliums*, en *Evangelische Theologie*, 1937, pp. 115-143; H. Conzelmann, "*Was von Anfang war*", en *Neutestamentliche Studie für R. Bultmann*, Berlin, 1954, pp. 194-201; y sobre todo Ph. E. Menoud, *L'Evangile de Jean*, Neuchâtel-Paris, 1957, pp. 69 ss.; R. Leconte, Art. *Jean*, en D.B.S. IV, 805-815; W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten johannesbriefes*, Tübingen, 1957.

3. Ignora el adjetivo ἀγαπητός.

4. El participio aoristo ἀγαπήσαντι ha sido adaptado al aoristo que sigue, por *P*, algunos minúsc., el retórico Oecumenius (edit. H. C. Hoskier, Ann. Arbor, 1928) que representaría el mejor texto (J. Schmid, *Studien zur geschichte des griechichen Apokalypse-Textos* I-II, Munich, 1955-56) y Andrés (Arzobispo de Cesarea en Capadocia; cf. J. Schmid, *ibid.*, I, 1, p. 16). Resulta del estudio de crítica textual de J. S. que el texto de *Apoc* no es tan malo como se pretende de ordinario. Cf. G. Malfeld, *Zur Geschichte des griechichen Apokalypse-Textes*, en *Theologische Zeitschrifte*, 1958, pp .47-52.

5. λούσαντι "que nos ha lavado" (B, P, Q, Vulg. Oecum.) es más corriente, inspirado sin duda en VII, 14. Bien que poco atestiguado,

τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν[7] ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. — Al que nos ama[8] y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre y nos ha hecho reyes y sacerdotes de Dios".

Desde la salutación epistolar dirigida "a las siete Iglesias" del Asia, "proconsular" (1,4), San Juan en una magnífica fórmula trinitaria, exalta a Jesucristo revelador y redentor: Testigo fiel de toda la revelación del Padre, el Primogénito de los resucitados, Cabeza soberana de todos los príncipes de la tierra.

Ahora bien, la aclamación de las Iglesias —ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος— no se dirige tanto al Unigénito o al Pantocrator como a "aquel que nos ama": ὁ ἀγαπῶν ἡμᾶς es el título inmediato de Cristo a la acción de gracias de los rescatados y de los nuevos sacerdotes[9]. El contexto es cultual, y existe aquí un mundo entre φιλεῖν y ἀγαπᾶν. No solamente este último verbo evoca un amor religioso, divino, sino también un amor que se manifiesta y se prueba. Además, es un amor de predilección (ἡμᾶς); el amor de un soberano que concede con lucidez y gratuitamente beneficios a sus súbditos.

Nunca subrayaríamos demasiado la fuerza del participio presente, que señala la permanencia, la constancia de la caridad de Cristo. El Hijo de Dios, que se había entregado al suplicio por amor (Jn 15,13), había prometido a sus discípulos continuar amándoles más allá de la muerte (ἀγαπήσω, 14,21; cf. 13,1: εἰς τέλος); una vez resucitado,

es sin embargo adoptado por H. C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalyse*, Londres, 1929, II, pp. 32-33 y Boismard.

6. ἀπο, *P, Q, Sah., Boh. y Arm.*

7. *om.* A, Ps. Primasius.

8. Quizá sería más exacto traducir: "a aquel que nos ha manifestado su caridad".

9. Esto ha sido muy bien observado por Andrés de Cesarea: "La gloria conviene a aquel que, por amor, nos ha desligado de las trabas de la muerte... y nos ha concedido poder ofrecer a Dios un sacrificio espiritual, sustituyendo las víctimas animales". La designación del pueblo de Dios como un reino de sacerdotes es la de *Ex* 19,6 (cf. R. B. I. Scott, *A Kingdom of Priests*, en *Oudtestamentische Studien*, Leiden, 1950, VIII, 213-219). Sobre la significación exacta de la locución, cf. *Regale Sacerdotium*, en *Recueil L. Cerfaux*. Gembloux, 1954, II, pp. 283-315; J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystére du Christ*, París, 1957, pp. 171 ss.

su caridad hacia los suyos permanece para siempre (15, 9-10). En adelante, este *agapé* participa de la inmutabilidad de las realidades celestes; la inmutabilidad de un eterno presente, y, consiguientemente, Cristo puede ser designado con toda verdad como permanentemente amante de los suyos, sin traducción posible.

El contexto inmediato permite revestir esta exégesis. En tanto que "Primogénito de los muertos", Cristo es el Viviente por excelencia (ὁ ζῶν, Apoc 1,18; 4,9 etc. y, puesto que está a la derecha del Padre, su vida es la de un glorificado [10]. Ahora bien, precisamente en calidad de tal glorificado, envuelve a los cristianos en su amor. Caridad auténtica, puesto que es la del μάρτυς fiel entre todos (v. 5; cf. 3,14); es preciso confiar en aquel que había venido a la tierra para dar testimonio de la verdad (Jn 18,37). Finalmente es amor de plenitud, puesto que es el del Rey de los Reyes de la tierra (cf. 17,14; 19,16) que distribuye sus beneficios con la magnificencia de un soberano que posee el imperio del universo.

Precisamente el acento de la aclamación se pone sobre la generosidad del *agapé* de Cristo y su manifestación. Debemos, en efecto, vincular estrechamente, ἀγαπῶντι, λύσαντι e incluso ἐποίησεν (v. 6). Este amor de Jesús ha sido demostrado en un doble don. Por una parte nos ha librado de la esclavitud del pecado; de alguna manera ha roto las cadenas que impedían nuestro acceso a Dios; por otra parte, haciéndonos participar de su soberanía, nos ha promovido a la dignidad real y sacerdotal.

Esta largueza solamente se explica por la caridad de Cristo hacia nosotros, y más inmediatamente por su muerte en la Cruz [11], ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ [12]. Este vínculo entre

10. Quizá esta resurrección de Jesús es la garantía de la nuestra, como en *1 Cor* 15,20; *Col* 1,18; cf. W. MICHAELIS, *Die biblische Vorstellung von Christus als dem Ersgeborenen*, en *Zeitschrift für system. Theologie*, 1954, pp. 145 ss.

11. Los dos aoristos λυσ., ἐπ se relacionan con este hecho histórico.

12. Se disminuye la fuerza de la expresión traduciendo "por su sangre", lo que evocaría de una manera muy precisa el precio del rescate. J. BONSIRVEN comenta con toda razón: "En su sangre, que ha vertido por nosotros y en la cual el bautismo, de alguna manera,

agapé y calvario es paulino[13]. Evoca, sobre todo, ἀγαπήσαντος ἡμᾶς de Rom 8,37, con el que el Apóstol evocaba el ἀγάπη de Cristo, ὁ ἀποθανὼν (vv. 34-35). Igualmente la alianza tan frecuentemente puesta por San Pablo —conforme a los Setenta— entre *elección* y *caridad* se encuentra aquí en la triple repetición del complemento ἀγαπῶντι ἡμᾶς, λύσαντι ἡμᾶς, ἐποίησεν ἡμᾶς. El Cristo de San Juan tiene una predilección extraordinaria por los creyentes: ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους (Jn 13,1); aquí es la del Señor celeste hacia los miembros de su Reino. Su transcendencia no representa ningún obstáculo para la vinculación con ellos y para la providencia de la caridad. En todo caso, a través de este doble privilegio, actualmente poseído, de liberación del pecado y de sacerdocio real, los fieles pueden concluir en el *agapé* de Cristo. De ahí la dimensión de su gratitud.

II. *El entibiamiento de la caridad fraternal;* Apoc 2,4: "Ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τὴν ἀγάπην σοῦ τὴν πρώτην ἀφῆκες[14]. — Pero tengo contra ti que dejaste tu primera caridad".

Cristo hace un bello elogio de la Iglesia de Efeso, tanto por la fidelidad de su doctrina —no ha pactado con los falsos doctores— como por su coraje en las persecuciones. Si se relaciona con ἔργα κόπος y ὑπομόνή de los vv. 2-3 de 1 Tes 1,3, deberemos concluir que la vida cristiana, en lo que tiene de esencial[15], es floreciente en la metrópoli de Asia Menor. Pero esta alabanza hace casi ininteligible el reproche más importante[16]: esta iglesia ha abandonado

---

nos sumerge" (*L'Apocalypse de saint Jean,* Paris, 1951, p. 89); cf. *Heb* 1,2 ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.

13. *Gál* 2,20; 5,2,25; cf. *2 Cor* 5,14. E. LOHMEYER se equivoca al escribir: "ἀγαπᾶν en este contexto es una palabra *joánica*" (*Die Offenbarung des Johannes,* Tübingen, 1953, p. 11).

14. ἀφῆκας más correcto (Andrés de Cesarea, B. Weiss, Soden, Bousset, Vogels, Hoskier), pero contrario al uso de los papiros.

15. Cf. *Agapé,* p. 405.

16. Compárese el mismo giro arameo, ἔχει τι κατὰ σου (*Mt* 5,23; cf. *Mc* 11,25): "formular un agravio".

o disminuido la caridad, que es la única virtud que cuenta (1 Cor 13,1-3). ¿Cómo entender esto?

La interpretación de este versículo depende del sentido que se dé a ἀγάπη y a ἀφίημι. He aquí uno de los verbos más corrientes y anfibológicos; ¿significa "renunciar, desertar", o más bien "abandonar, descuidar"? Ambas acepciones son frecuentes en la época helenística. Ἀφιέναι, en efecto, se dice de un hombre que se ha abandonado [17], o un de un patrimonio al que se renuncia definitivamente [18]. Pero, en realidad, la mayor parte de sus empleos tienen una significación más flexible: "aflojar, permitir" [19]; por ejemplo, dejar correr el agua de una presa [20]. Es el término técnico que se utiliza respecto de la exención de una carga pública, o de la dispensa de una liturgia [21]. Dos ciudadanos de Antinópolis, dirigiéndose en el 254 de nuestra era al estratega de Oxyrhinco para exponerles sus derechos bien fundados para escapar a todas las cargas municipales: οἱ κράτιστοι οὐ μόνον ἀφίεται ἡμᾶς πασῶν τῶν παρ' ἄλλοις ἀρχῶν τε καὶ λειτοηργιῶν [22]. Filónido escribe

---

17. *Jn* 10,12; *Mt* 26,56; B.G.U. III, 814, 16, ἀφηκές μοι οὕτως μηδὲν ἔχων; 18, ἀφῆκές μοι οὕτως ὡς κύων.

18. *Cessio bonorum*, cf. *Jer.* 12,7; *P. Colomb.* CXXIII, 53 (en su comentario jurídico, A. A. Schiller, relaciona con ἀφίστημι de *se abstinere* del Digesto; *Apokrimata*, New York, 1954, p. 89); *P. Bour* XX, 5 (proceso verbal de audiencia ante el Juridicus de Alejandría), el abogado pide que el adversario renuncie a la parte que recae sobre su cliente.

19. *P. Karanis*, 518,14; *P. Cen Colomb.* I, 6, 14: "Tan pronto como el dios le librará (de su enfermedad)" (Cf. *Mt* 8,15). De un prisionero libertado, *P. Lille* VII, 17; *P. Ent.* LXXXIV, 17, cf. *Polibio* III, 77,7; Fl. JOSEFO, *Ant.* V, 450; VI, 431; VII, 209.

20. *P. Pe* 2, vv. 15, 15, 2; cf. 37, 1 *b*, 11; *P. Ryl.* IV, 561, 3: ἐπειδὴ τὸ ὕδωρ ἀφεῖται (reclamación de Etearco a Zenón de Julio-Agosto del 251 a.C.); cf. POLIBIO, X, 44, 7; XXX, 29, 4; Fl. JOSEFO, *Ant.* V, 12: las aguas del mar Rojo vuelven a tomar su curso.

21. *Carta de Atalo* I: ἀφείσθυ δὲ καὶ τῶν λητουργιῶν πασῶν (C. B. WELLS, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven, 1934, XXIV, 15; cf. III, 68). Fl. JOSEFO, *Ant.* XVI, 28; *P. Petr.* II, 18, 2, 12 y 17. *P. Ent.* LXI, 6: ἀφεθεὶς ἐκ τῶν ἔργων; B.G.U. I, 194, 10; ἱερεύς τῶν λειτουργιων ἀφεθέντφν; IV, 1022, 8; πασῶν λειτουργιῶν ἀφθείθημεν; *P. Osl.* III, 79, 11.

22. *P. Oxy.* VIII, 1119; 17; Cf. escapar a una condenación (*P. Lille* XXIX, col. II, 32, ἀφεῖσθαι τῆς καταδίκης); conceder una amnistía (*P. Tebt.* I, 5, 2; cf. P.S.I. IV, 392, 6; DION CASSIUS, LXXVII, 19; *1 Mac* 10, 28-33; 15,5); perdonar (*Ex* 12,13-23), cesar (*Juec* 9, vv. 9,11, 13); estar libre de toda obligación militar (*P. Hal.* I, 175; cf. el re-

a su padre Cleón que está haciendo todos los esfuerzos para ser definitivamente liberado de sus cargos[23]. Finalmente, conforme al uso clásico[24], el verbo ἀφίεναι significa "descuidar, abandonar por negligencia o desdén". En el siglo III de nuestra era, una mujer reprocha a su hermano Petechón por no ocuparse de los funerales de su común hermano fallecido[25]; pero, sobre todo, en el 99 Gemellus agraviaba a Epagathus por no haber trabajado en el campo situado en Apias y por haberlo descuidado: "Hasta hoy has dejado el campo sin cultivar, por eso te censuro gravemente"[26].

Este reproche de negligencia parece ser el mejor paralelo del de Apoc 2,4, sobre todo si se evoca la análoga tibieza de la iglesia de Laodicea[27]; pero, en virtud de los

---

envío de muchedumbres, *Mt* 13,36; *Mc* 4,36). "ἀφίημι, vox solemnis de missione militum" (ST. WITKOSKI, *Epistulae privatae Graecae*, Leipzig, 1911, p. 19, n. 8). Cf. AENEIUS, TACT, 27, 15.

23. *P. Petr* II, 13, 19, 8: μάλιστα μὲν οὖν τὴν πᾶσαν σπουδὴν ποήσαι τοῦ ἀφεθῆναί σε διὰ τέλους.

24. HERÓDOTO, III, 95 "yo dejo de lado y paso en silencio" como cantidad despreciable; SÓFOCLES, *Oed. C*, 1537: "Los dioses ven claramente a aquellos que descuidan su voluntad"; TUCÍDIDES, II, 60; desinteresarse por la salud del estado, ἀφ. τοῦ κοινοῦν τῆς σωτηρίας; cf. *Mc* 7,8; *Heb* 6,1, "ἀφέντες, omitiendo". Acepción corriente en Fl. JOSEFO, *Ant*. XVIII, 215; XIX, 50, *Guerra*, V, 102. El verbo —cosa curiosa— está ausente en el léxico de Filón.

25. *P. Oxy*. VII, 1067, 5, ἀφῆκες αὐτὸν μὴ κηδεῦσαι αὐτὸν.

26. *P. Fay*. CXII, 13, οὐ ἐθέρισας ἀλλ' ἠμέληκας... ἀθέριστον αὐτὸν ἕως σήμερον ἄρικας· διὼ μένφομαί σαί μεγάλως; Cf. *P. Osl*. II, 40, 11 (150 de nuestra era).

27. Χλιαρός, *Apoc* 3,16. J. A. DÍAZ (*El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea, Apoc* 3,14 ss., Coimbra, 1955) ha demostrado muy bien que esta "tibieza" no es un punto medio entre el bien y el mal; menos aún un compromiso entre el celo ardiente del creyente y la indiferencia fría del incrédulo. En realidad, ζεστάς, ψυχρός, χλιαρός, empleadas absolutamente, se entienden casi siempre del agua y no son más que raramente aplicadas por los antiguos a la psicología humana. Esta metáfora habría sido sugerida a Juan por las circunstancias locales de Laodicea, que se alimentaba por un acueducto de agua mineral, cuyas propiedades terapéuticas eran conocidas (Cf. M. J. S. RUDWICK, E. M. B. GREEN, *The Laodicean Lukewarmnen*, en *The Expository Times*, LXIX, 1958, pp. 176-178: el agua caliente cura, el agua fría refresca. Pero pueden evocarse las prescripciones del médico RUFUS DE EFESO (citadas en las *Collections Médicales* de Oribase, *De las bebidas*, 2; Cf. DAREMBERG, Lib. V, c. III). Las aguas de buena calidad deben ser calientes en invierno y frías en verano. Para hacer el agua potable, se le hace hervir en un vaso de tierra; después se le enfría, y se la bebe tras

usos jurídicos mencionados, deberemos quedarnos con que el "aflojamiento" de los Efesios, sin ser un rechazo propiamente dicho, es una desobediencia progresiva o una sustracción (cf. ὑποστολή, Heb 10,39) con respecto a una obligación rigurosa [28].

Resulta extremadamente difícil determinar el objeto preciso de este "dejar pasar". San Juan opone la caridad actual de los Efesios a su primer ἀγάπη [29], que habían tenido en un principio, sea en la época de su conversión, o en la de la fundación de la Iglesia. Esto ha sido como una caída [30], análoga a la de la fidelidad de sus jóvenes viudas, τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν [31]. El amor inicial era ferviente, pero con el tiempo —διὰ τὸν χρόνον (Heb 5,12)— a través del encadenamiento de las cosas (γεγυμνασμένα, v. 14; cf. 1 Tim 4,7-8), es decir a través de numerosos ejercicios prácticos —διὰ τὴν ἕξιν [32]— esta caridad debía desenvolverse y dar fruto.

Precisamente esto es lo que ha ocurrido en la iglesia de Tiatira: "Conozco tus obras, tu caridad, tu fe, tu ministerio, tu paciencia y tus obras últimas, mayores que las

---

haberla hecho calentar de nuevo. Cf. las fuentes termales de Callirhoé "dulces y potables" (Fl. JOSEFO, *Guerra*, I, 657). De todas las formas, el agua tibia no es solamente algo imbebible y sin empleo, es también un vomitivo; de ahí ἐμέσαι (*Apoc* 7,16; igualmente RUFUS, VIII, 21). Lo que Cristo condena, es pues, la inanidad, la ineficacia de la vida cristiana de los de Laodicea; esta esterilidad le causa náusea.

28. ἀφ = liberarse de una servidumbre (cf. *2 Cron* 10,4; *Judit* 16,23; *Job* 39,5; Fl. JOSEFO, *Ant*: XVI, 3) o de un compromiso grave (ARTEMIDORO, *Llave de los sueños*, V, 58). Los jerosolimitanos son obligados a interrumpir el culto sagrado de su dios nacional, ἀφέντας τήν ὅσιαν τοῦ ἐπιχωρίου θεοῦ σρησκείαν (Fl. JOSEFO, *Ant*. IX, 49; cf. XII, 253) o abandonar las leyes ancestrales (Iv, 130).

29. Compárese la fórmula de FILODEMO DE GADARA, *Adv. y soph. Frag. Y*, col. 15, 8: τὴν πρώτην ὑπομονήν.

30. πέπτωκες, v. 5; cf. *Heb* 4,11, πέσῃ; 6,6, παραπεσόντας; el vínculo ἀρ.-πεσεῖν en *Eclo* 23,1; καταπεσουσα τὴν ψυχὴν ἀφίησιν (Fl. JOSEFO, *Ant*. V, 5, 47), y "deja (caer) su cólera, ὀργὸς ἄφες", en ESQUILO, *Promet*. 315; Fl. JOSEFO, *Ant*. VI, 14, 304; VII, 184, 186; IX, 262.

31. *1 Tim* 5,12; cf. las listas de Arcontes tasianos sobre la πρώτη y δευτέρη ἀπαρχή (J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thaso*, Paris, 1854, pp. 285).

32. *Heb* 5,14 (*Rom* 1,27, ἀφέντες τήν φυσικὴν χρῆσιν). Cf. τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῦς (v. 12); τὸν λόγον τῆς ἀρχῆς (6,1).

primeras" (Apoc 2,19); ahora bien, el Señor pide a la iglesia de Efeso volver a sus primeras obras: τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον (2,5). Deberá concluirse —la semántica podría ya instruirnos— que no se trata de un fervor interior [33], como si el entusiasmo religioso de los cristianos hubiese bajado [34]. Nunca el ἀγάπη ha tenido tal acepción puramente sentimental. Apoc 2,5 y 19 lo asocian expresamente a los ἔργα. Se trata, pues, de la manifestación del amor, de sus realizaciones concretas [35]. Pero, ¿cuál es su objeto? Si evocamos con E. Lohmeyer y D. W. Hadorn a Jer 2,2: Ἐμνήσθην ἐλέους νεότητός σου καὶ ἀγάπης τελειώσεώς σου [36], San Juan consideraría el amor recíproco de Dios y de los fieles, su complacencia mutua; "la caridad de la juventud" de Isràel y de los Efesios, don total y gozoso en los orígenes, que ahora nos ofrece las mismas señales de vinculación y de fe [37]. Pero parece preferible interpretar las ἔργα de Apoc 2,5, a las que deberemos volver, en la misma acepción que 2,19, donde son asociados al ἀγάπη-διακονία, y consideran manifiestamente las "obras de caridad" con respecto al prójimo [38], particularmente de los pobres"

---

33. Como se deja entrever en J. Behm, *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen, 1935.

34. En cuyo caso (J. Weiss) sería preciso evocar *Heb* 6,4-5.

35. Th. Zahn (*Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig, 1924, p. 224) ve ahí una ilusión al celo, al trabajo apostólico del Cabeza de la Iglesia ante la comunidad.

36. No se trataría de esponsales, como se traduce de ordinario, sino de los primeros tiempos del matrimonio (Cl. Weiner, "*Fiansailles*" *ou* "*Epousailles*" (*Jer* 2,2, en *Recherches de Science religieuse*, 1956, pp. 403-407). Cf. además *Ez* 16, 8-14.

37. Cf. J. Sickemberger, *Erklärung der Johannesapokalypse*, Bonn, 1940; A. Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes*, Regensburg, 1947: "Die tiefe, unbedingte und opferfreudige Hingave and Christus" —inspirándose en D. W. Hadoru (*Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig, 1928); Ch. Brütsch (*Clarté de l'Apocalypse*, Genéve, 1955, p. 42) comenta inteligentemente, demasiado inteligentemente: "bajo el granito de la resistencia mantenida y de la inflexible ortodoxia, Cristo ha percibido un corrimiento de terreno. La Iglesia de Efeso no mira a Dios, sino a su propia pureza. El amor poco a poco se ha desligado de la persona de Cristo y se ha esclerotizado en la fidelidad doctrinal como tal y en la obstrucción sistemática al mundo. Jesús discierne ahí más que una desviación lamentable; denuncia una traición... Estigmatiza una caída".

38. Compárese ἀφ. τόν πλησίον (Ecco. 27,19; 28,2). *Ita* Andrés de Cesarea, τὴν πρὸς τοὺς πλησίον ἀγάπην καὶ εὐποιίαν ἐχλίανε,

(Oecumenius). Se trataría, pues, de una referencia al mandamiento del amor fraternal, prescrito y aceptado desde la primera adhesión a la fe, ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς... καθὼς ἠκούσατε ἐπ' ἀρχῆς (2 Jn 5,6). "El que ama a su hermano está en la luz y en el él no hay escándalo" (1 Jn 2,10), progresa en la vida cristiana sin peligro de caer. En este sentido, toda la conducta moral de los Efesios ha sido alcanzada por este aflojamiento de la caridad hacia el prójimo [39]. El *agapé* es como el lazo que da consistencia y vigor a todas las virtudes, σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Col 3,14). Si este lazo se afloja (ἀφῆκες) —o si se atenúa esta insuflación [40]— los mejores esfuerzos, la paciencia, la ortodoxia incluso, pierden su valor. ¡Qué cambio por tan evidente! [41].

En otros términos, los Efesios se dispensan cada vez de esta eminente liturgia, impuesta a todo discípulo de Cristo como su ley propia (Jn 13,35): el servicio al prójimo. No se dice que el ἀγάπη disminuya [42], sino que no da las mismas señales de antes; sus manifestaciones se hacen más raras o menos generosas, ha sido alcanzado por una suerte de torpor o de esclerosis [43]. La condición de los Efe-

---

πρὸς ἣν αὐτὴν διὰ τῶν ἔξῶς ἀνεκαλέσατο; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, Edimburgo 1930, I, p. 51. A. GELIN, *Apocalypse*, Paris, 1938, p. 600; J. MOFFATT, *The Love in the N.T.* Londres, 1928, p. 236.

39. W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannes*[5], Göttingen, 1906, p. 105; cf. J. BONSIRVEN, *op. c.* p. 109.

40. ἀφ. τὴν ψυχὴν = entregar el alma (Fl. JOSEFO, *Ant.* V, 147; VII, 325; VIII, 325.

41. Fl. JOSEFO, *Ant.* IX, 264: "El Rey envió mensajeros a los Israelitas exhortándoles a cambiar su presente manera de vivir (ἀφέντας τὸν ἄρτι βίον) y de volver a su antigua costumbre (εἰς ἀρχαίαν συνήθειαν)".

42. Equivocadamente se cita a veces *Mt* 24,21 cuyo sentido es diferente, cf. *Agapé*, p. 318.

43. Podría darse a ἀφίημι su acepción bíblica frecuente; dejar en reposo, no ocuparse (Juec 2,23; 3,1; II Rey 23,18; tM 3,15; 15,14; 19,14; Jn 12,7; Hec 5,38); es el sentido cierto de Apoc. 2,20 (ἀφεις τὴν γυναῖκα Ἰεζαβέλ = tú dejas que pase, tú eres indiferente) y de Fl. JOSEFO: cesar (*Ant.* VII, 15; VIII, 294) parar una persecución (VII, 15), un trabajo (XI, 189), una empresa (XVII, 5, πράξεως); descansar. Moisés ha ordenado que cada semana, cesen todos los demás trabajos —τῶν ἄλλων ἔργων ἀφεμένους— y se reúnan para escuchar la Ley" (C .Ap. II, 175).

sios sería análoga a la de los Hebreos perezosos o remisos, νωθροί[44]: su capacidad de amar divinamente permanece, pero son perezosos para producir los actos; su conducta, si puede decirse así, está por debajo de su verdadero potencial. Pecan por omisión[45].

III. *Las obras de la caridad cristiana;* Apoc 2,12: "Οἶδά σού τὰ ἔργα καὶ[46] τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν[47] καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν σου[48], καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων — Conozco tus obras, tu caridad, tu fe, tu ministerio, tu paciencia y tus obras últimas, mayores que las primeras".

Ninguna Iglesia recibe una alabanza inicial tan rica como la de Tiatira (cf. E. Lohmeyer), pero resulta difícil determinar si cada término tiene un valor propio y si Juan cita un catálogo tradicional de virtudes. En las Pastorales, en efecto, se encuentran diez enumeraciones análogas[49]; todas ellas mencionan en ἀγάπη; casi todas —a excepción de 2 Tim 1,7— lo asocian a la πίστις; tres de ellas añaden el ὑπομονή[50]. Esta comparación no permite mantener la caridad en un lugar fuera de serie, como lo reservan la mayor parte de las epístolas paulinas. Parecidamente a como la πίστις es más bien lealtad (Moffatt) y fidelidad (Bousset, Allo, Wilkenhauser) que fe propiamente dicha, así la caridad es considerada en sus relaciones prácticas, como virtud moral más que teológica. En todo caso, el binomio ἀγάπη-πίστις exige vincular estas manifestaciones concretas a las relaciones inmediatas del alma

44. Heb. 5,11; cf. nuestro comentario *in h. v.* Añádase a las referencias dadas MUSONIUS, Τί ἔστι ἀργοὶ καὶ ῥᾴθυμοι καὶ νωθροί ἐσμεν καὶ προφάσεις ζητοῦμεν (XLIV, I. Edit. C. E. LUTZ, p. 128); HERONDAS, IV, 53; HERMES TRIMEGISTO, *Frag.* XXVI, 4 (edit. A.-J. FESTUGIÈRE, p. 81); L. ROBERT, *Hellenica,* Paris, 1955, X, p. 102, n. 10.
45. Cf. Heb. 2,8, οὐδὲν ἀφῆκεν.
46. τά ἔργα καί, *om,* 181.
47. A, C, 48,95 transformación de πισι. ἀγά.
48. σου *om.* ℵ, C, P, 2329.
49. Cf. *supra,* pp. 44-45.
50. I *Tim.* 6,11; *Tit* 2,2; II *Tim.* 3,10.

con Dios y con Cristo. El cristiano "caritativo y fiel" en la vida corriente es el que crece en Cristo y le ama personalmente (cf. Heb 6,10).

Lo que está fuera de duda, es que San Juan elogia las ἔργα de la Iglesia (2,1; 14,13), cuya descripción es traducida por el καὶ inicial [51]. Siendo la primera de todas ellas el ἀγάπη deberemos entenderla respecto de las obras o de la manifestación de la caridad, y es muy posible que todas las otras virtudes no sean más que el despliegue, concretamente respecto del prójimo. En todo caso, la διακονία se refiere seguramente al servicio de los pobres y afligidos [52], y de la ὑπομόνή puede evocar la fuerza de la paciencia tan característica del *agapé* según el Discurso de la Montaña y San Pablo, πάντα ὑπομένει (1 Cor 13,7).

No solamente la Iglesia ha perseverado, se ha "mantenido bien" sino que ha progresado: sus últimas obras sobrepasan a las primeras, en número y calidad [53]. La comunidad posee ya una cierta edad, y puede compararse el presente al pasado. Mientras que existían negligencias en la caridad de Efeso (2,4), las realizaciones de Tiatira, es decir toda la conducta religiosa y moral —concretamente las ἔργα del *agapé*— son mejores que las del principio [54], su dinamismo calificaría el amor cristiano como un buen árbol que produce buenos y numerosos frutos.

---

51. De ahí la traducción de J. Bonsirven: "Yo sé tus obras, tu fe, tu caridad, etc.". R. H. Charles y Th. Calmes (*Épitres Catholiques. Apocalypse*, Paris, 1097, p. 127) une la fe y la caridad, de donde dependen las otras actividades virtuosas. E. Lehmeye se esfuerza para determinar la *concatenatio* de la serie.

52. *Hec* 11,29; *Rom* 15,25,31; *I Cor* 16,15; *II Cor* 8,4; 9,1; *Heb* 6,10; *I Pe* 4,10. Según E. Lohmeyer este servicio se dirigiría a los creyentes, mientras que la ὑπομονή se referiría a las relaciones con los no cristianos. W. Ramsay (*The letters to the Seven Churches*, Londres, 1904, p. 335) pensará en una colecta, una cierta suscripción religiosa.

53. Πλείων no se entiende solamente de la multiplicidad (*Mt* 11,20), sino también del precio (*Mt* 6,25; *Lc* 12,23), de la excelencia (*Mt* 12,41; *Heb* 3,3). Se emplea precisamente para calificar el valor de una obra en función de las disposiciones morales que la inspiran: el óbolo de la viuda (*Mc* 12,43; *Lc* 21,3), el sacrificio de Abel (*Heb* 11,4), concretamente con ἀγαπᾶν (*Lc* 7,42; *Jn* 21,15).

54. Para la fórmula, compárese la piedad filial de Ruth, τὸ ἔσχατον ὑπέρ τὸ πρῶτον; y a la inversa, *2 Pe* 2,20, τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων; *Mt* 12,45.

IV. *La predilección de Cristo por Filadelfia;* Apoc 3,9: "Καὶ γνῶσιν[55] ὅτι ἐγὼ[56] ἠγάπησάσε. — Que reconozcan que yo te he amado".

En el capítulo I, versículo V la fe cristiana —que concluye de la muerte del Salvador su amor por los rescatados— se aclamaba su caridad insigne. Aquí Cristo mismo es quien hace una declaración de amor a la humilde iglesia de Filadelfia. Los judíos convertidos reconocerán en la predilección del Señor por la comunidad que le ha acogido en su seno.

Una vez más el *agapé* se reconoce a través de signos manifestados, pero, a diferencia de 1,5, el pronombre ἐγὼ acentúa la fuerza de la afirmación. Es la afirmación del Santo y del Verídico (v. 7); puede, pues, creérsele. Además, este amor no es puesto en relación con la pasión o con cualquier don de gracia; es absoluto. Cualquier complemento debilitaría el alcance de la declaración. Finalmente, el Señor recoge para su Iglesia la palabra misma que Yavé había dirigido a su pueblo (Is 43,3), para motivar su providencia victoriosa en su favor: κἀγώ σε ἠγάπησά[57].

V. *La elección heroica de los mártires;* Apoc 12,11: "οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου — Ellos menospreciaron su vida hasta morir".

Los ángeles celebran la victoria de los cristianos fieles que vencieron a Satán gracias a la sangre del Cordero y a su propio sacrificio. Este se expresa casi en los mismos términos con los que Jesús se había servido en muchas ocasiones para imponerse a sus discípulos[58]. En su Evange-

55. El futuro singular γνώσῃ, "tú sabrás" en ℵ, 1072, *Ps. Prim.*
56. ἐγώ, *om.* Q, *Ps. Prim.*
57 El texto de los Setenta dice: "Yo soy Yavé, tu Dios, el Santo de Israel, el que te salva... porque tú tienes precio ante mis ojos, tú has sido honrado y yo te he amado".
58. *Mt* 16,25; *Mc* 8,35; *Lc* 9,24 escriben de forma parecida: ὅς γάρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σωμαι, ἀπολέσει αὐτήν κτλ. *Mt* 10,39: ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτὴν es paralelo de *Lc* 17,23: ὅς ἐὰν ζητήσῃ τὴν φυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαί, ἀπολέσει αὐτήν.

lio San Juan escribirá: "ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ἑ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ... φυλάξει αὐτήν (Jn 12,25). Pero los veinticuatro ancianos, que son probablemente los cantores del himno, conocen mejor el griego que el Evangelista y emplean muy juiciosamente el verbo ἀγαπᾶν en el sentido clásico de *preferir* y mejor aún de "apreciar, hacer caso"[59]; de suerte que con la negación: οὐκ ἀγαπᾶν significa exactamente "desdeñar, despreciar, sinónimo, por consiguiente, de καταφρονεῖν[60]; que evoca la opción de Mt 6,24. Los mártires aman su alma, ciertamente; pero no aprecian su vida ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ (Jn 12,25) y por eso no retroceden ante la muerte[61]. Este desdén lúcido no es sino el anverso de una preferencia dada al alma, εἰς ζωὴν αἰώνιον[62]; y esta elección es la que los ángeles aclaman. Deberán subrayarse además la unión entre caridad y renunciamiento, que es tan evangélica como paulina.

VI. *Jerusalén, la ciudad preferida*: Apoc 20,9: "ἐκύκλευσαν τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην. — Cercarán el campamento de los santos y la ciudad amada".

Todas las naciones, paganas, amotinadas por Satán, rodean Jerusalén, ciudad santa (21,2) o ciudad de Dios (3,12),

---

Estos versículos son citados como tipos de las repeticiones evangélicas, pero si es cierto que *Lc* ha podido repetir este *logion* en función de la multiplicidad de sus fuentes, el Señor lo ha pronunciado sin duda en varias circunstancias. En todo caso, ha señalado fuertemente el espíritu de los Apóstoles (*Sant* 4,4-5; cf. *Agapé*, p. 215 y 249). Según la acepción bíblica ψυχή significa "vida", de suerte que podría glosarse: "ellos no se han unido a su sopio de vida, incluso el último".

59. Cf. *Prolégomènes*, pp. 3, 43, 46, 52, 55.

60. Cf. *Agapé*, p. 44.

61. Cf. el proverbio: "Todo cuanto el hombre tiene lo dará gustoso por su vida" (*Job* 2,4; y MARCO AURELIO, VII, 46: "Cuida de lo que es noble, lo que está bien; esto quizá no es salvar la vida de los otros ni la propia. Esta cuestión de la duración de la vida ¿no debe preocupar a un hombre digno de este nombre? ¿Debe mantenerse en su existencia, φοῦ φιλοψυχητέον?"

62. *Jn* 12,25; cf. *Prov.* 15,32.

puesto que sus miembros le pertenecen, y puesto que reside en medio de ellos (14,1). San Juan aplica a la nueva Sión —imagen de la Iglesia[63]— el epíteto que el Antiguo Testamento daba a la antigua Sión: la ciudad elegida y preferida por Dios[64], como a Jacob (Deut 32,15). Estos usos comportan a menudo una referencia a la providencia y solicitud divinas. Igualmente el "campo" no será conquistado por las hordas del Diablo. Por ser amado, el pueblo de Dios está seguro. ἠγαπημένη es un título de confianza tanto como de honor.

En este escrito, que acentúa la oposición entre Cristo y Satán y que parece dominado por la cólera divina, la caridad de Dios y del Salvador es afirmada con una intensidad sin igual. Por una parte, la Iglesia o "campo de los santos" es objeto permanente de la providencia y de la predilección de Dios[65]. Por otra parte, nunca se atribuirá demasiada importancia a la declaración de amor que abre el libro de las profecías: Cristo es el que nos ama (1,5), con un constante cariño: ὁ ἀγαπῶν, que no podrá ser modificado por ninguna vicisitud y que resume todas las relaciones de Cristo con su Iglesia. Cristo ha probado su caridad entregando su vida en el calvario, y su amor es tan eficaz como generoso, puesto que ha purificado a sus elegidos de todo pecado y ha hecho de ellos un pueblo de reyes y de sacerdotes[66]. Los cristianos tienen conciencia de estos beneficios y de la predilección de la cual derivan. Igualmente, son ellos quienes aclaman a Cristo: Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς. Este versículo traduce, pues, la fe de la comunidad primitiva, la concepción que ella tenía de su Señor glorioso. Ninguna elaboración gloriosa —a la manera de San Pablo— acompaña este enunciado que señala un doble hecho; de una parte, Cristo resucitado es todo amor para los suyos; de otra, la adhesión de fe de los discípulos es

---

63. *Ita* Oecomenius, Bossuet, Swete, Allo, Moffatt, Bonsirven, Brütsch...

64. *Eclo* 24,11: πόλις ἠγαπημένη; cf. *Salm.* 78,68, τὸ ὄρος τὸ Σιών, ὃ ἠγάπησεν; 87,2 ἀγαπᾷ Κύριος τὰς πύλας Σιών; *Zac*

65. 20,9; el perfecto ἠγαπημένη evoca una condición estable.

66. Cf. R. V. G. Tasker, *The eDath of Christ*, Londres, 1951, páginas 134 ss.

la de una vinculación y don de sí mismos a este Señor amante. Para un cristiano, Jesús es con toda certidumbre "aquel que nos ama". Resulta de ello una confianza absoluta en su fidelidad y en su socorro. En las peores angustias, el valor de cada uno está sostenido por la certidumbre de esta caridad omnipotente que le rodea. Esta persuasión no era solamente el fruto de su contemplación de la cruz (v. 9-10). Era el sentimiento que el Espíritu Santo les sugería en su vida cotidiana (22,17), oyendo a Cristo, el Testigo Verídico por excelencia, volver a decir, de manera categórica: "Yo te amo" [67].

Sabiéndose elegidos, amados, protegidos, colmados por Dios y Cristo, los primeros cristianos no son solamente considerados como los beneficiarios de una misericordia insigne, e incluso menos aún de una alianza nueva tan honorable como fructuosa. Han comprendido también el *agapé* de Cristo en el sentido más fuerte y preciso en el sentido de una vinculación, de una unión total, recíproca y definitiva y han osado comparar sus relaciones con Cristo a las de una Esposa ligada a su Esposo [68]. La metáfora, ciertamente, proviene del Antiguo Testamento [69] e incluso del Evangelio [70], pero la realidad corresponde a los tiempos escatológicos, y es admirable que sea evocada con tanta ternura en este libro tan trágico a muchos respectos. Ahora bien, es imposible comprender esta unión de otra forma que no sea en función de la caridad primera de Cristo (1,5; 3,9), es decir que el *agapé* cristiano, a finales del siglo I, sufrió una evolución semántica decisiva; o mejor, la ardiente pasión que connotaba desde hacía mucho y excepcionalmente en los labios de la Esposa del Cantar de los Cantares y en Filón [71], ha sido purificada, pero conserva —en el plano religioso— un extremado fervor. Toda la jerarquía de los modos de amar de que es capaz el hombre puede ser penetrada, animada con esta divina

---

67. 3,19. Compárese la compasión y la misericordia del Sumo Sacerdote, *Heb* 2,17; 4,15.
68. *Apoc* 19,7; 21,2,9; cf. E. B. ALLO, *Op. l.*, pp. 334 ss.
69. Cf. *Prolégomènes*, pp. 131 ss.
70. *Mt* 22,1 ss.; 35,1 ss.; *Mc* 2,19; *Jn* 3,29.
71. Cf. *Prolégomènes*, pp. 74 ss., 175 ss.

dilección. El buen Samaritano, cuyas entrañas se conmovieron ante la miseria de su prójimo, es un ejemplo de ello; pero sobre todo, Cristo crucificado, uniéndose a su Iglesia, como un esposo que ama a su mujer (Ef 5,25 ss.). El *Apocalipsis* hace algo más que coger esta enseñanza, muestra la realidad vivida por el pueblo de Dios, y de una forma tan espontánea, tan normal que no es necesario dar ninguna explicación.

En el lenguaje afectivo moderno, diríase que los cristianos adoran a su Salvador; lo que añade a la idea de amor total y de "religión" una nota de entusiasmo. Efectivamente, "a Cristo que nos ama" sus discípulos lanzan este grito apasionado: Αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (1,6) y tienen perfecta conciencia de estarle consagrados en cuerpo y alma; de tal forma que los mártires desdeñan la vida misma y todos sus bienes a fin de serle fieles (12,11).

Esta caridad de Cristo es singularmente exigente. Era sabido ya que el Señor quería una Iglesia pura, sin mancha, ni arruga, ni cosa parecida (Ef 5,27); pero el Apocalipsis le hace intervenir en tal o cual comunidad local para juzgarla sobre su caridad (2,4-19); siendo esta la virtud esencial y el resumen de toda la vida cristiana. Desde el principio de la conversión, en efecto, el creyente se define a los ojos de Dios por su "caridad primera", concretamente respecto del prójimo. A medida que los años pasan, este amor debe perseverar, y sobre todo, ejercerse, manifestarse. Existe el peligro de que no dé frutos suficientes. Debe producir "obras". Igual que la caridad de Cristo hacia los suyos es providencial y eficaz, así la caridad de los discípulos debe efectuar ἔργα πλείονα, es decir, buenas acciones cada vez más numerosas y de una calidad mayor; lo cual solamente el Juez infalible puede discernir.

En el caso de la Iglesia de Efeso, en efecto, se constata una generosidad real, concretamente la paciencia en las obras, alabada en sí misma, pero insuficiente, pues no está inspirada por una caridad verdadera; lo cual evoca 1 Cor 13,1-4, donde solamente el *agapé* da valor a los ges-

tos más heroicos. Por otra parte, el amor que no se despliega en abnegación y servicio efectivo al prójimo es censurable; que evoca 1 Cor 13,5-7, donde el *agapé* regula toda la actividad virtuosa. Para San Juan, igual que para San Pablo, la caridad es esencialmente activa, dinámica, y en condiciones particularmente costosas: su ἔργον es un κόπος, un esfuerzo, una pena, un trabajo[72]. ¿No es su modelo la sangre vertida por el Salvador (1,5)?... seguido tan maravillosamente bien por los mártires, ἄχρι θανάτου (12,11).

72. *Apoc* 14,13; cf. 2,2-3; *1 Tes* 1,3.

CAPÍTULO VI

LA CARIDAD EN EL CUARTO EVANGELIO [1]

El Evangelio de San Juan, a diferencia de los Sinópticos, ignora el adjetivo ἀγαπητός. En cambio, emplea treinta y siete veces el verbo ἀγαπάω y siete veces el substantivo ἀγαπη, seis de ellas en el "Discurso de la última Cena" [2].

---

1. Este capítulo se limitará a los empleos religiosos de ἀγαπᾶν-ἀγάπη. Cf. R. FRIELING, *Agape. Die göttliche liebe im Johannes-Evangelium*, Stuttgart, 1936; E. EVANS, *The verb* ΑΓΑΠΑΝ *in the fourth Gospels*, en F. L. CROSS, *Studies in the forth Gospel*, Londres, 1957, pp. 64-71; O. PRUNET, *La morale chrétienne d'aprés les écrits johanniques*, Paris, 1957.

2. Hemos consultado especialmente: las 88 homilías de SAN JUAN CRISÓSTOMO (PG LIX, 23, 482) y los 124 tratados de SAN AGUSTÍN sobre el Ev. de san Juan, que citaremos según P. L. XXXV, 1379-1976 (la edic. de los Benedictinos de Steenbrugge, Corpus Christianorum, 36; 1954; no es "crítica" y no hace más que reproducir la de Migne, es decir la de los mauristas, teniendo en cuenta las lecciones de Gaume); Santo TOMÁ DE AQUINO, *Super Evangelium Lectura* (edit. R. Cai, 1952); A. BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti*[3], Londres, 1862; J. P. LANGE, *The Gospel according to John, Edimburgo*, I-II, 1872; Chr. E. LUTHARD, *St. John's Gospel, Edimburgo*, I, 3, 1876-1888; B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to st. John*, Londres, 1882; F. GODET, *Commentaire sut l'Evangile de saint Jean*, Neuchâtel, I, 3, 1881-1885; W. N. MILLIGAN, W. M. F. MOULTON, *Commentary on the Gospel of st. John*, Edimburgo, 1898; J. KNABENBAUER, *Evangelium secundum Joanem*, Paris, 1898; A. PLUMMER, *The Gospel according to St. John*, Cambrid-

Entre las numerosas dificultades que el comentador de este Evangelio debe resolver antes de analizar el texto, se encuentra la de su composición, concretamente lo referente al orden original de las perícopas. Hipótesis muy variadas, a menudo audaces, han sido propuestas desde hace cincuenta años[3], para reconstruir su secuencia ló-

---

ge, 1889; Th. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*[4], Leipzig, 1912; F. TILLMANN, *Das Johannesevangelium*, Berlin, 1914; G. H. TRENCH, *A Study of st. John's Gospel*, Londres, 1918; A. LOISY, *Le quatriéme Evangile*[2], Paris, 1921; M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927; H. J. BERNARD, *Gospel according to st. John*, Edimburgo, I-II, 1928; M. COMEAU, *Saint Agustin, exégéte du quatriéme Evangile*, Paris, 1930; CH. E. RAVEN, *Jesus and the Gospel of Love*, Londres, 1932; M. DOD, *The Gospel of St. John, I-II*, New York, s.d.; W. BAUER, *Das Johannes-Evangelium*[3], Tübingen, 1933; FR. M. BRAUN, *Evangile selon Saint Jean*, Paris, 1935; A. DURAND, *Evangile selon saint Jean*[35], Paris, 1938; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1941; R. C. H. LENSKI, *The Interpretation of St. John's Gospe,l* Columbus, 1942; A. W. PINK, *Exposition of the Gospel of John*, Grand-Rapids, I-III, 1945; R. F. BAILLEY, *Saint John's Gospel*, Londres, 1946; E. C. HOSKINS, *The Fourth Gospel*, Londres, 1947; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart, 1948; E. K. LEE, *The religious Thought of St. John*, Londres, 1950; R. H. STRACHAN, *The fourth Gospel*, Londres, 1951; H. STRATHMAN, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, 1951; W. F. HOWARD, A. J. GOSSIP, *The Gospel according to St. John*, New York, 1952; W. TEMPLE, *Readings in St. John Gospel*, Londres, 1952; C. H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953; R. A. EDWARDS, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1954; W. HENDRIKSEN, *Exposition of the Gospel according to John*, Grand-Rapids, I-II, 1953-54; M. C. TENNEY, *John. The Gospel of Belief*[2], Londres, 1954; C. K. BARRET, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1955; W. FR. HOWARD, *The Fourth Gospel*[4], Londres, 1955; R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel*, Oxford, 1956; J. H. FINDLAY, *The fourth Gospel*, Londres, 1956; *Le recueil, L'Evangile de saint Jean. Etudes et Problémes*, Paris, 1958.

3. Emergen por períodos; por ejemplo, en 1926-1927: T. COTTAM, *Some Displacements in the Fourth Gospel* (en The Expository Times, XXXVII, pp. 91-92); F. W. LEWIS, *To Arramgement of the Texts in the third Chapter of St. John* (ibid., pp. 92-93; IDEM, *Disarrangements in the fourth Gospel*, XLIV, 1933, p. 382); J. T. HUDSON, *A Disarrangement in John X* (ibid., 38, p. 329); G. P. LEWIS, *Dislocation in the fourth Gospel* (ibid., XLIV, 1932, pp. 228-230); P. NICKLIN, *A suggested Dislocation in the Text of St. John XIV-XVI* (ibid., 1933, pp. 382-383); P. GAECHTER, *Die formale Aufbau der Abschiederede Jesu*, en Zeitschrift für katholische Theologie, 1934, pp. 155-207. Léase J. MOFFATT, *An Introduction to the Literature of the New Testament*[2], Edimburgo, 1912, p. 550 ss.; A. GEORGE, *L'Heure de Jean XVII*, en R.B., 1954, pp. 392-397; J.-G. GOURBILLON, *La parabole du Serpent d'airain et la "Lacune" du chapitre III de l'Evangile selon S. Jean* (en Vivre et Penser, 1942, pp. 213-226); F. R. HOARE, *The original Order and Chapters of St. John's Gospel*, Londres, 1944; S. MENDNER,

gica y primitiva. Conjeturas soñadoras que han desacreditado la "tesis" del desplazamiento de las hojas del manuscrito [4]. Sin embargo, dos casos [5], al menos, atestiguan un cierto desorden en la paginación: el capítulo V, interrumpiendo el ministerio galileo y la unión de los capítulo IV-VI, debe ser colocada después de este último —como lo observaba ya Ludolphe le Chartreux.

En el Discurso de la última Cena, el Señor declara: "Levantaos, vámonos de aquí (14,31), mientras el Discurso continúa en el mismo ambiente (15,1). Cristo reprocha a los Apóstoles: "Nadie de vosotros me pregunta ¿a dónde vas?" (16,5), siendo así que Pedro le había expresamente preguntado (13,66), etc. Entre otras soluciones verosímiles [6] adoptamos la transposición de Spitta [7] seguida

---

(*Nikodemus,* en J.B.L., 1958, pp. 314-316) coloca Jn 3,2 después de 7,45-52; las actualizaciones de J. Huby, *Le Discours de Jésus aprés la Céne*², 1942, pp. 7-12; y sobre todo Ph. H. Menoud, *L'Evangile de Jean d'aprés les recherches récentes,* Neuchâtel-Paris, 1947, pp. 12-14; Idem, *Les Etudes johanniques de Bultmann á Barrett,* en L'Evangile de Jean, Paris, 1958, pp. 15-16 J. Schneider, *Zur Komposition von Joh. X,* en Conjactanea Neotestamentica, 1947, pp. 220-225; M. E. Boismard, *Du Baptême á Cana,* Paris, 1956, pp. 7-9; . Feuillet, *La composition littéraire de Jo. IX, 12,* en Mélanges bibliques... A. Robert, Paris, 1957, pp. 487-493; H. van den Bussche, *La structure de Jean I, 12, en L'Evangile de Jean,* Paris, 1958, pp. 61-109.

4. Esto supone que el Evangelio primitivo no estaba escrito en un rollo de papiro, un "volumen", sino en un *codex* del género de P^{46} para las epístolas de San Pablo y de P^{46} para el Evangelio. Ahora bien, los descubrimientos recientes muestran que "el libro formado por la reunión de cuadernos de hojas plegadas en dos y colocadas las unas sobre las otras, en número variable" (V. Martin, *Papyrus Bodmer,* II. *Evangile de Jean,* I-XIV, Cologny-Genéve, 1956, 8) se remonta al s. I y fue adoptada muy pronto, quizá inmediatamente, para la redacción de los escritos neotestamentarios (Cf. C. H. Roberts, *The Codex,* en *Proceedings of the Brit. Academy,* Londres, 1953, pp. 169-204) y, por su misma disposición, confirma la posibilidad de intercalación de hojas, cf. K. Aland, *Neue neutestamentliche Papyri,* en *New Testament Studies,* 1957, III, p. 282.

5. Ya señalados por F. J. Paul, *On two Discolations in St. John's Gospel,* en *Hibbert Journal,* 1902, pp. 662-668. Obsérvese que la inversión de los cap. VI-V aparece ya en el *Diatésaron de Taciano.* Cf. N. Uricchio, *La Teoria delle Trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni,* en *Biblica,* 1950, pp. 129-163.

6. B. W. Bacon, (*The Displacement of John XIV,* en *Journal of Biblical Literature,* 1894, pp. 64-66; Idem, *The Gospel of the Hellenists,* New York, 1933, pp. 243 ss.); propone: 13,1-20; 15-16; 13,21-38; 17; F. W. Lewis (*l. c.*), 13,1-32; 15-16; 13,33-38; 14; 17; H. H. Wendt (*Das Johannesevangelium,* Göttingen, 1900): 13,1-35; 15-16; 13,36-38; 17.

por J. Moffatt y J. H. Bernard[8]: 13,31; 15-16; 13,31b-38; 14,17.

I. *Primacía y extensión del amor de Dios a los hombres;* Jn 3,16: "Ουτως γὰρ ηγαπησεν ὁ θεος τόυ κοσμὸς ὥστε τον υἱόν[9] τον μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εις αὐτον μη ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰωνίον. — Porque tanto amó Dios al mundo que le dio su Unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna".

Se admite casi unánimemente que toda la perícopa (vv. 16-21) no es de Jesús, sino del evangelista que comenta el discurso de Jesús a Nicodemo[10], y quiere precisar la misión del Hijo. Más exactamente, Juan hace una labor de teólogo y constata la misteriosa afirmación: "Es preciso que el Hijo del Hombre sea levantado"[11]. ¿Qué signi-

Cf. en último lugar H. BECKER, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede,* Göttingen, 1956, páginas 97-120; P. DÖRPINGHAUS, *Die Abschiedsreden Jesus,* Rottweil a. N., 1957.

7. *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums,* I, 1893, páginas 156-204.

8. *Op. c.*, pp. XVI-XXXIII. Cf. P. BRINKMANN, *Zur Frage der ursprünglichen Ordnung in Johannesevangelium,* en *Gregorianum,* 1938, pp. 55-82; IDEM, *Qualis fuerit ordo originarius in IV Evangelio, ibid.,* pp. 563-569. Contra los negadores obstinados de toda inversión, recuérdese las de *Ecclesiástico* (30,25-33,16*a*; 33,16*b*,36,10*a*); probables en *Salm* 7 y 35; *Job* 24-28). R. TOURNAY, *L'ordre primitif des chapitres XXIV-XXVII du Livre de Job,* en R.B., 1957, pp. 333, n. 4), y en el texto del Apocalipsis del *Codex Ephraemi Syri rescriptus* (H. H. OLIVER, *A textual Transpostion in Codex C,* en *Journal of Biblical Literature* 1957, pp. 233-236); ciertas otras en el *De aetern. mundi* de Filón.

9. αὐτοῦ, add, ℵ, A, C.

10. Lightfoot, Westcoot, Vosté, Lagrange, Bernard, Brown, etc. Sin embargo, desde Plummer a Lenski, numerosos exegetas, reconociendo las particularidades de estilo de esta sección, subrayan que el Evangelista no ha hecho más que condensar la enseñanza expresa del Señor, ya tradicional (*Rom* 5,8; 8,32; *Gál* 1,4; 2,20).

11. v. 15; cf. *Mc* 8,31, δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν; *Heb* 9,26, etc. Cf. W. LAUCK, *Das Evangelium und die Briefe des hl Johannes,* Fribourg, 1941, pp. 101 ss. S. SCHULZ, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium,* Göttingen, 1957, pp. 140 ss.

fica este δεῖ? ¿Se trata de una trágica necesidad? ¿Es un obstáculo violentamente impuesto a Jesús? [12] ¿Por quién? ¿Por qué? ¿Con qué finalidad? [13]

Al origen de la misión de Cristo y de su obra redentora, se halla el amor de Dios hacia los hombres; más exactamente su *agapé;* es decir, el amor más generoso, más constante y más universal [14]. La posición enfática del verbo ἠγάπησεν indica que todo el acento de la frase reposa sobre esta caridad, sobre su naturaleza, sobre la extensión y las realizaciones de un amor tan excepcional. Se trata en efecto del amor propio y genuino de Dios, con el artículo designa al Dios santo en su trascendencia misma; al Creador distinto de su creación (κόσμος), a la Persona del Padre en su relación con el Hijo.

Se sabía ya que su misericordia era de la estatura de su majestad [15]; pero San Juan considera la caridad eterna de Dios que tiene el privilegio de todas las iniciativas y se *manifiesta* en una doble intervención histórica [16]: la Encarnación y el Calvario deben ser considerados como la epifanía del *agapé* divino (I Jn 4,9). Se podría traducir legítimamente así: "De esta manera ha sido probada la caridad divina, a saber...".

Lo que se revela en primer lugar es el objeto de este amor, e inmediatamente su extensión: el mundo entero. La elección del términos κόσμος excluye toda limitación (tres veces en el v. 17; cf. 1,10). No se trata de la predilección de Yavé por Israel (Deut 14,1-2), etc.), ni aun de

---

12. Según *Heb* 12,2, Jesús ha escogido libremente la cruz; según *Jn* 10,18, 14-31, la ha escogido por adhesión a la voluntad del Padre.
13. San Juan Crisóstomo ha percibido exactamente este vínculo: "No os extrañéis de que yo deba ser levantado, es a fin de que seáis salvos vosotros, y, en efecto, es la voluntad del Padre que os ama hasta ese extremo" (col. 59).
14. Esta dimensión del amor se le escapa a DODD (p. 327) que relaciona ἀγαπᾶν con φιλεῖν. La distinción de estos dos verbos, obvia, es fuertemente subrayada por LENSKI (p. 259-260).
15. *Eclo,* 2,18, ὡς γὰρ ἡ μεγαλωσύνη αὐτοῦ, οὕτως καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ.
16. Es a eso a lo que se refiere el aoristo ἠγάπησεν. F. J. BOTHA, (ἐβάπτισα *in Mark I, 8,* en *The Expository Times,* LXIV, 9; 1953, p. 286) querría ver ahí un aoristo sin determinación de tiempo, como ἠγάπησας (*Jn* 17,23-26), εὐδόκησα (*Mt* 3,17; 17,5), que algunos interpretan como el chiclé de un perfecto hebreo.

la predilección del Padre celeste por sus hijos (I Jn 3,1), sino de la humanidad: con todas y cada uno de sus miembros, πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι (I Tim 2,4). La construcción joánica, sin embargo uniendo dos términos tan distantes ὁ θεὸς τὸν κόσμον, evoca la paradoja de una tal vinculación. Concretamente, este mundo es el mundo de los pecadores, el de los enemigos de Dios, y cuando Dios decide manifestar su caridad, es precisamente en favor de los culpables: Συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεὸς ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν κτλ [17] y se sabe que el Cordero de Dios vendrá justamente a quitar τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (Jn 1,29).

Si ya es sorprendente de por si el objeto de este amor divino, causa estupor comprobar que Dios entrega su propio Hijo a los pecadores. La afirmación establece la correspondencia entre el don insigne y la caridad del Padre: οὕτως ἠγάπησεν... ὥστε... ἔδωκεν. Hay una relación de causa a efecto entre aquél y ésta.

La simple ὥστε significaría la dependencia o la consecuencia [18], pero con οὕτως se insiste sobre la realización efectiva exactamente conforme a la intención del agente; y como οὕτως evoca a la vez la manera y el grado, obten-

---

17. *Rom* 5,8; Cf. Bengel, "*Mundum. Homines sub coelo, etiam perituros*".

18. ὥστε, en el N.T. solamente es construido dos veces con el indicativo (cf. *Gál* 2,13) y más de cincuenta con el infinito; proporción que corresponde casi a la de los papiros. Para el primer caso, desconocido por el A.T. (cf. *P. Oxy.* 471, 89 del s. II; XIV, 1672, 6, hacia el 40 de nuestra era; para el segundo caso, cf. *P. Oxy.* VI, 891, 12: "Estaba decidido que tú presidieras, ἔδοξεν ὥντε σὲ μὲν προστῆνα"; X, 1255, 7; 1279; 14; B. G. U. I, 27, 13; *P. Warren,* XIV, 18-22; *P. Osl.* III, 141, 8 (cf. Ed. Mayser, *Grammatik der griechichen Papyri,* II, 2; Berlin, 1934, pp. 96-97). Exegetas y Gramáticos estiman que ὥστε con el infinitivo no expresa sino una consecuencia lógica (eventual o real), un resultado "potencial" (*Mt* 8,28; 15,30-31); mientras que con un verbo en un tiempo definido, concretamente el indicativo, significa siempre una consecuencia actual o que ha tenido realmente lugar en un tiempo determinado (cf. E. Combe, *Grammaire grecque du Nouveau Testament,* Lausanne, 1894, p. 35; F. M. Abel, *Grammaire du Grec biblique,* Paris, 1927, 65*b;* 69 *g;* C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek,* Cambridge, 1953, p. 141; E. de Witt, Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*[3], Edimburgo, 1955, p. 99); lo cual no es verdadero más que en general; el uso de la *koiné* no es muy rígido (B. Botte, *Grammaire grecque du Nouveau Testament,* Paris, 1939, p. 69).

driamos un contrasentido si considerásemos la fórmula como introduciendo una simple preposición consecutiva. Ella traduce, más bien, la emoción del escritor [19]: Dios ha

---

19. Cf. M. ZERWIK, *Graecitas biblica*[2], Roma, 1949, pp. 78-81. Es este uno de los casos donde ninguna regla gramatical corresponde a la lógica afectiva. Pero si toda palabra actualiza y transmite el pensamiento y los sentimientos de un autor, importa que su intérprete exprese las resonancias y los valores afectivos con las que el escritor la ha cargado, y que son esenciales en toda lengua viva, sobre todo cuando ésta traduce una fe y una vida religiosa profunda. Si la Escritura fija el pensamiento, no debe en cambio coagularlo. La filología puede degenerar en un literalismo servil y ciego, si no está animada y sobrepasada por la vida espiritual de los individuos que la manejan" (P. IMBS, *Du langage humain á la Parole de Dieu*, en la *Maison Dieu*, 53; 1958, p. 13). Ahora bien, el uso prueba que la fórmula οὗτος-ὥστε se emplea a propósito de un sentimiento intenso y precisamente del amor (φιλεῖν, ἀγαπᾶν, nuestros *Prolégomènes* (pp. 46-47), hemos citado a ISÓCRATES, *Sobre el Cambio*, XV, 88: οὕτως ἠγάπων... ὥστε; *Eginético*, XIX, 8: οὕτω δὲ σφρόδρ' ἠγάπησεν... ὥστε. Puede añadirse IDEM, *Sobre la Paz*, VIII, 45, según DIONISIO DE HALICARNASO, *Demóst.* 17); el seud-DEMÓSTENES: "No estaba totalmente esclavizado por su pasión, puesto que juzgaba conveniente recibir esta mujer en su casa, incluso después de la muerte de su madre: Καὶ οὗτος οὐ πάντα γε ἦν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας κεκρατημένος, ὥστε"; *II C. Boethos*, XL, 8; cf. 28, 32, 43; *P. Macart.* XLIII, 77; *P. Evergos* XLVII, 81; TEOPOMPO DE QUÍOS, οὗτος ἠγάπησε τὴν παρὰ τοῦ βαρβάρου τιμήν, ὥστε... ἀνεκόμισε πρὸς βασιλέα τὸν υἱόν (cf. ATENEO, VI, 60; F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker, II, B;* Berlin, 1927, p. 566, 565, 6-7); DIÓGENES LAERCIO, *Crates* IV, 4, 21: οὗτος ἀλλήλω ἐφιλείτην (Κράτης καὶ Πολέμων) ὥστε... θανόντε τῆς αὐτῆς ταφῆς ἐκοινωνείτην; PLUTARCO, *Sert.* XXII, 2: Metelo "fue tan ciego y tan arrebatado por su buena fortuna, que pidió el título de Emperador, οὗτος ἐπήρθη καὶ τὴν εὐτυχίαν ἠγάπησεν, ὥστ' αὐτοκράτωρ ἀγαγορευσῆναι"; Fl. JOSEFO, *Ant.* VIII, 163: La reina de Saba aclama la bondad de Dios que ha dado a Salomón por rey de Israel, Εὐλογήσειεν ἄν τις τὸν θεὸν ἀγαπήσαντα τήνδε τὴν χώραν καὶ τούς αὐτῇ κατοικοῦντας οὕτως, ὥστε σὲ ποιῆσαι βασιλέα; IX, 255. Los siete hermanos Macabeos "amaban de tal forma a su madre que eran capaces de obedecerla guardando los preceptos de la ley, incluso hasta la muerte — φιλομήτορες, οὕτως ὥστε κὶ μέχρι θανάτου..." (*4 Mac* 15,10). EPICTETO I, 15, 11: "Yo soy tan poco feliz con mis pequeños que, estando enferma mi hijita, no he podido soportar permanecer a su cabecera"; IV, 11, 19; *P. Zen y Mich*: Σὺ δὲ οὕτως ὠλιοψύχησας ὥστε καὶ ἐκχωρῆσαι ἄνευ ἡμῶν (Carta de Lysias a Teófilo, del 4 de julio del 248 a.C.). El epiestratega Flavius Filoxenos recomienda "calurosamente" un cierto Malcos a Apolonio: Οὐκ οἶμαι ἀγνοεῖν σε ὅτι Μαλχος ἐμός ἐστιν, ὥστε οὕτως ἔχε πρὸς αὐτὸν ὡς πρὸς ἴδιόν μου μέρος (*P. Bren* VI, 4). Todos estos textos contradicen el juicio de BLASS, que prefiere ὅτι a ὥστε en *Jn* 3,16; a lo cual ED. A. ABBOTT (*Johannine Grammar*, Londres, 1906, p. 537) responde justamente que eso hubiese sido un anacronismo.

amado a los hombres de ese modo y hasta ese extremo, es decir: de esta forma inaudita, que consiste, *de hecho,* en la entrega de su Hijo. ¡Jamás el espíritu humano hubiera podido concebir nada parecido!

Dios entrega a los hombres aquello que les es más querido: ἔδωκεν se refiere a una libre decisión, tomada en el otro mundo y que dura siempre; el aoristo correspondiente a ἠγάπησεν, de termina su ejecución en el tiempo. Debe darse a este verbo su sentido usual de "dar, obsequiar", que conviene perfectamente al respeto que lleva consigo el *agapé* de un soberano para con sus súbditos. No existe ninguna dificultad para esta iniciativa del Todopoderoso: El ama a todos los hombres, pero ofrece su Hijo a los creyentes (cf. 1,12). Ahora bien, este amor divino que se manifiesta en un momento preciso es el Hijo hecho carne (v. 14), en medio de nosotros (I Jn 3,16), bajado del cielo y *enviado* [20]; de suerte que este versículo considera primeramente la encarnación, epifanía de la caridad (Tim 3,4). En todo caso el don es tan completo, tan total, que engloba el nacimiento de Jesús y su muerte, y justamente sobre este "abandono" san Juan pone el acento principal. Por una parte, en efecto, el léxico de los Apóstoles emplea παραδιδόναι del sacrificio del Calvario [21]; por otra parte, y principalmente, san Juan quiere explicar la tipología de la serpiente de bronce: ὑψωθῆναι [22]. A esta exaltación corresponde la venida y la exaltación de Jesús. Si el amor se mide por el don, la inmensidad de la caridad del Padre,

20. διδόναι = ἀποστέλλειν, cf. III, 17, 13, 19; 14, 16; *1 Jn* 4,9-10: "El amor de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo... En esto está el amor..., envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados"; v. 14: El Padre envió a su Hijo por salvador del mundo" (cf. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile johannique,* Paris, 1951, pp. 21, 48). Se sabe que el *sheliah* judío es más que un mensajero: es el representante y aun el sustituto de aquel que lo envía. *Jn* 3,16 no se comprende bien sino en función de la aserción de la Mishná: "El *sheliah* de un hombre es como si fuese él mismo" (*Berakh.* V, 5).

21. *Rom* 8,32; *Gál* 14,2,20; cf. *Lc* 22,19, διδόναι ὑπὲρ.

22. *Jn* 3,14. G. KITTEL ha demostrado la equivalencia de ὑψωθῆναι, y del arameo *izdeqef* en el sentido de "ser crucificado" (Z.N.T.W. 1936, pp. 282-284).

se aprecia en función de este "envio" que es precisamente el de una víctima.

La designación de Jesús: τὸν υἱὸ τὸν μονογενῆ revela no solamente su dignidad y su divinidad, sino también su proximidad en el Padre (1,8), y hasta qué punto es por El amado. El primogénito[23] es el hijo querido entre todos, ὁ ἀγαπητός (Mt 3,17). Tal es el amor de Dios hacia los hombres, hasta el punto de que les entrega su Unido, el amado por excelencia[24]. Si el don es total, el objeto de este don es más significativo aún. El Padre sacrifica a su propio Hijo.

La intención del Padre y la finalidad del envío de su Hijo son precisamênte en la segunda parte del versículo (ἵνα): que nadie se pierda, que todos tengan vida[25]. La doble forma positiva y negativa del enunciado tiene un valor superlativo: una salud universal, inmediata y definitiva[26].

No se puede señalar con más claridad que el *agapé* divino es una "voluntad de bien" hacia los otros[27]. Un querer tan sincero, y tan fuerte que consiente en el sacrificio más absoluto a fin de obtener este "bien", "la vida eterna", es decir la participación en la vida misma de Dios, en definitiva una reciprocidad de amor[28]. La final ἔχῃ

23. Parece que san Juan quiere subrayar que Dios no tiene varios hijos. Sino solamente uno, o mejor: uno solo de tal suerte que El lo ha engendrado personalmente, "único en su género", si se puede decir así, y ése es a quien ha dado. Cf. D. Moody, *God's only son: The traslation of John III, 16 in the revised Standar Version*, en *Journal of Biblical Literature*, 1953, pp .213-219.

24. *Col* 1,13, *Tit* "In quo totus erat congregatus paternus affectus" (Alberto Magno) de suerte que descubrir, comprender, el donde Dios es "identificar" a Jesús (*Jn* 4,10-26).

25. Πᾶν-μή es joánica, 6,39; 11,26; 12,46; *Apoc* 18,22; 22,3.

26. Los comentaristas resaltan la oposición entre el aoristo ἀπόληται = pérdida realizada en un momento (cf. 17,12; *Mt* 10,28) y el presente ἔχῃ (3,15; cf. δίδωμι ζωήν, 10,28) = tener desde ahora la vida que no acaba nunca.

27. Compárese el discurso de César: "Soldados, os amo y deseo —como un padre para sus hijos— que escapéis a todos los peligros y que lleguéis a la prosperidad y a la gloria — Ἀγαπῶ τε γὰρ ὑμᾶς, καὶ ἐθέλοι μ'ἄν, ὡς πατὴρ παῖδας, καὶ σωζεσθαι καὶ εὐθηνεῖ καὶ εὐδοξειν" (Dion Cassius, XLI, 27).

28. "*Habeat vitam aeternum;* indicatur divini amoris immensitas, nam dando vitam aeternam, dat seipsum. Nam vita aeterna nihil

ζωὴν αἰώνιον corresponde a la inicial οὕτως γὰρ ἠγάπησεν como la realización del fin a la intención. Amor del Padre, don del Hijo —encarnación y muerte— vida eterna, encadenándose rigurosamente (cf. Rom 8,30) en el plan divino y en la economía de la salvación.

Solamente resta al hombre apropiarse de la salud ofrecida. La única respuesta que le es pedida a la iniciativa divina es la fe: πᾶς ὁ πιστεύων, en la persona de Cristo encarnado [29]. Según el contexto, el creyente confiesa que Jesús es el Primogénito, pero inmediatamente lo recibe [30] e iucluso le ve como una epifanía de la caridad del Padre: Dios habitando en Cristo y reconciliándose con el mundo (II Cor 5,19). Según S. Juan la salvación de cada uno se decide en función de la aceptación o del rechazo al amor de Dios, manifestado en Cristo revelador y víctima. El objeto de la fe viva es este ἀγάπη como se dirá claramente en I Jn 4,16; cf. 3,16 etc.

Con toda justicia, pues, se considera a este versículo como el resumen del Evangelio de san Juan, y el verbo ἀγαπᾶν como la palabra clave de toda la Revelación, es decir del misterio de Dios, de la cristología y de la soteriología. En efecto, es el amor quien establece vínculos entre Dios y los hombres, entre la eternidad y la historia, entre los ἐπουράνια y los ἐπίγεια (Jn 3,12). Y en Cristo es como el creyente accede al conocimiento y a la vida de Dios.

Ningún texto de la Sagrada Escritura ofrece más luz sobre la "caridad". El revela que este amor es un atributo del Padre; eterno, puesto que es anterior al envío de su Hijo [31], e inspira el plan de salud; universal, puesto que

---

aliud est quam frui Deo. Dare autem seipsum, magni amoris est indicium" (SANTO TOMÁS).

29. Εἰς αὐτὸν "hacia él", "a su respecto"; cf. 1,12; ἐλπίζειν εἰς (5,45; 11,26).

30. Cf. 1,12, ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν... τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ; TH. BARROSSE (*The Relationship of Love to Faith in St. John*, en *Theological Studies*, 1957, pp. 544-545) ha subrayado fuertemente este aspecto de la fe joánica: aceptación concreta del amor salvífico de Dios.

31. Se insinúa que el "Enviado" traduce exactamente las intenciones y el amor del Padre —es un testigo (*Apoc* 1,5; 3,14)— y que en su persona podrán descifrarse los caracteres del *agape* divino. Cf. *Agapé*, p. 210.

se extiende al mundo entero; perfectamente gratuito, sin otro motivo que él mismo; no solamente es todo benevolencia y misericordia, sino también activo y dinámico; él mismo toma la iniciativa y quiere probarse. Lo que se revela sobre todo es un inmensidad. Con toda seguridad, lo que el Apóstol San Juan quiere sugerir a sus lectores es la infinitud del *agapé* divino. Así lo ha comprendido muy bien Santo Tomás, siguiendo a Crisóstomo: "Ostendit hic: Hanc Dei caritatem esse maximam es quatuor. Primo namque ex persona amantis...; secundo ex conditione amati...; tertio ex magnitudine munerum...; quarto ex fructus magnitudine".

Y sin embargo, a pesar de este amor tan insigne y tan misericordioso de Dios los hombres se pierden. San Juan quiere constatar este escándalo de la incredulidad [32] y comenta ὁ πιστεύων del v. 16 que opondrá al μὴ πιστεύων del v. 18: ¿Cómo se opera la división entre los hombres que reciben y rechazan el don de Dios? [33]

II. *La odiosa elección de los incrédulos;* Jn 3,19: "ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον [34] τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς. — Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo y los hombres

32. Cf. A. CHARUE, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament,* Gembloux, 1929.

33. He aquí el encadenamiento de pensamientos de los vv. 16-20: Dios, que ama a todos los hombres, les envía a su Hijo para que no se pierdan, sino que tengan la vida eterna (v. 16 fórmula cristiana). En términos de escatología judía, la salvación es el resultado de un juicio. Los impíos, paganos, incircuncisos, son condenados; los otros, absueltos (*2 Cor* 5,10; *Rom* 8,1). Igualmente el v. 17 corrigiendo esta concepción tradicional, sobre todo farisaica, reafirma el fin de la misión del Hijo y opone κρίνειν-σῴζειν (cf. 1247). Sin duda, hay un juicio (v. 18), pero cada uno lo lleva en él y lo constituye; es actual (ἤδη) y automático. No es Dios o el Hijo quien pronuncia una condenación, son los hombres, que decidiendo libremente su suerte, echan sobre sus espaldas toda la responsabilidad. Los creyentes no pasan por el juicio (c. 24); son salvados, los incrédulos se condenan. Las tres ideas contenidas en el v. 16 son recogidas una a una: amor de benevolencia del Padre, misión de Cristo únicamente salvador; fe que obtiene la vida eterna; pero según el modo de pensamiento propiamente joánico, a cada término inicial sustituye un sinónimo: Unigénito-luz; mundo-tinieblas; pérdida-condenación.

34. P^{66} invierte μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι.

amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas".

Esta κρίσις totalmente nueva, no es una sentencia arbitraria pronunciada por el Juez Soberano, al fin de los tiempos, es una decisión que cada hombre toma en su interior, ya desde ahora, y por la cual el incrédulo se condena, ἤδη κέκριται (v. 18). Las cosas ocurren así: La luz viene a este mundo que Dios quiere salvar (v. 16). Se trata del Verbo encarnado [35] que permanece para siempre entre los hombres (el perfecto ἐλήθυθε) como testigo de Dios y fuente permanente de salvación. Frente a El es imposible no tomar partido. Se sabe que los creyentes le acogen por lo que El es: el Primogénito (v. 16; 1,21). Pero otra cierta categoría de hombres (οἱ ἄνθρωποι), y, según parece, la más numerosa, rehusan su mensaje, su persona y su obra, puesto que ellos prefieren las tinieblas...

El verbo ἀγαπᾶν colocado también aquí de una manera enfática antes del sujeto y en cabeza de la preposición, se opone al ἀγαπᾶν de Dios, v. 16, y sugiere la monstruosidad de esta κρίσις. A la iniciativa divina de salvación, los hombres responden con una predilección en favor de las tinieblas y de la perdición. Pero no se trata de una tendencia ciega y fatal: *amor meus, pondus meum!* Sino un juicio lúcido, de una decisión consciente. Es preciso conservar en ἀγαπαω su doble sentido clásico de estimar, apreciar y preferir (Apoc 12,11). Con razón la mayor parte de los comentaristas no vinculan μᾶλλον al verbo [36], ya que no se trata de comparar grados de amor; debe más bien vincularse al complemento τὸ σκότος: No es que los hombres se adhieran "más" a las tinieblas, sino que ellos dan su preferencia "sobre todo" (cf. 12,43) a las tinieblas [37]. El verbo está en aoristo, y ello indica que se trata de una

---

35. Sobre Cristo-Luz, cf. 1,5,9; 8,12; 9,5; 12,35-46; *1 Jn* 2,8-11; C. H. DODD, pp. 204, 402.

36. Cf. Fl. JOSEFO, *Ant.* V, 350; XIII, 407 (*Prolégomènes*, página 188 ss.; cf. 84 ss.); *IV Mac* 15,3: una madre prefiere la piedad: τὴν εὐσέβειαν μᾶλλον ἠγάπησε, τὴν σώζουσαν εἰς αἰωνίαν ζωήν; compárese *Mt* 10,37, φιλῶν ὑπὲρ ἐμέ; *Jn* 21,15, ἀγαπᾷς με πλέον τούτων.

37. Cf. Démas: με ἐγκατέλιπεν ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα (*2 Tim* 4,10).

opción concreta en un momento determinado de la vida. Nadie puede evitar encontrarse un día con Cristo que viene, y una vez esto, aceptarle o rechazarle [38]. Se observa también que πίστις así como ἀγαπᾶν connotan una actitud del alma y una orientación decisiva de la vida: Amar las tinieblas es encerrarse en ellas definitivamente; del mismo modo que creer en la luz es adherirse a ella hasta la muerte [39-40].

¿Pero cómo un hombre puede no amar la luz? San Juan lo explica psicológicamente en virtud de este principio: lo semejante busca su semejante. Si el hombre vive mal, él teme, sin duda, la luz que, penetrando en su vida, condene sus obras malas (ἐλέγχειν v. 20) y exija su arrepentimiento. Τὰ ἔργα no significa necesariamente una gran inmoralidad; una vida desbocada, y menos aún, un acto aislado, sino una orientación de la existencia, una perversión religiosa: la maldad [40], que no puede provenir

---

38. El binomio luz-tinieblas no proviene ni de los Mandeos, ni del Hermetismo, ni de la Agnosis (Bultmann). Es un lugar común de todas las literaturas (cf. los textos en W. Bauer) para expresar el dualismo bien y mal, pecado y virtud, vida y muerte (Cf. *Mt* 6,23; *Rom* 13,12). Se cita de ordinario Filón, *De spec. leg.* I, 54: σκότος αἱρούμενοι πρὸ αὐγοειδεστάτου φωτός; *Testamento de Neftalí,* II, 10, οὐδὲ ἐν σκότει ὄντες δύνασθε ποιεῖν ἔργα φωτός. Pero sobre todo es preciso evocar Qumrâm, concretamente la *Guerra de los Hijos de la Luz* contra los *Hijos de las Tinieblas.* H. Preisker (*Jüdische Apokalyptik und hellenistischer Synkretismus im Johannes-Evangelium,* en *Theologische Literaturzeitung,* 1952, col. 683-688) ha situado muy bien el origen de la noción joánica de luz en el cristianismo palestino primitivo. En *Jn* 3,19, el artículo delante de luz y tinieblas no personifica a estas dos entidades, sino que las da una consistencia propia; son como dos mundos que se enfrentan (cf. *Jn* 12, 46-48); las tinieblas no son solamente ausencia de luz; tienen un dinamismo hostil a la penetración de la luz (1,5; cf. *Job* 24,13); representan, en efecto, el mundo malo, bajo el gobierno del Maligno (17,15; *1 Jn* 3,12; 5,19).

39.40. Cf. el contrario: "hacer la verdad" (v. 21) es decir, vivir con rectitud, con sinceridad. San Agustín subraya que Dios, al amar a los hombres, no puede exceptuar los pecadores y que éstos son los que quiere salvar. Las "obras malas" no son un obstáculo a la misericordia divina más que en la medida en que se rehusa confesar tal misericordia. El pecador "hace la verdad" cuando se reconoce como tal.

más que del diablo (7,7; I Jn 3,12; v. 19). Automáticamente, aquél que quiere el mal, resiste a la luz divina. La ἀδικία ciega e impide recibir la verdad (Rom 1,18); he aquí lo que recoge la primera enseñanza de san Pablo sobre la incredulidad: Todos los que se pierden es porque no han querido acoger el amor de la verdad que les hubiese salvado (II Tes 2,10).

En definitiva, salud y perdición de los hombres se realizan en función de un doble amor. La caridad divina se da en Cristo revelador y redentor a todos. Los unos le aceptan por la fe —y esta acogida no tiene necesidad de ser explicada— los otros le rechazan (ὁ ἀπειθῶν, v. 36), porque su amor hacia el mal es más fuerte; éste les hace impermeables e incluso antipáticos al objeto de la fe. Todo se decide, pues, en función de ese amor primero y fundamental que emerge del corazón: *allí donde está tu tesoro...*

III. *El amor del Padre fuente de la Soberanía de Jesús;* Jn 3, 35: "Ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. — El Padre ama al Hijo y ha puesto en sus manos todas las cosas".

Esta tercera forma de usar ἀγαπᾶν en el IV Evangelio es también del evangelista[41]; y puede verse aquí un eco de la voz celeste en el Bautismo y la Transfiguración[42]. Pero mientras que en el Jordán y en el Tabor este amor del Padre era una complacencia (εὐδοκειν), aquí es una generosidad sin límites: Dios lo da todo a su Hijo bien-

41. Toda la sección 3,31-36 ha debido ser accidentalmente traspuestas; se vincula inmediatamente a los vv. 16-21; san Juan prosigue allí sus reflexiones personales. R. FRIELING (*Agape. Die Göttliche Liebe im Johannesevangelium*, Stuttgart, 1936, pp. 13 ss.), reemplaza con razón *Jn* 3,35 en el contexto jordano. S. SCHULZ (*Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium*, Göttingen, 1957, pp. 125 ss.) vincula 3,31-36 a las reflexiones precedentes del precursor, y discierne en las estrechas relaciones entre Padre e Hijo (v. 35) el tema de la tradición apocalíptica judía del Hijo del Hombre, entronizado para ejercer su función judicial y soteriológica.

42. *Mt* 3,17; cf. *Agapé*, p. 75.

amado. Se trata sin duda de Cristo según la humanidad; pero sobre todo, se trata de Cristo amado como Primogénito, lo cual evoca las relaciones intratrinitarias. Por otra parte el verbo ἀγαπᾷ no comporta ninguna determinación de tiempo. El amor con que Dios ama eternamente a su Hijo, le empuja también a confiárselo todo aquí abajo [43]. Este don está hecho a la medida del amor: es definitivo como lo indica el perfecto δέδωκεν; y más tarde sabremos, por Jesús mismo [44] el detalle de estos πάντα que son el objeto de esta largueza. En una palabra, se trata del poder soberano, la ἐξουσία que Jesús ejerce sobre toda criatura [45].

Puesto que esta caridad se manifiesta en los más altos favores, en la concesión de las más elevadas prerrogativas, podría traducirse ἀγαπᾶν por "honrar", conforme al uso clásico, en el que este verbo se emplea respecto de un superior concediendo su favor a un súbdito y tratándole con liberalidad. Decir que el Padre exalta y glorifica a su Hijo, es decir que le manifiesta su *agapé*.

De aquí que la declaración de Jesús (Jn 5,20) no es estrictamente paralela: ὁ γὰρ πατὴρ φίλεῖ (O: ἀγαπᾷ) τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ. En lugar de la manifestación solemne, del don oficial del amor en Jn 3,35 (cf. v. 16), se trata aquí de confidencia y de intimidad. El Hijo que está en el seno del Padre (1,18); *ve* obrar

43. "*diligit*: hujus traditionis ratio est" (S. Tomás). R. Bultmann descubre aquí un tema mitológico, trasladado de la cosmología a la soteriología; las referencias aportadas no prueban. W. Lütgert comenta más justamente: "Si, según Juan, Dios obra y juzga por su Hijo, no es porque tenga necesidad, por su parte, o por el mundo, de un órgano o de un intermediario, tal como se lo representaba Filón; la razón de ello está únicamente en el amor del Padre hacia el Hijo. El le hace partícipe de todas sus obras hasta la resurrección de los muertos, a fin de que todos honren al Hijo como honran al Padre... La elevación de la posición de Jesús tiene su fundamento en el amor del Padre hacia el Hijo" (*Die Liebe im Neuen Testament*, Leipzig, 1905, p. 139).

44. El juicio (5,22-27), la vida (v. 26), los discípulos (6, vv. 37-39), el mandamiento (12,49), el nombre divino (17,11), la gloria (v. 24).

45. *Mt* 28,18; cf. 11,27; πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ Πατρός μου; *Jn* 13,3, πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὲρ εἰς τὰς χεῖρας; *Jn* 17,2; "quae in coelis et quae in terris sunt" (S. Tomás).

al Padre (5,19); el Padre le *muestra* todo a su Hijo[46]. Se trata de la comunicación de secretos, en nombre de un amor mucho mejor expresado por φιλεῖν[47].

IV. *Exegetas sin amor;* Jn 5,42: "Ἀλλὰ ἔγνωκα ὑμᾶς ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς. — Pero os conozco y sé que no tenéis en vosotros el amor de Dios".

Escribas y fariseos son muy religiosos, celosos por el amor de Dios; ellos escrutan las Escrituras: ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς (v. 39); y no obstante ellos permanecen refractarios al testimonio del enviado del Padre, de aquel que anunciaba la Antigua Alianza. Jesús explica la fuente de su incredulidad: Vosotros no poseéis la auténtica caridad[48]. Se trata menos del amor propiamente dicho que de esta religión y de este culto exigido por el primer mandamiento "Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda mente..."[49]; de ahí el artículo repetido antes de ἀγάπην y θεοῦ que tiene el valor de una citación: la verdadera

46. Véase la interpretación patrística de este versículo en J. Bonsirven, *Le témoin du Verbe, le disciple bien-aimé*, Toulouse, 1957, pp. 69-70.

47. Es el mismo matiz que *Jn* 14,15 (*infra, in h. l.*). Ciertamente ἀγαπᾶν y φιλεῖν son aquí muy próximos, pero hacer de ellos sinónimos sería desconocer la semántica y el matiz de los contextos respectivos .Igualmente D. F. Westcott, V. M. Milligan, W. M. F. Moulton, Lenski, y sobre todo, W. H. Hendriiksen (II, pp. 499) no tienen inconveniente en resaltar las diferencias de acepción de estos dos verbos. En general, puede decirse que en el segundo caso, se trata del amor espontáneo entre dos personas iguales; en el primero, se trata de respeto y de don por parte del Superior. En la lengua de san Juan, φιλεῖν se entiende mejor de una afección de naturaleza, ἀγαπᾶν de relaciones espirituales (cf. *Jn* 11, vv. 3, 5, 36). Compárese: "Uno (de los dos espíritus = el espíritu de la luz) es amado de Dios desde toda la eternidad de los siglos, y se complace por siempre en todas sus obras" (*Regla de la Comunidad*, III, 26-IV, 1). Dios declara: "I delight in, and have set muy love on, and have entrusted and committed unto Metatron, muy Servant, allone, for he is One (único) among all the children of heaven" (III, *Henoch*, XLVIII, D, 9; edit. H. Odeberg, p. 168).

48. Con la gran mayoría de los comentaristas, consideramos τοῦ Θεοῦ como un genitivo objetivo: el amor para Dios, cf. *Lc* 11,42.

49. *Deut* 6,5; cf. *Prolégomènes*, pp. 95 ss. Con toda razón Crisóstomo cita *Prov* 1,7: *Initium sapientiae timor Domini!* Luthardt glosa exactamente: "No desean a Jesús, pues no son verdaderos israelitas".

caridad del solo Dios verdadero. Los judíos tienen celo por la exégesis, pero ellos no son verdaderamente celosos del honor de Dios [50]. De donde se desprende que el ἀγάπη verdadero comporta rectitud y pureza de intención; en todo caso se transforma en auténtico fervor ante su objeto.

Sobreabundantemente está enseñado que el amor leal predispone al conocimiento de la fe (II Tes 2,10). Si, en efecto, la falta de caridad deja ciego a uno [51], la posesión vital del *agapé* agudiza la percepción espiritual y da el sentido de las realidades divinas [52]. Merced a la caridad estos exegetas habrían podido escrutar inteligentemente el plan de Dios (3,16); identificar (δοκιμάζειν, Filip 1,10) al Unigénito, y reconocer al Enviado Salvador (Jn 5,43; 8,42). Si la exégesis sin amor deja incrédulos ante el hecho del Hijo encarnado, el Espíritu Santo —que infunde la caridad (Rom 5,5)— escruta la intimidad de Dios: ἐρευνᾷ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ (I Cor 2,10); y, poseyendo este amor, el lector de la Escritura "reconoce" a Jesús.

Esta sentencia del Maestro es la peor condenación de los judíos (Hoskyns); (Lc 11,42). Más aún, señala que el abismo que separa a Cristo de sus adversarios es infranqueable; ya que Jesús era todo devoción y amor hacia su Padre [53].

---

50. Cf. *Jn* 12,43. Sin duda ofrecen los signos exteriores de una devoción ferviente; pero Cristo lee en los corazones (2,24) y discierne exactamente (el perfecto ἔγνωκα) si se posee o no esta cualidad secreta que es la caridad; los signos pueden ser engañosos. El precepto de *Deut* 6,5 está, en efecto, escrito en las filacterias que llevan los interlocutores (*Mt* 23,5) y la construcción de la frase "el amor de Dios no lo tenéis en vosotros" opondría ostentación y vida profunda. Es decir, que el ἀγάπη puede tener caricaturas (cf. la caridad sin hipocresía, *Rom* 12,9; *2 Cor* 6,6; *1 Tim* 1,5). La fórmula ἔχειν ἀγάπην es paulina; pero la insistencia ἔχειν ἀγ. ἐν ἑαυτῷ (más fuerte que ἐν ὑμῖν, *Jn* 5,38), subraya de qué modo esta cualidad divina es interior y escondida en el alma.

51. Cf. *Jn* 3,19: ἀγαπᾶν τὸ σκότος; *Mt* 23,6, φιλοῦσιν τὴν πρωτοκλισίαν; *Agapé*, p. 194.

52. Cf. *Ef* 3,17-18: ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι... ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι... γνῶναί; *Filp* 1,9, ἵνα ἡ ἀγάπη... περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει; *Col* 2,2, συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ... εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ.

53. *Jn* 4,34; 17,25-26. En su primer empleo, por el evangelista, el sustantivo ἀγάπη que significa el amor religioso, ascendente, del

V. *Filiación divina y amor de Cristo;* Jn 8,42: "Εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ἡμῶν ἦν, ἠγαπᾶτε ἂν ἐμε. — Si Dios fuera vuestro Padre me amaríais a mí, pues yo he salido y vengo de Dios".

Se vincula a menudo esta frase a la precedente, a la cual a su vez completaría. Después de haber dicho: Si se ama a Dios, se conoce al Hijo (v. 42), Jesús añadiría: Si se conoce a Dios se ama al Hijo. En líneas generales, tal es el sentido. Pero los contextos son diferentes. Toda la polémica del Maestro, a partir del capítulo 8, v. 33 gira sobre la autenticidad de la filiación [54]. Los judíos pretenden ser hijos de Abraham (vv. 33, 37), e incluso hijos de Dios (v. 41). En realidad son hijos del diablo (v. 44). El criterio de distinción es éste: el verdadero hijo *hace las obras* de su Padre (vv. 38; 41 a). Obra como él; piensa como él; habla como él [55]. Puesto que el Padre ama y honra al Hijo (3,35), los judíos deberían igualmente amar, es decir, "recibir con honor" a aquel que les es enviado de parte de Dios [56].

Tal es el sentido normal —y clásico— de ἠγαπᾶτε según el contexto. No se trata de amor propiamente dicho, sino de acoger con respeto y alegría. Esta recepción de Aquél que viene (1, 11; οὐ παρέλαβον) supone un discernimiento; que se le reconozca a Jesús su cualidad de Hijo y de enviado (1,10, οὐκ ἔγνω), y que se sepa que el ἀγαπᾶν implica precisamente esta apreciación; un juicio lúcido según el cual se tiene muy en cuenta y se honra a aquél

---

hombre hacia Dios, conserva su acepción de los Setenta y de los Sinópticos. Es un buen signo de la autenticidad del *logion*.

54. Cf. C. H. Dodd, *A l'arrière plan d'un dialogue johannique*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie*, 1957, pp. 5-17.

55. Es así como debe reconocerse a Jesús como el enviado y el Hijo de Dios: El no declara sino lo que ha aprendido cerca de su Padre (v. 38).

56. ἐξῆλθον evoca la encarnación (cf. 16,28) ,el presente señala el resultado actual del envío, una aparición: y ahora yo estoy aquí; "De Dios es de donde yo he salido y por lo que estoy aquí" (Trad. Godet). La final redundante: "yo no he venido por mí mismo, es Dios quien me ha enviado" quiere reforzar el vínculo entre Jesús y su Padre, de tal suerte que no puede separarse el culto que se da al Padre y el que se debe dirigir a su Enviado.

a quien se recibe. Así la auténtica filiación divina se prueba en este conocimiento de Jesús, el Cristo [57]. He aquí por qué el Señor precisa puntualmente que los hijos del diablo no comprenden (γινώσκειν) ni oyen (ἀκούειν) su lenguaje (v. 43). El amor, del que los judíos están desprovistos, dirige la percepción espiritual, que es un conocimiento intuitivo.

Ahora bien, lo más difícil de todo es determinar el lazo entre este *agapé* y la paternidad de Dios. Si se comprende que tener a Dios por Padre, implica el amor hacia El, se podrá glosar: "Si ellos estuviesen sinceramente unidos a Dios como a su único Padre, amarían todo lo tocante a Dios, y en primer lugar a aquél que ha venido hasta ellos de parte de Dios" [58]. Esta interpretación supone que Jesús es más que un mensajero, e incluso más que un plenipotenciario; es la manifestación, la persona misma de Dios: a través del Hijo se alcanza al Padre [59]. Pero es preciso añadir que ser engendrado por Dios implica —en el plano moral y religioso— la participación de un mismo espíritu [60], que no se da entre los bastardos [61]. Este *pneuma* que Dios hace residir en sus hijos (Sant 4,5) les permite a la vez, oír —comprender las palabras de Jesús (Jn 8,47)

57. R. Bultmann no se excede mucho identificando ἀγαπᾶν y πιστεύειν (v. 45).

58. F. M. Braun que podría apoyarse en *1 Jn* 5,1: "Quien crea que Jesús es Cristo es engendrado de Dios, y quien ama a aquel que engendra, ama también al que ha nacido de él". Más racional aún es el comentario de santo Tomás, inspirado en san Agustín: "Omnis amicitia in conjunctione fundatur; unde et fratres se diligunt in quantum eisdem parentibus principium sumunt".

59. Efectivamente, Jesús "explica" (γὰρ) la razón del amor que se debería tenerle, puesto que El es "enviado", apóstol de Dios. Ahora bien el *sheliah* es el sustituto, el representante de aquel que le envía (*Mt* 10,40); se le debe acoger exactamente de la misma manera que se acoge al que envía. (*Mc* 9,37; *Lc* 10,16; cf. *Jn* 3,34; 5,36-38; 7;29; *1 Jn* 4,9-14; cf. K. Rengstorf, Art. ἀπόστολος, en G. Kittel, *Th. Wört.* I, 414 ss.; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiéres siécles*, Paris, 1956, p. 11 ss.).

60. Knabenbauer, Lagrange. Cf. *Rom* 8,15; *1 Jn* 4,3: "Todo espíritu que confiese a Jesucristo venido en la carne es de Dios".

61. v. 41. De ahí la proposición condicional irreal: εἰ y ἄν con el imperfecto (Compárese 18,36; *Mt* 23,30), este último que puede ser considerado como un *imperfecto de conatu* (os esforzaréis por recibirme bien), se opone a νῦν ζητεῖτε με ἀποκτεῖναι (v. 40) y a τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν (v. 44).

y discernirlas— y amar la persona del Hijo (v. 42). Una vez más, el *agapé* es ascendiente, desde los hombres a Dios; respuesta de éstos a la iniciativa y a la presencia de aquél[62].

VI. *La aprobación y la gratitud del Padre;* Jn 10,17: "Διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. — Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo".

Este anuncio de la muerte de Jesús concluye la alegoría del verdadero Pastor (ὁ ποιμὴν ὁ καλός) y del mercenario (μισθωτός) que el Señor acaba de aplicarse a sí mismo[63], y corrigiendo una aplicación demasiado unívoca: Jesús no es *como* el buen pastor. Solamente El es el verdadero y perfecto Pastor[64]; el modelo siempre es superior a la copia, el tipo al antitipo[65]. Por una parte, Jesús tiene la entera propiedad y responsabilidad sobre el rebaño, al revés de lo que ocurre con el mercenario[66]; por otra parte, y principalmente, él se sacrifica voluntariamente por el rebaño. El acento recae sobre esta iniciativa y sobre esta total libertad[67]. Un pastor ordinario arriesga ciertamente su vida; no huye ante el lobo o el ladrón; pero al combatir todo lo que busca es defenderse. Mientras que

62. A. Nygren no ha comentado este texto, ni el precedente.

63. vv. 14-16. R. Bultmann, al proponer una transformación considerable del capítulo, del que los vv. 22-26 serían la introducción, ha provocado las reacciones de SCHNEIDER, *Zur Komposition von Joh. 10* en *Conjectanea Neotestamentica,* X, 1947, pp. 220-225; P. V. MEYER, *A Note on John, X, 1-18,* en *Journal of biblical Literature,* 1956, pp. 232-235. Léase además ED. SCHWEIZER, *Ego Eimi,* Göttingen, 1939, pp. 141-151. C. H. DODD, pp. 358-361.

64. Cf. *Heb* 13,20, τὸν ποιμένα... τὸν μέγαν; *1 Pe* 5,4, ἀρχιποίμην.

65. W. HENDRIKSEN (pp. 114 ss.) ha subrayado perfectamente este punto.

66. v. 12: οὗ οὐκ ἔστιν τὸ πρόβατα ἴδια .En este sentido es como Jesús "conoce", es decir posee *sus* ovejas (v. 15).

67. De ahí el pronombre ἐγώ delante de τίθημι τὴν ψυχὴν (Compárese vv. 11,15-16) y sobre todo el v. 18 donde vuelve a ser recogido: ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. Nadie me quita la vida, soy yo quien me despojo de ella espontáneamente "propria virtute" (SANTO TOMÁS).

el Pastor por excelencia, quiere morir. No se contenta simplemente con exponer su vida (v. 11); la entrega y la abandona gozosamente[68]; todavía más: se inmolará en medio de las peores torturas.

Esta muerte es, según el contexto, un acto heróico de amor en favor del rebaño; pero puesto que es Dios quien envia su Hijo en calidad de víctima, por la salvación del mundo (3,16), el Calvario expresa la obediencia de Jesús hacia su Padre[69] y una entera conformidad de voluntades[70] realizada únicamente por el amor que Cristo tiene hacia Dios. Si el Maestro reivindica para sí la iniciativa y el ser plenamente dueño de su sacrificio, —respecto de sus jueces y de sus verdugos— es solamente por amor por lo que El se somete al Padre. Y su adhesión es tan profunda que su acto de donación permanece perfectamente libre y totalmente suyo:

"Por eso el Padre me ama". Διὰ τοῦτο seguido de ὅτι expresa el motivo, la razón de un sentimiento o un acto[71] La predilección divina es en función de esta actitud y de esta oblación de Cristo. Esto no quiere decir que las relaciones trinitarias sean de alguna manera modificadas y enriquecidas. Se trata de esta predilección que Dios manifiesta a Jesús, en el plano histórico, desde el momento de la Encarnación, cuando su Hijo le ha declarado que viene a hacer su voluntad (Heb 10,5). El ἀγαπᾶν es pues *amor motivado,* resultante de un elemento nuevo y claramente percibido (cf. v. 15, γινώσγει με ὁ πατὴρ).

Se comprende entonces que el Padre experimente una "satisfacción infinita" (Godet) por la adhesión de su Hijo; sin embargo es más conforme a la semántica observar en

---

68. Τιθέναι es más que dar, es despojarse, quitar ,abandonar, como se hace con un vestido que uno retira de sí (13,4,12).

69. *Filp* 2,8, *obediens usque ad morten, Heb* 10,5-10.

70. *Jn* 4,34; 5,30; 6,38; 8,29: "Lejos de que pudiese alegarse esta muerte contra la misión divina de quien la ha sufrido, se debe ver en ella una prueba de su obediencia al Padre, de su amor por las ovejas y de la libertad soberana con la cual se sacrifica a la gloria de aquel que le ha enviado. Su muerte no es una objeción contra su divinidad, es más bien la prueba" (A. LOISY).

71. Cf. 5,16; 18; 6,65; 8,47; 12,18,39. Cf. διὰ ταῦτα ἀγαπηθῆναι (*Prolégomènes,* p. 67, n. 2), διότι ἀγαπητοί ἡμῖν ἐγενήθητε, *1 Tes* 2,8.

este *agapé* un caso perfecto de "gratitud", análogo a Jn 14,23. Dios siente satisfacción de Jesús por amar a los pecadores, por adherirse a su plan de salvación y por manifestarle así su amor [72] θυσία εἰς ὀσμὴν εὐωδίας [73]. Y como tolo *agapé* se manifiesta en obras, el reconocimiento amoroso del Padre se traducirá en la exaltación de Jesús [74]. Esta gratitud divina está finalmente motivada en el cumplimiento tan perfecto de la ἀντολὴ del Padre por Jesús (v. 18). No se trata, pues, de una orden o de un precepto, sino de una palabra (Jn 12,49), de la comunicación de un designio o de un propósito (θέλμα, Heb 10,9-10), o mejor aún, de una misión y de un programa. ἐντολή es aquí sinónimo de παραγγελία [75].

No se puede dar una interpretación segura de la última parte del versículo. ¿Es preciso entender ἵνα en el sentido muy débil de ὥστε según el uso frecuente de la *Koiné?* La resurrección —reposesión de la vida— sería una simple consecuencia o un modo particular de esta muerte de Jesús: Yo doy mi vida, pero de tal forma que yo la volveré a tomar; yo soy y permanezco Dueño absoluto de ella. Acepción perfectamente conforme al acento de este texto. Pero la mayor parte de los modernos, siguiendo a San Agustín [76], dan a ἵνα todo su valor de finalidad, vinculan esta partícula no a τίθημι, sino a ἀγαπᾷ. Observan que

---

72. Cf. *Ex* 20,6; *Deut* 5,10. Santo Tomás se plantea la objeción: Si siempre el amor de Dios precede al hombre (*1 Jn* 4,10), y nadie puede merecer ser amado de Dios. Responde: "Effectum divinae dilectionis —qui est augmentum gratiae et collatio boni gloriae, quem ex dilectione sua Deus nobis confert— mereri possumus per bona opera nostra. Unde possumus dicere, quod Deus *proptérea* hunc vel illum hominem diligit, id est ei effectum suae dilectionis impendit, quia implet eius mandata. Et sic possumus dicere de Christo homine, quod propterea Pater diligit eum, id est exaltávit, et dedit illi claritatem gloriae, quia posuit animam suam ad mortem".

73. *Ef* 5,2. Cf. *Salm* 116,15: *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus.*

74. *Filp* 2,9, διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτόν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ...; *Heb* 2,9, διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ κτλ.

75. *1 Tim* 1,5 (cf. *Agapé,* p. 865). Compárese παραγγέλλω... τηρῆσαι τὴν ἐντολὴν (*1 Tim* 6,13). Sobre el vínculo ἀγάπη-ἐντολή, cf. G. Eichholz, *Glaube ut liebe im I Johannesbrief,* en *Evangelische Theologie,* 1937, pp. 418-426.

76. "*Propterea me Pater diliget,* quia morior ut resurgam".

la resurrección no sólo forma parte del plan divino y es un acto del Padre[77], sino que ella es causa de nuestra salvación tanto como la misma muerte[78].

Probablemente no es necesario oponer estos dos aspectos. Por una parte, si el Pastor perfecto da su vida, es para ser perennemente el jefe del rebaño, en este mundo y en el otro; su inmolación no es más que una etapa de su misión. Por otra parte el amor de gratitud del Padre se traduce por el hecho de que no deja a su Hijo permanecer en el seol, sino que lo "glorifica" en su Pasión victoriosa[79]. Jesús mismo expresa su certidumbre de la intervención del Padre (cf. v. 26); ya que, amado así indefectiblemente, podrá interceder ante el Padre con eficacia por los suyos[80].

VII. *La amistad de Jesús por María, María, Lázaro:* Jn 11,5: ἠγάπα δὲ ὁ 'Ιησους τὴν Μαρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον. — Véase *después,* cap. 7: Φιλεῖν *en los Escritos Joánicos.*

VIII. *Preferencia de la aprobación de los hombres a la aprobación de Dios;* Jn 12,43: "ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ[81] τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. — Prefirieron el honor (recibido) de los hombres, incluso al honor (recibido) de Dios".

Este nuevo uso de ἀγαπᾶν —por quinta vez de entre siete que se emplea— es todavía del evangelista, explicando por qué tantos notables[82] de Israel no se atreven

77. *Hech* 2,24; *Rom* 1,4; 6,4; *Gál* 1,1.

78. *Rom* 6,25, *resurrexit propter justificationem nostram!* Cf. *1 Cor* 15,17; *Heb* 10,12; 12,2.

79. Haciendo que Cristo "sobreviva" el ἀγαπᾶν del Padre no es solamente "expresar gratitud", sino "prodigar sus favores" (*Prolégomènes,* pp. 66, 78-80).

80. Cf. *Heb* 7,25, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.

81. ἤπερ (*hap. N.T.;* cf. *II Mac* 14,42; *IV Mac* 16,16; Fl. Josefo, *Ant.* 18,62; *Guerra* 5,10), casi sinónimo de ἤ (Lagrange, cf. Ed. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri,* Berlin, 1934; II, 3; p. 154), ha sido corregido en ὑπὲρ por P66, ℵ, L, W, 565.

82. "Aquellos que se sitúan ordinariamente en la clase de estos cobardes, son gentes tales como Nicodemo y José de Arimatea. Yo

a manifestarse, a pesar de haber sido ganado por Cristo [83]. Psicológicamente temen al ostracismo de los fariseos, como por ejemplo en el caso de los padres del ciego de nacimiento (9,22). Religiosamente prefieren la aprobación de los hombres a la aprobación que proviene de Dios [84]. La formulación es la misma que en 3,19; y el pensamiento idéntico al de 5,44; I Jn 2,15; Sant 4,4; Gal 1,10; 6,14. En este caso ἀγαπᾶν no significa "complacerse en" (C. K. Barret) sino "elegir" y —con μᾶλλον— "escoger; preferentemente a"; el matiz de "deseo", frecuente en los Setenta, no hay por qué excluirlo [85].

---

no puedo admitir esa aplicación (19,38-42). Se trata más bien de aquellos que permanecerán exteriormente vinculados al sistema judío, tales como Gamaliel y muchos otros, los Erasmos de aquel tiempo" (F. GODET).

83. Existe un divorcio entre fe adquirida (aoristo ἐπίστευσαν) y la omisión permanente de la profesión externa de esta condición (imperfecto ὡμολόγουν), v. 42; cf. *Rom* 10,9.

84. Lo más sencillo es dar la misma acepción a δόξα en las dos vertientes de la alternativa: "opinión", de ahí reputación, consideración, honor (*Eclo* 8,14; *Lc* 14,10; *Jn* 8,50); incluso la δόξα τοῦ θεοῦ puede indicar la buena opinión que Dios tiene de los hombres (*Rom* 3,23). Pero no es raro que en un término joánico dos acepciones —profunda y religiosa— se sobrepongan (cf. 13,10, καθαρός) y, en este contexto de fe uno es inclinado a considerar la δόξα en su significación "luminosa" (III, 19; cf. *Sab* 7,25-26; *Apoc* 18,1; 21,23; *Heb* 1,3; *2 Cor* 4,6) o de manifestación de la presencia de Dios. En todo caso, los dos genitivos subjetivos modifican la naturaleza de la "gloria". A la vana, fútil, efímera "opinión" de los hombres se opone el estable auténtico honor divino íntimamente poseído. L. H. BROCKINGTON (*The Septuagintal Background to the New Testament Use of* ΔΟΞΑ, en D. E. NINEHAM, *Studies in the Gospels*, Oxford, 1955, páginas 1-8) señala la afinidad de δόξα-βασιλεία en *Mc* 8,38-9,1: "Si alguien se *avergonzare* de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se *avergonzará* de él cuando venga en la gloria de su Padre... *el Reino de Dios* venido con poder". Compárese *Rom* 1,24: ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα.

85. TH. BARROSSE, *The relationship of Love to Faith in st. John*, en *Theological Studies*, 1957, pp. 538-559) ha demostrado que la fe joánica, por una parte es acompañada de un triple amor: por la luz (3,19), por Cristo (8,42-47), por la gloria de Dios (12,43); expresiones de "el amor de Dios "en nosotros (v. 40-44; cf. *1 Jn* 2,4); por otra parte, se opone al amor de las tinieblas (3,19), de su propia vida (12,25), de la gloria de los hombres (12,37-43); es decir "el amor del mundo" (*1 Jn* 2,15 ss.), al conjunto de las realidades dependientes de Dios y que impiden a éste darse a los hombres.

IX. *La manifestación suprema de la inmutable caridad de Cristo;* Jn 13,1: "πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πασχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν[86] αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κοσμοῦ τοῦτοῦ πρὸς τὸν πατέρα, ἀγαπήσας τους ἰδίους[87] τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. — Antes de la fiesta de la Pascua, viendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin"[88].

Este versículo de treinta y cuatro palabras no es solamente una introducción teológica, sino también un prefacio solemne a toda la última parte del Evangelio[89]. San Juan gusta de analizar la significación de los hechos; la multiplicación de los panes o la curación del ciego de nacimiento, por ejemplo, prueban que Jesús es vida y luz[90]. Aquí el lavatorio de los pies, las confidencias del Señor a

---

86. El texto recibido, con los Bizantinos, lee εληλυθεν; P^{66} = ηκεν.
87. Ιουδαιους ℵ, *l.* ἰδίους.
88. La construcción de este versículo —admirada por BERNARD (Pars III, *Begings with a carefully constructed editorial Introduction*) y que representa un bello caso de λέξις κατεστραμμένη (Cf. ABEL, 80, *f*)— ha sido a menudo discutida antiguamente; la frase se extendería hasta el v. 4, y su verbo principal sería ἐγεάρεται; el "conocimiento" del v. 3, que recoge lo del v. 1. πρό debería estar vinculado a εἰδώς, etc. En realidad, este versículo, totalmente independiente del v. 2 —que es una introducción nueva y particular al lavatorio de los pies—, es complemento del mismo. Unicamente por razones de erudición, mencionaremos el inverosímil juicio de R. Bultmann (p. 352-353) que suprime ἠγάπησεν αὐτούς, como no original; εἰς τέλος relacionándose primitivamente a ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ. El redactor habría trastocado y torpemente glosado el orden original para construir una incoherente amalgama. Habría recogido "les amó hasta el fin", de la introducción a la oración sacerdotal! Pero en su forma primera, el v. 1 no debía contener sinó únicamente las palabras "antes de la fiesta de la Pascua", unidas inmediatamente al v. 2 por ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου.
89. Es esta la interpretación casi unánime de los exegetas: Westcott, Godet, Zahn, Lagrange, Bernard, Moffatt, Bauer, Lenski, etc. "El gran testimonio de amor no es solamente el lavatorio de los pies, sino todo lo que Jesús ha dicho y hecho en esta tarde memorable, todo lo que se lee en los cc. 13-17, a los que nuestro versículo sirve de introducción general. La pasión no está... excluida de la perspectiva no más que la Eucaristía, esperada como todo lo que va a ser reefrido tiende a mostrar la significación de esta muerte y a recomendar, en el misterio del ágape sacramental, el recuerdo y la imitación" (LOISY, pp. 383).
90. Cf. O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile johannique*, Paris, 1951.

sus íntimos, la última comida, la pasión (15,13) son presentadas como una revelación de la caridad de Cristo.

Estos actos igual que las palabras son una enseñanza, y según la "intención" del evangelista es necesario interpretarlas una a una como una expresión del amor del Salvador[91]. Objetivamente, la muerte y la resurrección de Jesús son una manifestación de su gloria y de su divinidad[92]; pero subjetivamente todo cuanto el Maestro hace y dice durante estas últimas horas de su paso por la tierra está inspirado por su caridad. Es, pues, el *agapé* lo que nos proporciona la clave de la exégesis de los capítulos XIII-XIV del cuarto evangelio[93]. Al εἰς τέλος de 13,1 corresponde el τετέλεσται de Jesús (19,30): Durante las últimas horas de su vida, Jesús manifiesta en su supremo gra-

---

91. Todos los comentaristas resaltan con razón la importancia de los temas joánicos que se imbrican los unos en los otros (K. KUNDSIN, *Die Wiederkunft Jesu im dem Abschiedsreden des Johannesevangelium*, C.N.T.W., 1934, pp. 210-215) y que B. NOAK denomina más justamente *motivos teológicos* (*Zur Johanneischen Tradition*, Copenhague, 1854, pp. 30-31). Había de entre ellos siete principales: revelación, luz, amor, vida, alegría, fe, justificación (PH. H. MENOUD, *L'Evangile de Jean d'aprés les recherches récentes*, Neuchâtel-Paris, 1947, pp. 60-64). Pero no pueden ponerse en el mismo plano los siete temas que M. E. CLARKSON descubre el discurso de despedida: Paráclito, oración, unidad con el Padre, amor, alegría, dar frutos (*Underneath the Last Discours*, en *Anglicam Theologie Review*, 1951, p. 13, n. 1). Pues el *agape* es evidentemente un "motivo" mayor.

92. *Jn* 22,28; 13,31-32. . M. RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, Londres, 1949.

93. Para la bibliografía del "Discurso de despedida", consúltese CH. HAURET, *Les Adieux du Seigneur*, Paris 1951, pp. 196-200; añádase H. L. PASS, *The Glory of the Father. A Study in St. John XIII-XVII*, Londres. 1935. J. M. BOVER, *Comentario al Sermón de la Cena*, Madrid, 1951. H. VAN DEN BUSSCHE, *Jesus'Woorden aan het Afscheidsmaal, Tielt*, 1955; c.r. en *Ephemérides theologicae Lovanienses*, 1955, pp. 297-298. La influencia de la Gnosis y de los escritos Herméticos sobre *Jn* ha sido rechazada con toda justicia por R. P. CASEY y W. F. ALBRIGTH en "Mélanges Ch. H. DODD" (cf. W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1956, pp. 52-80; 153-171); P. DÖRPINGHAUS, *Die Abschiedsreden Jesus*, Rottweil, a. N. 1957; B.P. W. St. HUNT, *Some Johannine Problems*, Londres, 1958, pp. 124-132. Sobre el esquema tradicional de un discurso de despedida y la particularidad joánica, cf. E. STAUFFER, *Die Theologie das Neue Testament'*, Güttersloh, 1948; pp. 321-324; J. MUNK, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la Littérature biblique*, en *Aux Sources de la Tradition chretienne*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 155-170.

do el amor que tenía desde siempre hacia sus discípulos Solamente el discípulo amado podía interpretar de una manera auténtica los sentimientos del Maestro; y solamente él podía estar autorizado a revelarlos a la primitiva iglesia.

Este versículo comienza por una doble determinación cronológica; la primera, judía: πρὸ τῆς ἑορτῆς[94] distinta de 19,14: "la víspera de la Pascua; la segunda propiamente cristiana, subrayando primeramente la presencia perfecta en Cristo de la época y de las circunstancias de su muerte[95]; después la secuencia de los acontecimientos. Se trata, en efecto, de un momento bien preciso, de un término fijado por la providencia[96] y que consiste en el retorno (v. 3) del Verbo Encarnado a su Padre[97]. Según el movimiento de la frase debe darse un matiz causal y afectivo a εἰδώς: porque Jesús sabía que su hora iba por fin a llegar... El la conocía desde siempre, pero puesto que la hora es inminente (12,23-27; 17,1), tiene prisa (Lc 22,15) por realizar los actos que ella comporta: depositar en manos de los suyos la Eucaristía y el ministerio; su Cuerpo y las almas.

---

94. Cf. 12,1; 18,28; J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* Oxford, 1955, pp. 54-55, 73; A. J. B. Higgins, *The Origins of the Eucharistic*, en *New Testament Studies*, 1955, pp. 204-205; y sobre todo A. Jaubert, *La date de la Céne*, Paris, 1957: el cuarto evangelio, redactado en un medio helenizado, se conforma al calendario oficial y solar; mientras que los Sinópticos, fieles a la tradición palestiniana, fechan la última Cena un martes por la tarde, según el calendario sacerdotal (observado en Qumrân) que determinaba la Pascua en un día fijo (el miércoles).

95. εἰδώς (cf. vv. 3,11,18; 18,4; 19,28) "indica cómo Jesús es en realidad el único autor verdaderamente consciente del gran drama... y esa era la hora que anunciaba su gloria (12,23) por su paso al Padre" (Lagrange).

96. ἡ ὥρα ἵρα μεταβῇ. Debe darse a ἵνα el sentido determinativo y explicativo de 16, 2, 32, sinónimo de ὅτε (4,21): la hora ha sonado "en la que debía...". El verbo μεταβαίνειν sugiere que la pasión no es tanto una muerte cuanto una partida de este mundo y el acceso a otro; un tránsito (5,24; *1 Jn* 3,14). El subjuntivo aoristo señala que este paso va y debe cumplirse en la hora exacta.

97. Πρὸς τὸν πατέρα (14,12,28; 16,10,28; cf. 16,5; 17,11,13) evoca a 1,1: πρός τὸν θεόν. Sobre este "paso", cf. J. R. Harris, *The early Christian Interpretation of the Passover*, en *The Expository Times*, XXXVIII, 1926, pp. 88-90. C. A. Philips, *A Medieval Interpretation of John 13,1*, *ibid*. 1927, p. 233.

Todas estas precisiones y sugerencias de circunstancias y de tiempo se refieren a la acción principal, cuya indicación constituye el objeto mismo del versículo y de todos los capítulos que van a seguir: la caridad de Cristo. Y precisamente porque la cronología de esta Pascua es tan importante, San Juan determina el *agapé* de Jesús en función de toda la misión del Salvador, en la tierra y en el cielo. Desde siempre, Cristo ha amado a los suyos; éste fue no solamente un sentimiento constante en su corazón; El ha pasado toda la vida para demostrarlo. El participio aoristo ἀγαπήσας evoca, en efecto, todo el ministerio, la predicación y los milagros ya cumplidos [98], pues se trata de hechos y de "signos" manifiestos [99].

Pero esta caridad es una predilección en favor de un grupo restringido, τοὺς ἰδίους. Las relaciones con la muchedumbre y la enseñanba pública han acabado (12,36), durante sus últimas horas, el Maestro se consagra exclusivamente a los suyos que han sido el objeto privilegiado de su amor y de su entrega (cf. 17,6,9,11,29). Οἱ ἴδιοι, aquí mucho más restringido que los "compatriotas" de Jn 1,11, podría ser sinónimo de μαθηται [100], puesto que pone el acento sobre la dependencia [101], pero comporta una afección teológica: los hombres que el Padre me ha dado y confiado [102]; y finalmente un matiz afectivo [103]: Jesús ama de una manera muy particular a estos discípulos que ha

---

98. El mismo participio aoristo, *Hebr* I, 1, πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας- Se podría incluso suplir aquí ἀπ' ἀρχῆς o ἀει.

99. El verbo ἀγαπᾶν connota esta *expresión* del amor, y san Juan debe considerar el "servicio" del Señor en beneficio de los hombres durante su vida (*Mt* 20,28).

100. *Mc* 4,34, τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς; *Jn* 8,31; 13,23,35; 15,8 etc.

101. *Jn* 15,19; cf. *Hech* 4,23; 24,23; *1 Cor* 3,8; 6,18. Jesús ama a los suyos por la misma razón por la que el mundo los odia (15,19); ellos son "de El". B. Botte (*Grammaire grecque du Nouveau Testament*, Paris, 1936, p. 6) y F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 121) citan a *Jn* 13,1 como ejemplo de ἴδιος posesivo: en el griego moderno, éste se convertido en pronombre enfático: *él mismo*.

102. *Jn* 6,37,39; 17,11.

103. Ya perceptible en "sus ovejas" (10,3 ss., 12). Por otra parte, ἴδιος se dice del marido y de la mujer (*Hech* 14,24; *1 Cor* 7,2; *Ef* 5,22; *Tit* 2,5), de los miembros de una familia (*1 Tim* 5,8); de ahí el comentario de Crisóstomo: Ἰδίους δὲ αὐτοὺς λέγει κατὰ τόν τῆς οἰκειώσεως λόγον.

recibido como un don precioso de su Padre y que ellos mismos se han dado a El por la total consagración de su vida (cf. v. 13). Hay una relación religioso interna entre ἀγαπᾶν y ἰδίους.

La precisión τοὺς [ὄντας, μένοντας] ἐν τῷ κόσμῳ parece subrayar la necesidad por parte de los discípulos de ser amados y socorridos por su Señor: ellos continuarán viviendo en un mundo malo [104]; este bajo mundo, oponiéndose a la gloria que el Señor va a reencontrar, y sugiriendo la soledad y las pruebas de los discípulos (cfr. 14,18). En todo caso la caridad de Cristo ha hecho una elección entre los hombres. Ha retirado los suyos de este mundo y los ha congregado para unirlos a El; a pesar de que, finalmente, οἱ ἴδιοι —primera élite de todos los creyentes del porvenir— evoca a la misma Iglesia (11,52).

Pero sobre lo que propiamente versa la afirmación joánica es en la inmensa y decisiva prueba de amor que Jesús va a dar a los suyos sacrificando su vida por ellos: εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. El indicativo aoristo ἠγάπησεν [105] atiende a un acto definido, un don circunstanciado, del que las preparaciones y la realización van a ser descritas más adelante: la víspera de la Pascua, en el momento de abandonar los discípulos queridos, Cristo les muestra toda su caridad "y se sobrepasó de alguna manera en los testimonios que les dio de este sentimiento" [106].

En estas coyunturas, la locución εἰς τέλος (*hap. Joa.*) conserva evidentemente su sentido temporal "hasta el fin, finalmente" [107], pero justamente porque este "fin" es el de

---

104. La repetición del artículo τούς (ἐν τῷ κόσμῳ) es enfática; parece referirse a *este mundo* (8,23; 9,39; 12,25, 31) cf. *ölam hazeh*: tiempo presente y malo) seguramente peyorativo, que Jesús abandona.

105. Cf. 3,16; *Gál* 2,20; *Ef* 5,2.

106. GODET, que cita a HOMERO, *Od.* 23, 214: donde Penélope dice a Ulises: "Perdona hoy y no tengas amargura, puesto que tan pronto como te he visto no te he manifestado mi amor (ὧδ' ἀγάπησα), como ahora que te tengo entre mis brazos".

107. "Aquí, la oposición con el tiempo corriente hasta entonces exige que la noción de tiempo esté contenido en la idea total de perfección" (LAGRANGE). En griego clásico, "hasta el fin" se dice διὰ τέλους (el paralelo de *P. Zen IV*, 59580, 3 no es más que aparente: διὰ τέλους ποιούμεθα ἀγαπῶ; pues este fragmento de carta muy mutilada debería leerse según C. C. Edgar: ὑμῶν μνείαν διὰ τέλους

un mártir voluntario. —El tiene el heroísmo de amar hasta ese punto— deberá conservarse en εἰς τέλος su acepción de "completamente, totalmente" [108]. Lo cual puede entenderse aún de una doble forma: "definitivamente, indefectiblemente" [109] o "en el más alto grado, en el culmen, de la manera más acabada" [110]. En una frase a la vez tan precisa desde el punto de vista cronológico (los tiempos de los verbos, la Pascua, el término de la vida) y tan densa desde el punto de vista teológico [111], es señal de buena exége-

---

ποιούμεθα· ἀγαπῶμεν δὲ ἀκούσαντες; cf. III, 59367, 33, διὰ τέλος διοδεύειν); en la Biblia, ἕως τέλους (*Dan* 7,26; *1 Cor* 1,8; *2 Cor* 1,13) μέχρι τ. (*Ecl* 3,11; *Sab* 16,5; 19,1; *Heb* 3,14); ἄχρι τ. (*Heb* 6,11; *Apoc* 2,26; y sobre todo εἰς τέλος (*Jos* 10,13; *Judit* 7,30; *Job* 14,20; 20,7; 23,7; *Salm* 74, vv. 1,3,10-11,19; 79,5; *Mt* 10,22; 24,13; *1 Tes* 2,16. Cf. P. Rigaux *in h. l.*). Cf. Epicteto, I, 7, 17: "Si las premisas permanecen inmutables hasta el fin"; Fócilides, 17,4: "A quienes respeto, los amo desde el principio al fin, τούτους ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους ἀγαπῶ" (E. Dihel, *Anthol. lyr. gr.* 3, Leipzig, 1949, p. 60).

108. *Deut* 31,24: "Cuando Moisés hubo acabado completamente de escribir las palabras de esta ley"; *Jos* 3,16: las aguas fueron completamente separadas (תַּמָּם); *II Mac* 8,9: "Pedían al Señor misericordioso reconciliarse enteramente con sus servidores"; *Lc* 18,5 "para que no me rompa (en presente) completamente la cabeza" (cf. Fr. Blass, A. Debrunner, *Grammatik*, 207, 3, que citan a Diodoro de Tarso, εἰς τέλος τοτέστι παντελῶς; *in Salm* 5,7; PG 33, 1589 *b*). En *2 Cor* 1,13-14, ἕως τέλους se opone a ἀπὸ μέρους. Los Setenta emplean frecuentemente εἰς τ. con verbos de destrucción y de abandono, y puede interpretarse equivalentemente: exterminar completamente, destruir hasta el final, arruinar de arriba abajo (*Jos* 10,20; *Judit* 14,13; *2 Cron* 12,12; 31,1; *Salm* 9,7; *Eclo* 10,13; *Am* 10,9-8). Igualmente en la literatura profana: Heródoto, III, 40: "No he oído aún hablar de nadie que haya triunfado en todas las cosas (εἰς τέλος)"; Apio, *Guerra mit.* 44: τὴν νίκην ἐς τέλος ἐξειργάσαντο; Luciano, *Filos.* 14; Pedro de Roseta (exención total de un impuesto, Dittenberger, *Or.* I, 90, 12). W. Lutger (*Op. c.* p. 154) cita a *Epist. de Bernabé* 4, 6, εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτόν; 19,11, εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν.

109. Εἰς τέλος con los matices de perpetuo, definitivo, eterno, *Salm* 9,19; 16,11; 49,10; 77,9; 103,9; *Dan* 3,34. Compárese Hernias de Atarnea que une la veneración hacia Zeus Hospitalario y el culto de la irrompible amistad: Διὸς ξενίου σέβας αὔθουσαι φιλίας τε γέρας (Aristóteles, *Frag.* 675, 15; R.).

110. Polibio, I, 20, 7: τὴν δὲ Λιβύην εἰς τέλος ἀβλαβῆ διαμένουσαν; 12, 27, 3: τῶν μὲν γὰρ διὰ τῆς ὁράσεως εἰς τέλος ἀπέστη; Luciano, *Sonm.* 9; Ateneo, II 24 (= 45 *f*): los carmanios consideran "como el colmo de la amistad gustar uno la sangre de otro, τέλος φιλίας νομίζοντας τὸ γεύεσθαι τοῦ ἀλλήλων αἵματος; Hermas, *Vis*, II, 10,5: ἱλαρὰ εἰς τέλος = gozosa.

111. Santo Tomás analiza con precisión: "Tria tanguntur: festum praesens... Mors Christi iminens... Christi dilectio fervens".

sis dar a εἰς τέλος un sentido de plenitud; pero la exégesis común desde Agustín y Crisóstomo[112] coloca con razón el acento sobre la perfección del amor de Cristo, o mejor aún, sobre su manifestación más acabada[113]. Se trata de una prueba a la vez decisiva y definitiva. Durante estas horas trágicas, Jesús se olvida de sí mismo para no pensar más que en los suyos: consolarles y reconfortarles (16,33). El les ha dado, desde que les llamó, signos inequívocos de afecto, pero durante esta última comida y sobre todo a través de su muerte, va a manifestarles su amor perfecto, de una manera extraordinaria, y llevar al culmen esta de-

112. "No veo que puedan entenderse estas palabras del Evangelio de un modo puramente humano, como si Cristo hubiese querido decir que El amaba a los suyos hasta el momento de la muerte..., ya que no solamente nos ha amado hasta ese momento, sino que ama siempre y sin fin... Se puede más bien entender así: Les amó tanto que murió por ellos... fue su amor lo que le llevó a la muerte" (SAN AGUSTÍN); Εἶδες πῶς μέλλων ἐγκαταλιμπάνειν αὐτούς, σφοδροτέραν τὴν ἀγάπην ἐπιδείκνυται (CRISÓSTOMO); "Usque ad mortem illum dilectio ipsorum perduxit... Cum multa signa dilectionis ostendere eis ante, *in finem*, id est circa mortem, majoris eis signa dilectionis ostendit... ut sic amor et memoria mei in cordibus vestris profundis imprimiretur" (Santo Tomás). Según BELSER (*Das Evangelium des hl Johannes*, Friburgo, 1905, pp. 386 ss.), san Juan se referiría a la institución de la Eucaristía.

113. Esto es precisamente lo que ha interpretado la versión georgiana: "Les amó perfectamente" (edit. P. Blake, M. Brière, P. *Or.* XXVI, 4). La mejor traducción sigue siendo la de GODET: "acabó de testimoniarles todo su amor"; cf. H. PERNOT: "les dio una prueba suprema de amor" (*Études sur la langue des Évangiles*, Paris, 1927, pp. 201, 207; M. C. TENNEY = "Jesús habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, hizo una demostración final de este amor", etc. Dando cuenta de la obra de H. PERNOT, y aprobando su traducción (en *Gnomon* 1928, p. 444) A. DEBRUNNER, sugiere apoyarla por el uso de los papiros y remite a PREISIGKE que atestigua el sentido de *ganz und gar* en tres papiros. De hecho esta acepción es excepcional. En 113, a.C. Apolodoro se queja de que su empresa de aceite de Kerkeosiris haya quebrado completamente, τῆς ἐγλήμψεως εἰς τέλος καταλελειμμένης (*P. Tebt, I 38, 11*); en la misma época y en la misma ciudad, Apolofano reclama daños e intereses a Nicón que ha dejado a las aguas invadir sus tierras, de tal suerte que aniquilarán la cosecha, ὥστ' ἂν εἰς τέλος ἀποστρακοῦσθαι (*ibid.* XLIX, 11). Añádase *P.S.I.* X, 120, 5 del s. I ant. o desp. de C., donde εἰς τέλος = en todo y por todo; P. Tebt, III, 793, 8 (183 ant. de C.); *B.G.U.* VIII, 1846, 12 εἰς τέλος τε ἐξησθενηκότες (48-46 ant. de C.) *P. Philad*, XI, 26: En el 141 de nuestra era Antistia Cronous ha pagado enteramente la tasa catécica.

mostración. Jesús llega al extremo de su amor, si así se puede decir[114], y aún va más allá de toda medida.

Esta enseñanza joánica sobre la caridad es paralela a aquella de 3,16, y las dos constituyen la armadura teológica del Evangelio[115]. En un caso, Dios ama al mundo hasta el punto de sacrificarle su Hijo; en el otro, el Hijo ama a sus discípulos hasta el punto de sacrificar por ellos su vida. No hay apenas necesidad de subrayar en este contexto la acepción técnica y religiosa de ἀγαπᾶν, bien diferente de φιλεῖν[116], en relación estrecha con la de los LXX. Se trata, ante todo, de elección y predilección por una parte, y de manifestación oficial y de prueba por otra. El pensamiento del evangelista podría glosarse así: puesto que todo amor de *agapé* es activo y se da, el *agapé* perfecto se caracteriza por el sacrificio total; por consiguiente comporta esencialmente magnanimidad[117]; esta última nota es tanto más esencial cuanto que se trata de un amor perfectamente lúcido (εἰδώς), teniendo toda la iniciativa de

---

114. Si tenemos en cuenta la distinción estoica entre la tendencia interior, la intención del sujeto (σκοπός; cf. *Filp* 3,14; *hap. N.T.*) y el fin real (τέλος) que constituye la razón de ser de todo lo que existe (Cf. Stobeo, Διαφέρειν δὲ τέλος καὶ σκοπὸν ἡγοῦνται· σκοπὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐκκείμενον σῆμα, οὗ τυχειν ἐφίεσθαι τοὺς τῆς εὐδαιμονίας στοχαζομένους, II, 7c, *c;* edit. Wachsmuth, II, p. 77) sería preciso decir que la muerte de Cristo es la realización efectiva de la tendencia permanente de su amor. La cruz es el fin de la vida de Cristo; el cumplimiento de esta intención que presidió el hecho de la Encarnación, "por amor" (cf. *Jn* 10,17). Por esto, la glosa de Ed. A. Abbott es excelente: "Les amó en un último acto de amor victorioso que coronaba todos los otros" (*Johannine Grammar,* Londres, 1906, p. 250).

115. Esto es una nueva razón para dejar al margen el versículo y comenzar por el v. 2 en la línea siguiente. Tras haber insistido tanto sobre la caridad del Padre (3,16,35; 5,20; 10,17), san Juan no había mencionado la de Jesús más que hacia los amigos de Betania (11,5). Por esto tiende a recordar solemnemente que toda la vida de Cristo debe ser intrepretada en función de la caridad. Su muerte será la prueba suprema de ello.

116. Sin duda la tierna afección de Jesús por "los suyos" es una especie de amistad, pero sigue siendo la de un superior hacia los súbditos (13,13); las personas en presencia son muy desiguales para que pueda hablarse de φιλία propiamente dicha; por añadidura la amistad griega dice armonía, razón, medida y el *agape* de Cristo en la muerte es el tipo de la desmesura.

117. Cf. *Agapé,* p. 486-489, 849.

los beneficios[118] y de la oportunidad de sus manifestaciones.

Se trata, en fin, de un amor inmutable y definitivo. Quien ama con *agapé* no rompe jamás sus compromisos. Una vez que ha entregado su corazón, ama ya para siempre[119]. Ahora bien, San Juan subraya expresamente que Jesús, teniendo amor desde siempre por los suyos (ἀγαπήσας) les manifiesta este amor de la forma más probativa mientras la última Pascua (ἠγαπησεν) y que continuará eternamente amándoles (εἰς τέλος). Su muerte le inmoviliza de alguna manera en esta caridad insigne. Si los modos de expresión varían[120] el *agapé* es permanente e incambiable. De ahí el presente de estabilidad de Apoc 1,5: ὁ ἀγαπῶν! y sobre todo la persuasión de los apóstoles en esta caridad de Cristo, que constituye el todo de su fe[121].

X. *El discípulo amado de Jesús;* Jn 12,23: ὅν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. Cf. *infra,* cap. 7: Φιλεῖν en los escritos joánicos.

XI-XV. *La unión de Cristo con los hermanos en la caridad;* Jn 15,9-17: «9 Καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατὴρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα[122] ὁ μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. 10 ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς ἐγὼ[123] τοῦ πατρός μου[124] τὰς ἐντολάς τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ... 12 Αὕτη ἐστίν ἡ ἐντολή ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς. 13 μείζονα ταύτης

118. Revelación de los sectores del Padre, es decir de la vida trinitaria (15,15); inmolación sangrienta (15,13); comunicación eucarística de la vida (15,1); constituir un pueblo de sacerdotes y de reyes (*Apoc* 1,4; 5-9) etc.

119. *Prolégomènes (Index* "Perseverancia"), sobre todo Fl. Josefo (*ibid.,* p. 186) y *Ef* 6,24: ἀγ ἐν ἀφθαρσίᾳ.

120. Podrá leerse M. Goguel, *Les récits évangéliques de repás et leur signification,* en *Spiritus et Veritas* (*Mélanges K. Kundzino*), Auseklis, 1953, pp. 57-73.

121. *1 Jn* 3,16; 4,9-10, p. 16.

122. Inversión ἠγάπησα ὑμᾶς, ℵ, K, Θ, P66.

123. κἀγώ, ℵ, *D,* lat.

124. Om. B. Itala, P66.

ἀγάπην οὐδεις ἔχει, ἵνα τις[125] τήν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ. [14] ὑμεις[126] φίλοι μού ἐστε, ἐὰν ποιῆτε ὃ[127] ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν. [15] οὐκέτι λὲγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ Κύριος. ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν... [16] Ταῦτα ἐνέλλομαι ὑμιν, ἵνα[128] ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. — Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor. Si guardáreis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guarde los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor. Esto os lo digo para que yo me goce en vosotros, y vuestro gozo sea cumplido. Este es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado. Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. No me habéis elegido vosotros a mí, sino yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca, para que cuanto pidiereis al Padre en mi nombre os lo dé. Esto os mando: que os améis unos a otros".

Toda esta sección sobre el *agapé* —que une a Cristo y a los discípulos de Cristo— se relaciona estrechamente con la alegoría de la viña de la que es un comentario[129]. Jesús acaba de instituir la Eucaristía, gracias a la cual permanecerá presente entre los suyos. Compara esta unión suya con los discípulos, por esta sangre del racimo "eucaristiado", a aquella de una cepa de vid con los sarmien-

---

125. *om.* ℵ *, D+, P66, Itala, Braun.

126. γὰρ, add. ℵ , D, 579.

127. ἅ, ℵ , D, P66; ὅσα, A, Γ, Α, Θ.

128. *om. D,* añadido sobre la línea en P66.

129. Bultmann ha resaltado el paralelismo de las dos explicaciones (vv. 1-8; 9-17): la misma referencia inicial al Padre (vv. 1,9); la exhortación a *permanecer* en Cristo o en su amor sigue la iniciativa de Cristo (vv. 4,9). Vosotros sois mis amigos (v. 14), es paralelo a: vosotros sois puros (v. 3). No sois vosotros quienes me habéis escogido, se hace eco de: sin mí nada podéis hacer (vv. 4,16); es recogido de nuevo la fecundidad por la oración (v. 7,16).

tos. Lo esencial de la alegoría es esta unión[130]. El único problema vital para las ramas es el de permanecer unidas al tronco, condición esencial para llevar fruto[131]. Ahora bien, Jesús explica claramente que esta unión es la de la caridad: por una parte, sus discípulos deben permanecer en su amor (vv. 9-10); y por otra, deben amarse mutuamente en virtud de su común unión en el amor de Cristo (vv. 12-17).

v. 9. Durante las últimas horas que el Maestro pasa con sus discípulos y que consagra a la despedida, les asegura que su caridad hacia ellos permanecerá eternamente. Se sabe por San Juan que este amor quien —habiendo for-

---

130. "La unidad orgánica y la vida común en la vid y los sarmientos, que nos son conocidos como un fenómeno natural, se "realizan" de una manera eminente en las relaciones existentes entre Jesús y sus discípulos. Solamente así ellos se "realizan" a la perfección: la viña es un signo, un símbolo, una representación sensible de esta sublime y única realidad" (W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre saint Jean,* Paris, 1946, pp. 21-22). Una monografía sobre "La Vid y los Sarmientos" es altamente deseable —el origen mismo del término ἄμπελος probablemente egeo, no es seguro—. En espera de esto, pueden espigarse ciertos elementos en W. LÜTGERT, *Die Liebe im Neuen Testament* (Leipzig, 1905, pp. 162 ss.; R. BILLIARD, *La Vigne dans l'antiquité,* Lyon, 1913; H. F. LUTZ, *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient,* Leipzig, 1922; C. LEONARDI, *Ampelos. Il simbolo della Vite nell'arte pagana paleocristiana,* Roma, 1947; M. W. CALDER, *Monuments from eastern Phrigia,* Manchester, 1953, pp. XLI-XLII; CH. SELTMAN, *Wine in the ancient World,* Londres, 1957; A. CORELL, *Consummatum est. Eschatologye and Church y the Gospel of st. John,* Londres, 1958, pp. 26 ss., 73 ss. Sobre ἄμπελος como árbol de vida iraniano, cf. ED. SHWEIZER, *Ego Eimi,* Göttingen, 1939, pp. 39-43. E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the greco-roman Period,* New York, 1956, vol. 5-6) ha reunido una inmensa documentación —que habrá tenido lugar de purificar— sobre el vino como sacramento del fluido vital y divino.

131. Cada versículo contiene la idea de unión: ἐν ἐμοὶ (v. 2); μείνατε ἐν ἐμοί... ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ... ἐάν μῆ ἐν ἐμοί μένητε (v. 4); ὁ μένων ἐν ἐμοί (v. 5); ἐὰν μή τις μένῃ ἐν ἐμοί (v. 6); ἐάν μείνητε ἐν ἐμοί (v. 7); γενήσεσθε ἐμοί μαθηταί (v. 8). Paralelamente, la fecundidad —cuyo símbolo es la viña (*Salm* 128,3; *Ez* 19,10)— es acentuada: φέρον καρπόν... φέρον... καρπόν πλείονα φέρῃ (v. 2); καρπόν φέρειν (v. 4); φέρει καρπόν πολύν (v. 5); καρπόν πολύν φέρητε (v. 8). El Señor determina la noción y la ley vital del "discípulo"; éste es llamado (v. 16) a dar fruto, y no puede darlo sino en la medida en que sorba su savia en la vida donde permanece unido a Cristo por el *agape*-fidelidad. Cf. G. JOHNSTON, *The Allegory of Vine. An Exposition of John* XV, 1-17, en *Canadian Journal of Theology,* 1957, pp. 150-158.

mado un lazo tan fuerte y tan estrecho entre Jesús y los suyos desde que los escogió (v. 16)— había inspirado y definido todas sus relaciones durante la vida pública[132]. Se sabía también por los Sinópticos[133] y por el Señor mismo que el Padre había manifestado una caridad insigne, toda complacencia y entrega, hacia su Hijo encarnado. Este amor resume sus relaciones[134]. Ahora bien, Jesús ama a sus discípulos exactamente de la misma manera[135]; καθὼς, más fuerte que ὥσπερ, dice semejanza de naturaleza y por consiguiente igualdad o analogía de acción. La gran revelación es la de poner al mismo nivel y en continuidad la caridad del Padre, del Hijo y de los discípulos: ¡así como el Padre me ha amado yo también os he amado, permaneced vosotros en este *agapé!* Es pues, decir que la caridad es un lazo, que hace la unión entre las personas amadas; es precisar además que "estar en Cristo" (v. 2) es estar en su amor; sobre todo dar como tipo y fuente de la relación entre Cristo y los suyos las relaciones entre el Padre y el Hijo[136]. Ahora bien, hay una tal desproporción entre aquélla y ésta que la afirmación causa estupor; pues no se trata de cosas paralelas o de una comparación cualquiera: Es el amor más propio en Dios que alcanza a los hombres por su mediación de Cristo, de suerte que ellos son su objeto, participan de él, y en él viven muy real-

132. ὑμᾶς ἠγάπησα (15,9) recuerda a ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους (13,1).

133. *Mt* 3,17; 17,5 (cf. *Agapé,* p. 79). Por aquí se desprende qué importancia concedía Jesús a estas declaraciones de amor del Padre y cómo se emocionaba con ellas. De ahí *Jn* 17,24: ὅτι ἠγάπησάς με; v. 26: ἀγάπη ἣν ἠγαπήσας με.

134. Cf. el verbo en presente, *Jn* 3,35: ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν; v. 20: ὁ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱόν; 10,17: με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ.

135. Para la construcción καθὼς... κἀγώ, cf. VI, 57; 10,15; 17,18; 20,21.

136. Debemos citar aquí a Séneca: "Debemos elegir a un hombre de bien y tenerle constantemente ante nuestros ojos para vivir como si estuviésemos siempre bajo su mirada y regular todas nuestras acciones como si él nos viese... Es preciso alguien en nuestra alma, alguien que la inspire respeto y cuya autoridad santifique hasta lo más secreto de ella misma. Feliz el hombre a quien no solamente la presencia sino incluso la simple idea hace mejor! Feliz quien es llevado por el respeto hacia el modelo hasta el punto de crear en sí dominio y buen orden con el solo recuerdo de él" (*Ep. ad Lucil.* I, 11, § 8-9).

mente[137]. Ya la alegoría de la vid enseñaba que cepa y sarmientos son de la misma naturaleza y están unidos permanentemente por una relación vital; ahora se dice que el *agapé* de Cristo, análogo al del Padre y derivando de él, se vincula a los discípulos y los mantiene bajo su moción, les vivifica.

La vida cristiana, pura sumisión a la empresa de la caridad de Cristo, se define por esta unión con el Salvador. El único problema es el de la vinculación, inserción ἐν ἐμοι (15,2); o mejor: esta inserción, habiendo sido creada por la iniciativa de Jesús (v. 16), el problema es el de perseverar en esta dependencia, de mantener por siempre la unión y la comunión en el amor. De ahí la llamada imperativa a la cooperación de los discípulos: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ[138]. De por sí, el *agapé* es un amor estable[139]; pero para los cristianos esta permanencia es la de la eternidad, la de la caridad del Padre y del Hijo. San Pablo, con su acostumbrado dinamismo, hacía la consideración de proseguir la caridad (διώκετε, 1 Cor 14,1), pero San Judas exigía a los cristianos conservarse en el amor de Dios: ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε (Jud 21). Según San Juan, se trata de establecer morada en la caridad; de conservar la unión ya anudada; de inmovilizarse ἐν τῇ ἀγάπῃ (cf. v. 10; Ef 1,4); que evoca Sab 3,9: οἱ πιστοί ἐν ἀγάπῃ προσ-

---

137. "El triángulo de las relaciones es completo: el Padre, el Hijo, el grupo de los discípulos, permaneciendo el uno en el otro por virtud de un amor que es la verdadera vida y la actividad de Dios" (C. H. Dodd, p. 196).

138. El imperativo (aoristo como ποιήσατε, II, 5) prueba que se permanece —del mismo modo que se entra a formar parte— libremente en esta unión (cf. 14,20, γνώσεσθε... ὑμεῖς ἐν ἐμοί): manteneos de una vez por todas, definitivamente, en esta caridad. No debe separarse por un punto ὑμᾶς ἠγάπησας· Μείνατε, lo cual haría poco inteligible la primera proposición del versículo y el precepto mismo. El acento de la frase recae sobre este último: Así como el Padre me ama, y así como yo os amo (los verbos están en pasado, porque Jesús se encuentra al final de su vida terrestre y porque este amor es un hecho cumplido), continuad así también vosotros siendo amados por mí, permaneciendo en el amor. Este no es, pues, un acto o una disposición pasajera, sino un estado o una condición inmutable. Si todo se resume en la permanencia del amor con Cristo es porque éste lo es todo (como la cepa para los sarmientos): vida, fuerza, luz, alegría, seguridad, fecundidad...

139. *Prolégomènes*, p. 44; n. 7; 93, n. 5; 114-118; 136; 186.

μενοῦσιν αὐτῷ, y sobre todo Jn 6,56: "El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él, ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ"; pero interesa determinar según una más larga información la significación de μένειν cuya importancia teológica es considerable en San Juan.

En los Setenta, μένω, empleado cerca de noventa veces, traduce sobre todo los verbos עָמַד y קוּם [140] en el sentido de "habitar, permanecer en un lugar, cerca de alguien" [141], "pertenecer a una facción, inmóvil" [142]; después de duración y estabilidad [143], concretamente la acepción de "subsistir, continuar estando" [144] y que se expresa en concreto por la fórmula μένειν ἐν [145] o el superlativo μ. εἰς τὸν αἰῶνα. Esta última locución se emplea a propósito de la creación divina y de los Padres (Eclo 42,23; 44,13), pero sobre todo de Dios mismo, de sus atributos de justicia y de fidelidad, de su designio y de su palabra que subsisten eternamente [146]. En esta acepción, que pue-

---

140. Después יָשַׁב "permanecer, habitar" (*Gén* 24,55; *Salm* 9,8; 102,13; *Zac* 14,10); הָיָה "estar" (*1 Re* 8,16; *Salm* 89,37; *Ez* 68,8).

141. *Ex* 9,28; *Jue* 19,9; *Jud* 17,20; 11,17: "Pueda yo estar junto a ti, mi señor, μενῶ παρὰ σοι"; (*1 Mac* 11,40; *Tob* 10,9), μεῖνον παρ' ἐμοί. De ahí el matiz de dependencia; el rey Antíoco escribe al sumo sacerdote Simón: "Cuantas fortalezas has levantado y posees queden en tu poder, μενέτω σοι" (*1 Mac* 15,7). En latín, *habitare* frecuentativo de *habere*, significa "tener constantemente o a menudo".

142. *Jue* 16,2; *2 Sam* 18,14; *Judit* 7,5; 15,2; *Tob* 8,20. De ahí "establecerse en una ciudad", ἔμεινεν ἐκεῖ ἐν αὐτῇ (*1 Mac* 13,11).

143. La lepra parece permanecer estacionaria (*Lev* 13,5; 23,28, 37); los votos conservan todo su valor (*Núm* 30, vv. 5,9,10,13); el juramento es irrevocable (*Dan* 6,13). Cólera y enfado duran (*Sab* 16,5; 18,20; *Eclo* 37,2). Menelao se mantiene en su dignidad (*2 Mac* 4,50, μ. ἐπί).

144. *Sab* 11,25; con la negación, μ. significa "no existir más" (*Is* 27,9; *Jer* 46,15; *Job* 15,29).

145. *Ecl* 7,15 (el mezquino prolonga su vida en la mezquindad); *Sab* 7,27: la sabiduría "permaneciendo la misma —μένουσα ἐν αὐτῇ— lo renueva todo"; 19,18 (los tonos de un instrumento de cuerda permanecen idénticos; *2 Mac* 8,1, "quienes permanecen firmes en el judaísmo, τούς μεμενηκότας ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ".

146. *Salm* 9,8; 33,11; 10,13; 111,3-10; 112,3,9; 117,2; *Is* 14,24; 40,8; *Prov* 19,21. Cf. αὐτοί ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις (*Salm* 10,27 = *Heb* 1,11; *2 Tim* 2,12, εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει; *1 Pe* 1,23,25. Igualmente Filón, *De Somn.* II, 221: ἑστὼς ἐν ὁμοίῳ καὶ μένων, ἄρρεπτος ὤν; *De fug.* 13: μένει γάρ ἡ αὐτὴ ποιότης ἅτε ἀπὸ μένοντος ἐκμαγεῖσαι καὶ μηδαμῇ τρεπομένου θείου λόγον. La fórmula ἐν ὁμοίῳ μένειν "permanecer el mismo, sin cambio, in-

de llamarse teologal[147] μένειν une las nociones de *existencia* y de *perennidad;* y podría decirse: "el Dios vivo subsiste por siempre", como: los nuevos cielos y la nueva tierra subsistirán ante Yavé[148].

El autor del cuarto Evangelio conocía bien la acepción profana de "habitar" —predominante en los Sinópticos[149]— puesto que es la primera cuestión que él espeta a Jesús: "¿Dónde habitas Tú?"[150] E igualmente el sentido de "durar, subsistir, perseverar"[151]; lo que puede entenderse de una realidad que permanece idéntica a ella misma[152] e igualmente de Cristo y de sus dones que subsisten por siempre[153]. Pero la gran particularidad de la lengua joánica (μένω se encuentra cuarenta veces en el Evan-

---

mutable" es frecuente en Filón (*De opif, mundi,* 97; *De Cher.* 37; *De Gig.* 25; *Quod Deus sit imm.* 28; cf. *De Josepho,* 145).

147. El justo "espera" a Dios (*Is* 8,17, μένω τὸν θεόν), Dios espera para hacer gracia (*Is* 30,18; cf. 5,2). Este sentido de esperar, retardarse, es frecuente en contextos profanos: "Yo te espero, espérame" (*Tob* 2,2; 5,7; *Job* 36,2; cf. *Eclo* 18,21; *Dan* 13,59; *2 Mac* 7,30) y traduce חָכָה o כָּתַר.

148. *Dan* 6,27: αὐτὸς γάρ ἐστι θεός μένων; *Is* 66,22; (cf. *Heb* 7,3,24; 12,27, ἵνα μείνῃ τά μὴ σαλενόμενο; 13,1, ἡ φιλαδελφία μενέτω). Filón, *Leg. all.* III, 116: razón y pasión no pueden coexistir en el mismo lugar, ἐν ταὐτῷ μένειν; *De abr.* 212, σβεννύναι τά μένοντα τῆς φύσεως λαμπάδια ἄσβεστα; *Quod det pot.* 75: αἱ δὲ τούτων ἰδέαι μένουσι καὶ τρόπον τινὰ βίουσιν ἰσοχρονιοι τῷ κόσμῳ; *De Gig.* 28: διὸ δή πνεῦμα θεῖον μένειν μέν δύνατόν ἐν ψυχῇ, διαμένειν δὲ ἀδύνατον (Cf. 19, καταμένειν).

149. Permanecer en una villa (*Mt* 10,11), en este sentido (26,38), en una casa (*Lc* 8,27; 19,5); permanecer cerca de alguien (*Lc* 1,56, σύν; 19,29, μετὰ). La acepción de "subsistir" no se encuentra más que en *Mt* 11,23 (cf. *1 Cor* 15,6; *2 Cor* 3,14). De estos doce empleos, ninguno tiene significación religiosa.

150. *Jn* 1,38: Ποῦ μένεις? (algunos identifican en estos que interrogan a Andrés y a Felipe, M. E. Boismard, *Du baptême á Cana,* Paris, 1956, pp. 71-73.

151. El pecado permanece (*Jn* 9,41), el fruto dura (15,16); el apóstol sobrevive (21,22; cf. *Apoc.* 17,10). Por la fe, no se permanece en las tinieblas (12,46). Con ἐπί o παρὰ, μ. significa la asistencia permanente del Espíritu Santo (1,32-33; 14,17) o la amenaza de la cólera divina (3,36).

152. El grano de trigo permanece tal cual, en el estado en que se encontraba, αὐτὸς μόνος μένει (12,24); es sin duda el matiz de *1 Cor* 13,13 y seguramente de *1 Cor* 7,11: μενέτω ἄγαμος; *Hech* 24,41: ἔμειμεν ἀσάλευτος; *2 Tim* 2,13, εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένεν.

153. *Jn* 12,34: ὁ Χριστὸς μένει εἰς τόν αἰῶνα; cf. 6,27: τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον; *1 Jn* 2,17.

gelio, once de las cuales están en el cap. 15; y otras veinticuatro en 1 Jn) es el empleo de la fórmula μένειν ἐν y de su significación religiosa. Ella caracteriza, en efecto, las relaciones de Dios para con Cristo: ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων (14,10) y para con los cristianos [154] como las de Cristo hacia sus discípulos y las de los discípulos hacia Cristo; tanto que ὁ μένων ἐν αὐτῷ constituye la definición misma del fiel.

Es justamente lo que ya sugería la aceptación de la palabra de Dios o de la verdad que permanece en el creyente [155] y lo que confirma Jn 8,31: Ἐὰν ὑμεῖς ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστε [156]. El auténtico discípulo es aquel que se adhiere a Dios y a Cristo por la fe [157], y toda la alegoría de la vid define el μαθητής por la permanencia de la adhesión y la dependencia: γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί [158].

El discípulo es también "aquel que permanece", que se denomina tal: ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει (1 Jn 2,6), πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων (3,6), y su salvación se resume en la perseverancia de la unión: Μένετε ἐν αὐτῷ [159]. A tal efecto, posee en permanencia la semilla de Dios (3,9), la unción

154. *1 Jn* 4,24; 4,12-15; cf. la excelente clasificación de W. Bauer, *Wört. in h. v.* y G. Pecorara (*De verbo "manere" apud Joannem*, en *Divus Thomas*, 1937, pp. 159-171) que distingue sentidos de μένειν, en concreto: "intime connecti et veluti conglutinari cum aliquio; firmiter adhaerere alicui et cum illo familiariter uti". Con este verbo el evangelista expresa: *a*) la disposición adecuada del hombre (perseverar en la palabra); *b*) la participación vital de la savia que brota de Cristo —verdadera vid (permanecer en Cristo)—; *c*) la inhabitación de la Trinidad santa en el alma de los fieles, por la gracia que los vivifica (permanecer en Dios). Sobre esta toma y posesión de Dios objetivamente presente en el alma, cf. *Jn* 14,23 y Ch. V. Héris, *Le Mystère de Dieu*, Paris, 1946, pp. 145-152.

155. *Jn* 5,38: τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα; 17,7: ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ; *1 Jn* 2,14,24; *2 Jn* 2; τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα.

156. Cf. *2 Jn* 9: Ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν ἔχει; *2 Tim* 3,14: Σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης.

157. *1 Jn* 4,15: "quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanecerá en él y él en Dios".

158. *Jn* 15,8. Este verbo futuro, que sucede al subjuntivo (φέρητε) indica el resultado.

159. *1 Jn* 2,28; cf. *1 Tim* 2,15: σωθήσεται... ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστείν καὶ ἀγάπῃ.

(2,27), el Espíritu Santo (4,13), el *agapé* (3,17; 4,16); come la carne y bebe la sangre del Salvador (Jn 6,56; cf. Hech 2,42) y observa los mandamientos (Jn 15,10; 1 Jn 3,24). Finalmente la existencia del cristiano, permaneciendo en Dios y en Cristo, le guarda del pecado (1 Jn 3,6), le hace obtener cuanto pide en la oración (Jn 15,7) y fructifica abundantemente (15,4-5). Aquel "que no permanece en él" no solamente no puede hacer nada (v. 5), sino que se separa de la comunidad de los fieles (1 Jn 2,19); es cercenado por Dios mismo (Jn 15,2).

Se trata, por consiguiente, de existir; pero de existir por o en otro, lo que San Pablo llamaba: "ser en Cristo Jesús". Esta unión es de tal forma íntima que evoca una inmanencia recíproca; la misma fórmula, en efecto, que expresa la habitación o la morada del discípulo en Cristo o en Dios, designa la consustancialidad del Padre y del Hijo (14,10-11); y esto no es ningún equívoco, puesto que el Señor pide a su Padre que los suyos "sean como nosotros... como Tú, Padre, están en mí y yo en ti, a fin de que ellos sean uno en nosotros" (17,11,21); que ellos sean uno como nosotros somos uno: Yo en ellos y Tú en mí a fin de que su unidad sea perfecta" (vv. 22,23). Permanecer en Cristo, es estar en unión vital, mutua e indefectible con El; μένειν ἐν designa a la vez reciprocidad y duración; es una comunión eterna. También el Padre y el Hijo vienen al creyente y establecen allí su morada (14,23) y el creyente, después de su muerte, será recibido en la morada del Padre (14,2, μονή).

En la alegoría de la vid Jesús pone el acento por una parte sobre la continuidad y permanencia de la unión: es preciso no dejar de existir en esta comunidad establecida para siempre; por otra parte sobre el *agapé* que es unión y dependencia. Permanecer en Cristo: Μείνατε ἐν ἐμοὶ (14,4), es permanecer en su amor: Μείνατε ἐν τῇ ἀγάπε τῇ ἐμῇ... [160], exactamente como Jesús mismo permane-

160. *Jn* 15,9. No es seguro que νὲ τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (cf. v. 11: ἡ χαρὰ ἡ ἐμή; 3,29; 5,30; 8,16; 14,15,27; 17,13) sea más fuerte que ἐν τῇ ἀγάπῃ μου (v. 10), siendo así que el adjetivo posesivo es a menudo equivalente al genitivo objetivo (*Lc* 22,19; *Rom* 11,31; 154) o subjuntivo); F. M. Abel, *Grammaire*, § 33 r. Cf. la discusión de

ce en el amor del Padre, μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ (v. 10). El versículo 17 y la I epístola de San Juan atribuyeron al amor fraternal la misma eficacia de vida y de salvación [161]; y como se trata esencialmente para los Doce de dar fruto, se comprende que el Apóstol está más obligado que cualquiera a "permanecer en el amor" [162]. La caridad supera en fecundidad a todos los carismas (1 Cor 12-13). Pero la enseñanza primera es que el *agapé* es el principio de subsistencia; él liga y preserva en la unión tanto entre el Padre y el Hijo como entre Cristo y los suyos, el Padre y los discípulos de Jesús; de ahí la afirmación paulina: ὄυτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Rom 8,38). ¡Anillo de oro de la caridad!

v. 10. Si Dios y Jesús tienen la iniciativa del amor, una sola cuestión se plantea para el discípulo: *¿Cómo* "permanecer" en esta inmutable caridad? Jesús explica: observando los mandamientos. Se sabía por los Setenta que *agapé* y fidelidad son correlativos, si no sinónimos: amar a Dios es pertenecer a El exclusivamente, servirle y obedecerle [163]; de suerte que prescribiendo: τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, Jesús no designa otra cosa que la caridad

J. DUBLIN, *Continue ye in my Love*, en *The Expository Times*, XLVII, 1935, pp. 91-92), aunque la primera fórmula parece más "demostrativa", y evoca esta especie de amor primero (cf. *1 Jn* 4,10), y reservado (cf. ἡ μήτηρ ἡ ἐμή opuesto a la madre de los hermanos adúlteros, Ps. DEMÓSTENES, II, *C. Boetos*, XL, 6 y 8; y al contrario: ἡ μήτηρ μου, *ibid.* 19) del Salvador y que constituye la expansión de la caridad del Padre; de suerte que el Señor acentuaría menos esta caridad particularmente suya que su naturaleza: amor total, perseverante, generoso, conforme a lo que yo soy, correspondiente al amor del Padre que yo os he manifestado. Santo Tomás comenta: "Perseveretis in hoc statu, ut scilicet diligamini a me per effectum gratiae". Lo que está fuera de dudas es que no se trata tanto de dar una respuesta activa al amor inicial de Cristo como de recibir este don, de consentir en este vínculo y de permanecer en esta adhesión: dejarse amar siempre por Cristo.

161. *1 Jn* 2,10: "el que ama a su hermano permanece en la luz" 3,14 "el que no ama permanece en la muerte". Existe una incompatibilidad absoluta entre "permanecer" en Dios y no amar a su hermano (3,15,17).

162. Continuar permaneciendo implica una obediencia total, una tenaz abnegación, una donación (*Jn* 8,31).

163. *Prolégomènes*, pp. 91 y ss., 124.

personal de los discípulos: vosotros permaneced en mi amor amándoos entre vosotros; con este amor verdadero y efectivo que es fidelidad y unión de voluntades [164].

Las palabras precepto o mandamiento son equívocas, en cuanto que ponen el acento sobre un obstáculo, y obligación de un deber; pero el ejemplo del Señor —que prueba que esta fidelidad no es imposible y sobrehumana [165]— precisa el sentido. Según Jn 4,34; 8,29, Jesús no tenía más que un querer, el de su Padre; El hacía exactamente todo lo que complacía a Dios. Su vida entera, en sus menores detalles, igual que en el supremo sacrificio (Lc 22,42) ha estado dirigida por este acuerdo de voluntades, y esto precisamente es por lo que el Padre le amaba (Jn 10,17) y por lo que Jesús permanece en este amor (el presente μένω); lo que supone que la obediencia es la presión y la manifestación del amor.

Bien lejos de imponer a sus discípulos una carga demasiado pesada (1 Jn 5,3), el Señor les revela el secreto de su alegría tan pura y tan santa: "Yo os he dicho estas cosas a fin de que mi alegría esté en vosotros y que vues-

---

164. San AGUSTÍN comenta: "¿Es el amor lo que hace guardar los preceptos o es más bien el cumplimiento de los preceptos lo que conduce al amor? ¿Pero quién duda que el amor sea lo primero? No existe medio de guardar los preceptos para quien no ama. Diciendo, pues: "Si observáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor" muestra no de dónde proviene el amor, sino aquello que lo testifica. Es como si dijese: No penséis que vais a permanecer en mi amor, si no observáis mis mandamientos; pues si los guardáis es señal de que permanecéis en mi amor. Es decir: la manera como observéis mis mandamientos indicará cómo permanecéis en mi amor. Que nadie se engañe diciendo que ama a Dios, si no guarda sus mandamientos. En la medida en que le amamos, en esa medida guardamos sus mandamientos; menos amamos a Dios cuanto menos observamos sus mandamientos" (Col. 1843). Cf. SANTO TOMÁS, II-II, q. 104, a. 3: "Aquello que hace a la obediencia digna de alabanza es el hecho de que procede de la caridad... Es inseparable de esa virtud... porque la amistad hace querer y no querer las mismas cosas".

165. El perfecto ἐντολάς τετήρηκα evoca el final de la vida de Cristo, que ha acabado de cumplir todo lo que el Padre le había ordenado (cf. 17,4; *2 Tim* 4,7: τὴν πίστιν τετήρεκα) y se refiere en particular al sacrificio de la cruz (2,30: τετέλεσται). Pero lleva consigo también un matiz moral de entera exactitud: "Yo lo he cumplido perfectamente". Testimonio que nunca podrá dar ningún hombre (BERNARD).

tra alegría sea completa"[166]. Jesús da ejemplo de la perfecta caridad: no solamente la caridad consiste en permanecer en el amor del Padre, no solamente ella se adhiere, se prueba (13,1) y se da por siempre a los discípulos, sino que revela cómo éstos pueden amar a su vez y responder a sus finezas[167]; más aún: la caridad hace confidencia de los secretos más íntimos[168].

¡Jesús tiene el alma llena de alegría! ¡Qué misterio! Esta última hora que pasa sobre la tierra "el varón de dolores" es trágica entre todas; está dominada por la perspectiva de la agonía y del suplicio (Heb 12,2), agravada por la traición de un discípulo privilegiado. Se sabe que el corazón de Cristo ha entrado ya en la agonía[169]. Pero la alegría del Señor, es en primer lugar el resultado de su unión con el Padre[170], el fruto de su *agapé* de adhesión y de fidelidal (v. 10, μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ), después el sentimiento de plenitud que llena el alma amante (v. 9, ὑμᾶς

---

166. v. 11: "Viéndoos escandalizados, no he subestimado vuestra pena, yo no os he dicho: ¿Por qué no permanecéis inquebrantables? Os he dicho, en cambio, lo que podía daros valor. Así es como yo intento conservaros para siempre en el *agape*... He tenido este discurso para que vuestra alegría sea completa" (CRISÓSTOMO).

167. Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν se refiere en primer lugar a la llamada a permanecer en el amor y al medio de perseverar en él. Esta fórmula es como un refrán que se repite siete veces en el discurso de *adiós*, con los diversos puntos del Testamento que el Maestro pone en el corazón de los suyos antes de abandonarles (14,15; 15,11; 16, vv. 1,4,6,25,33). En cada ocasión, ταῦτα se refiere a lo que acaba de ser dicho; se trata siempre de paz, de alegría, de confianza en la prueba.

168. Agripa decía a César: "Es natural a todos los hombres gozarse (χαίρειν) de aquellas comunicaciones de las que han sido juzgados dignos por un hombre superior como si ellos fuesen iguales a él; de aprobar todos los decretos hechos por él de acuerdo con ellos, como si fuesen obra suya, y amarles (ἀγαπᾶν) como si fuese cosa de la que ellos tienen idea por primera vez" (DION CASSIUS, 52, 32).

169. ἐταράχθη (*Jn* 13,21). Luthardt señalaba pertinentemente que "en los 17 primeros versículos de este capítulo, no existe una sola partícula de unión. Este largo *asíndeton* tiene una particular solemnidad, y traduce la emoción del Maestro a lo largo de la despedida. Habla por frases sueltas, como para recobrar aliento después de cada enunciado. Cuando se está oprimido por el temor y las lágrimas, entonces no se construye un discurso"...

170. Dios ha ungido al Mesías con el óleo de la alegría (*Heb* 1,9). Para santo Tomás, cada instante de la vida de Cristo ha reforzado sus lazos con el Padre y ha ailmentado su alegría.

ἠγάπησα) del Revelador del Padre (Lc 1,21) y del gran Sacerdote y Pastor que da su vida por las ovejas, pues "hay más felicidad en dar que en recibir" (Hech 20, 35). ¡El macarismo de la caridad!

El Señor anima singularmente a los suyos, a quienes va a abandonar revelándoles el secreto de la alegría perfecta: permanecer en el amor y guardar los mandamientos. Pero el legado es más real aún; Jesús quiere (ἵνα) que su propia alegría, tan singular, tan característica, pase por el corazón de sus discípulos y llegue a ser suya [171]: que ellos conozcan y saboreen la alegría de amarle y de estar en comunión irrompible con su Padre [172].

---

171. Compárese *2 Cor* 2,3; *Filp* 2,1-2. Sobre la unión ἀγάπη-χαρά, cf. *Gál* 5,22 e implícitamente *Jn* 11,15; 20,20. Apenas puede comprenderse por qué BAUER cita aquí a Zaratustra y a los maniqueos! Sería necesario mejor recordar que siendo el vino fuente de alegría para Dios y los hombres, (*Jue* 9,13; *Sal* 104,15; *Ecl* 10,19; *Zac* 10,7), no podía faltar aquí la aplicación de la alegoría del vino en la alegría (*Mt* 26,29). Más exacta y profundamente se recordará que "la más grande y la más santa fiesta" (Fl. JOSEFO, *Ant.* VIII, 100), la de los *Sukkot*, relacionada con el reino mesiánico por *Jubileos* (16,18; cf. 32,4), se caracterizaba por los transportes de alegría (*Targ.* II, *sobre Ester* 3,8), por los regocijos excepcionales de un banquete sacrificial (*Jue* 9,27; *Deut* 16,13-15) e incluso por las danzas de las jóvenes en las viñas (*Jue* 2,21). Ahora bien, esta fiesta de otoño era aquella en la que se cosechaba los frutos de su trabajo (*Ex* 23,16), de la era y del lagar (*Deut* 16,13), aunque fuese asemejada por los paganos a los ritos de Dionisio (TÁCITO, *Hist.* V, 5; PLUTARCO, *Quaest. conv.* IV, 6, 2; 671 *d-f*), y FILÓN la consideraba como una *eucaristía* (cf. E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the greco-roman Period*, New York, 1954, IV, pp. 158, 161). De todas formas, este tema de la vendimia y de la fecundidad de las viñas consagraba la alegría como motivo religioso (H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947, pp. 30, 47, 59, 159, 172, 188).

172. Se trata, pues, de una alegría muy particular, ignorada fuera del cristianismo, y que está muy ligada al *agape*. Como ya lo comprendía san Cirilo, se trata de la alegría experimentada por Cristo mismo y comunicada a los discípulos, y no, en cambio, éstos, causa de alegría para el Señor, como lo ha interpretado Luthardt siguiendo a san Agustín: "¿Cuál es esta alegría que debe ser cumplida? ¿No es nuestra unión con Cristo? Su alegría en nosotros es la gracia que nos ha conferido: he aquí nuestra alegría. En este alegría se goza desde toda la eternidad, cuando "nos escogió antes de la creación del mundo" (*Ef* 1,4). Sería una equivocación decir que su alegría no era plena, puesto que Dios no puede gozarse de una cosa imperfecta. Pero su alegría no estaba en nosotros, pues nosotros no éramos de tal forma que ella pudiese existir en nosotros; y cuando hemos comenzado a ser, no hemos al mismo tiempo comenzado a existir con esta alegría... La alegría, pues, que Dios tiene por nuestra salvación,

Se trata precisamente de la alegría propia de Cristo —como prólogo de su caridad insigne que debería ser participada por sus discípulos— y es por lo que la alegría no puede reducirse a un sentimiento cualquiera y más o menos vivo: el deseo de Jesús es que la alegría de los suyos esté colmada, acabada plenamente[173]. Es preciso ver aquí algo más que un simple deseo de pasada. Se trata de una de las últimas voluntades más expresas del Señor, que El formulará aún en dos ocasiones: ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένε (16,24); ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὶν πεπληρωμένε ἐν αὐτοῖς (17,13), lo cual no puede concebirse sino en la medida en que están intrínsecamente ligadas[174]. La alegría, como el amor, expresa la comunión con Dios y Cristo y el patrimonio del discípulo[175]. Y si el alma es feliz desde que se adhiere al Señor de quien ella se sabe amada, la vida entera transcurrida en una amante fidelidad no puede por menos que desarrollar incesantemente la alegría. La influencia cada vez más profunda de la caridad de Cristo en todas las facultades del alma desarrolla la capacidad de alegría espiritual hasta la plenitud; es el fruto sabroso de la unión entre el sarmiento y la cepa[176].

v. 12. Después de haber insistido en la relación que hay entre las ramas con la vid (vv. 1-11), Jesús no puede

---

que ha estado siempre en él, —supuesto que él nos ha conocido desde antes y nos ha predestinado— ha comenzado a ser en nosotros cuando nos llamó; y esta alegría podemos con toda razón decirla nuestra, puesto que a través de ella seremos bienaventurados. Pero esta alegría que es nuestra, crece y progresa y tiende perseverantemente a su perfección. Se inaugura en la fe de los renacidos (del bautismo), y se cumplirá en la recompensa de los resucitados" (col. 1844-1845).

173. Πληρωθῇ; cf. 3,29; I *Jn* 1,4; II *Jn* 12 (cf. E. G. GULIN, *Die Freude im. N.T.*, en *Annales Academia Scientiarum Fenicae*, XXXVII, 3; Helsinki, 1936, pp. 1-77. Compárese χάρις ἀντί χάριτος, procedente del πρέρομα del Verbo encarnado.

174. Sobre ἀγαπᾶν: "estar contento, regocijarse"; cf. *Prolégomènes*, pp. 38-40; 47-63; etc. ἀγαλλιᾶσθαι y χαίρειν sinónimos en *Jn*, 8,56 (cf. I Pe 1,8, ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ); pero la primera dice alegría y la segunda un gozo más contenido, interior y a menudo religioso, cf. XIV, 28; XVI, 22.

175. De ahí, Hec 2,46; 5,41; 13,52; *Rom* 15,13, etc.

176. Como la alegría nunca es perfecta aquí abajo (pero cf. *II Cor* 7,4), Sto. Tomás estima que se trata de la beatitud celeste: *intra in gaudium Domini tui* (*Mt* 25,21).

por menos de evocar la relación de los sarmientos entre ellos mismos (vv. 12,17) y por consiguiente qué "mandamientos"[177] deben los discípulos observar para mantenerse en esta unión recíproca. Esto no es de ninguna manera una desviación hacia otro tema[178], sino el desenvolvimiento de las exigencias y de las consecuencias de la unión e inserción en Cristo: al primer precepto de permanecer en el amor de Cristo (v. 9-10) se añade el segundo de permacer en el amor fraternal. Es impensable, en efecto, que en esta viña que es la viña que Dios cultiva (vv. 1-2) exista otra savia distinta de la caridad: procedente del Padre, manifestada y transmitida por Cristo, ella trama igualmente las relaciones de los discípulos entre ellos lo mismo que con el Señor.

La construcción de la proposición inicial es la de una definición αὕτη ἐστιν ἡ[179] y pone intensamente el acento sobre el posesivo: ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή[180]; lo cual podría glosarse: he aquí mi precepto propio, distintivo para quienes son

177. "El contexto es mucho más natural aquí (que en 13,31), sobre todo según el modo semítico donde una palabra evoca otra palabra. Habiendo hablado de los mandamientos, Jesús cita aquél que les resume a todos (*Mc* 12,31)" (M. J. LAGRANGE). Pero esto precisamente indica que el *agape* ha sido evocando aquí por primera vez como objeto de una ἐντολή y que en 13,31 será recogido de este primer enunciado, en el sentido, por lo demás un poco más amplio, de Testamento-Alianza.

178. "¿Habéis visto el amor divino unirse y enlazarse con nuestro amor hasta el punto de no formar más que una cadena? Así se habla tan pronto de dos preceptos como de uno sólo; y, de hecho, no se puede abrazar el uno sin el otro (CRISÓSTOMO)".

179. Αὕτη = *esto* o *aquello* = tal es... (el femenino por el neutro es un semitismo) y se trata siempre de una realidad divina (cf. *Mt* 21,42); *Mc* 12,11). Conforme a la lengua de san Juan (W. D. CHAMBERLAIN, *An exegetical Grammar of the Greek New Testament*, New York, 1956, pp. 185), ἵνα no es final, sino que introduce la cláusula subordinada que, en aposición con αὕτη... ἐντολή, define el contenido del precepto; sobre esta construcción frecuente en la *Koiné*, sobre todo siguiendo los verbos "decir, ordenar", cf. F. M. ABEL, *op. c.*, 64 *a*, 2; E. DE WITT BURTON, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*³, Edimburgo, 1955, p. 213.

180. Sobre la autoridad legislativa de Jesús, cf. "Yo os digo" (*Mt.* 5,43) y su enseñanza "con autoridad" (7,29). Sobre el vocabulario (testimonio, juzgar, acusar, Paráclito y las categorías jurídicas del pensamiento joánico, TH. PREISS, *La vie en Christ*, Neuchâtel-Paris, 1951, pp. 46-64; E. G. SELWYN, *The Auctority of Christ in the New Testament*, en *New Testament Studies*, III, 2; 1957, pp. 83-92.

mis auténticos discípulos (cf. 13,35); y sin duda para valorar esta especificidad Jesús emplea el singular ἐντολή mientras que había mencionado ya en el versículo 10 los ἐντολαί[181]. Del mismo modo que la única condición de existencia para los sarmientos es la de "permanecer" unidos a la cepa, la única ley de vida para los discípulos es la de amarse mutuamente: ἀγαπᾶτε ἀλλήλους; el presente (del subjuntivo) de duración sugiere el inmutable amor, y el como un acto permanente o un estado. El final καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς es aún más importante; será comentada por los versículos 13 y 16 y referida inmediatamente a la definición del v. 9: el amor de Cristo hacia los suyos (13,1) es análogo a aquel que el Padre le profesa; de la misma naturaleza y, por tanto, divino. Ahora bien, Jesús acababa de mencionar su amor para pedir a sus discípulos permanecer en él; si ahora les prescribe amarse mutuamente en referencia a su propia caridad, es porque el *agapé* fraternal es el medio de permanecer unido a El. La práctica de los mandamientos (v. 10) se refiere a la dilección entre los discípulos[182]. Por tanto no se trata de sensibilidad, ni de pura afección interior, sino de un amor religioso que se

---

181. Desde santo Tomás a Barrett, todos los comentaristas entienden que todos los mandamientos se resumen en este único precepto; pero R. Bultmann (p. 416, n. 7) observa que ἐντολαί y ἐντολή son intercambiables, sin que el sentido varíe (*1 Jn* 2,3 y 7; 3,22 y 23-24), bien se trate de las órdenes del Padre (12,49-50 = 15,10); bien de las de Jesús (14,15,21; 15,10 = 13,34; 15,12). Compárese τηρεῖν τὸν λόγον (8,51; 14,23; 15,20; 17,6), τοὺς λόγους (14,24; cf. τὰ ῥήματα, 17,8) sin embargo, cuando se trata del *agape* el precepto es siempre único; lo que diferencia la moral de Jesús de los preceptos del judaísmo contemporáneo (*Análisis*, I, p. 14, 45).

182. *Cf. Mc* 12,31; *Rom* 13,8. San Agustín comenta: "El ha dicho: *Mi* mandamiento, como si no hubiese otro. ¿Debemos pensar que no existe sino este solo mandamiento del amor, según el cual debemos amarnos los unos a los otros? ¿No existe otro más grande, el del amor de Dios? ¿O bien Dios nos ha prescrito solamente la caridad sin que tengamos que intentar otra cosa?... Pero allí donde está la caridad, ¿qué podría faltar?... Allí donde está el amor del prójimo, allí está necesariamente el amor de Dios. Puesto que quien no ama a Dios, ¿cómo podría amar al prójimo como a sí mismo, ya que no sabe incluso amarse a sí mismo?... Guardemos, pues, este precepto del Señor: amémonos recíprocamente y todo cuanto se prescribe de las demás cosas nosotros lo haremos por eso mismo, pues todo lo que hay que hacer aparte de esto lo tenemos en ese sólo (mandamiento)" (col. 1845-1846; cf. 1852).

dispensará y se entregará imitando aquel del Salvador (Ef 5,2).

La primera característica es la de la profundidad y la de la totalidad (Jn 13,1): igual que la verdadera vid tiene ramas fecundas, el verdadero amor —propiamente "cristiano"— es activo y generoso; más aún —puesto que tiene su fuente en el amor del Padre por el Hijo— los discípulos se aman *sub specie aeterni,* y con una estabilidad y fidelidad que no podrá ser por ningún obstáculo alcanzada. Por último, según el versículo inmediatamente precedente, no se puede omitir el fervor y una viva alegría en esta dilección fraternal: *ecce quam bonum et quam iucumdum habitare fratres in unum.*

Además Jesús precisará las dos cualidades dominantes de su *agapé*: don e intimidad (vv. 13-16), que son exactamente aquellas que San Pablo revela en Ef 5,25-30. Y precisamente el sacrificio generoso de sí mismo: nadie puede tener mayor amor que aquel que ofrece y da su vida por sus amigos [183]. Se sabía ya por Jn 10,11 que el buen Pastor se inmola por sus ovejas (τὴν ψυχὴν τιθέναι) y San Juan comenta: "En esto hemos conocido la caridad, en que El dio su vida por nosotros" (1 Jn 3,16). Pero en Jn 15,13 la proposición general no se refiere directamente a Jesús; es más bien un axioma [184]. En todo tiempo, se ha recono-

183. M. Dibelius (*Jn* 15,13. *Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangelium,* en *Festgave für Deismann,* Tübingen, 1927, pp. 168-186; recogido en *Bostchaft und Geschichte,* Tübingen, 1953, t. I, pp. 204-220) estima que los vv. 13-15 rompen el desarrollo de las ideas entre los vv. 1-16, y concluye en la utilización y en la transformación por parte del evangelista —bajo la influencia de temas iranianos— de una tradición original. Pero cómo no ver la necesidad que se imponía a Jesús de "explicar" el misterioso paradigma: "*como* yo os he amado" (v. 12): si la caridad de los cristianos entre ellos debe calcarse de la caridad del Señor, es necesario precisar en qué consiste este amor. Por otra parte, en estas despedidas, serí extraño que Jesús no hubiese hecho declaración explícita de amor a los suyos (13,1). Crisóstomo ha señalado muy bien el encadenamiento de los pensamientos: "Después de que el *agape* es cosa tan grande e inconfundible, y puesto que las palabras no son la más alta expresión, manifestémoslo con obras".

184. Aparece aún más neto en la versión bohaírica del *evangelio de Juan*: "Ningún amor sobrepasa a un tal amor que da su alma por los amigos" (*Papyrus Bodmer, III,* edit. por R. Kaser, Lovaina, 1958, más grande virtud (cf. *Análisis,* II, p. 61, n. 7), y ésta viene a

cido que la muerte voluntaria era el signo más expresivo del amor fuerte y sincero [185], su prueba más indudable, una μαρτυρία [186]; pues "nada es más precioso que la vida" [187]. El sentido de ἀγάπη guardando su significación tradicional en los Setenta de "manifestación de amor" es: no se puede dar señal más decisiva, manifestación más fehaciente de amor que la de estar dispuesto a morir. Dar la vida no es solamente el más alto grado de amor [188], sino el signo

---

ser "definida", v .12: "Mi mandamiento es la caridad *suprema*". A. SCHLATTER cita la expresión rabínica חִיבָּה גְדוֹלָה (el gran amor de Dios hacia Israel). Podría evocarse la *Carta de Aristeo*, 228: "¿A quién debe el rey conceder su favor? —A los padres, siempre; pues Dios ha dado el gran mandamiento relativo a la honra de los padres: ὁ θεὸς πεποίηται ἐντολὴν μεγίστην περὶ τῆς γονέων τιμῆς. Inmediatamente hace suya la ordenación relativa a los amigos, definiendo al amigo: el igual al alma del amigo (*Deut* 13,7: ὁ φίλος ὁ ἴσος τῆς ψυχῆς σου). Tú, pues, obrarás bien predisponiendo a todos los hombres a la amistad hacia ti, εἰς φιλίαν πρὸς ἑαυτόν. En el N.T. μείζων se dice de Dios (*Jn* 10,14-28; *1 Jn* 10,20; 4,4), de Cristo (*Jn* 4,12; 8,53; *Mt* 12,6), de los discípulos y miembros del reino de los cielos (*Mt* 11,11; 18,1,4; 23,11; *Mc* 9,34; *Jn* 13,16; 15,20), de las obras más importantes (*Jn* 5,20; 14,12; cf. 1,51), de lo que exige un gran precio (*Mt* 23,17,19; *Heb* 9,11; 11,26); de ahí: también de una cualidad, o de un valor superior, "excelente", por ejemplo, la gracia (*Sant* 4,6; *3 Jn* 4), los más nobles carismas (*1 Cor* 12,31) y la caridad: μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη (13,13).

185. ἵνα está en aposición a ταύτης, y en este sentido Jesús quiere decir: un amor más grande que este que yo os tengo, ningún hombre os puede tener; pero hay aquí una finalidad cierta, que indica que la caridad empuja a arriesgar su vida, a darla en favor, en beneficio (ὑπὲρ, cf. 10,11) de aquellos a quienes se ama. El acento recae sobre la naturaleza de este *agape* que tiende hacia la inmolación, la acepta voluntariamente o la desea. ἵνα τὶς θῇ es, pues, más fuerte que τοῦ θεῖναι; el amor no es dar su vida (cf. *1 Cor* 13,3), sino esta fuerza que empuja a sacrificarse por otro.

186. Cf. PLATÓN, *Banq.* 179: "Morir por otro sólo quienes aman lo quieren (οἱ ἐρῶντες)". SÉNECA, *Ep.* IX, 10: "In quid amicum paro? Ut habeam pro quo mori possim, cujus me morti opponam et impendan", M. DIBELLIUS (*Op. c.*, p. 204) ha observado muy bien que este versículo traduce una noción general y profana del amor, la del heroísmo humano. Habría podido citar también a TIRTEO (VI, 6; cf. E. DIEHL, *Ant. lyr. greca*, Leipzig, 1926, I, pp. 9-10). Si se inscribe esta sentencia sobre la tumba de los guerreros muertos por su patria, como en Westminster-Abbey sobre la losa del soldado desconocido, no era precisamente por azar.

187. EURÍPIDES, *Alc.* 301: ψυχῆς γὰρ οὐδέν ἐστι τιμιώτερον, cf. ARISTÓTELES: "Morir por la virtud es en Hélade una suerte envidiable" (*Frag.* 675, 4; R).

188. Esto equivaldría a: morir por los enemigos. He aquí por qué nuestro texto no es exactamente paralelo a *Rom* 5,6-9, donde Dios

más expresivo de la sinceridad y de la profundidad en la unión. Igualmente aquellos a quienes se ama no se engañan al respecto y comprenden el gesto en cuestión [189]. Los φίλοι en este contexto no son tanto los amigos propiamente dichos [190] cuanto los "amados", los que constituyen el objeto de este generoso amor [191].

Que ὑπέρ των φίλων del versículo 13 deba ser tomado en sentido pasivo de la forma más amplia: aquellos que se aman noblemente y no por sí mismos, está confirmado en el versículo 14 cuando se pone como condición de la amistad: "si hacéis lo que os mando", lo cual se explica por el versículo 10: seréis objeto de mi amor si permanecéis fieles a mis preceptos. Pero hay aquí un progreso en el pensamiento: por una parte los discípulos respondiendo a la caridad de Cristo por la obediencia y permaneciendo efectivamente en su amor son cualificados de φίλοι, que implica reciprocidad de amor. Por otra parte y principalmente, la afirmación inicial y categórica: Ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε no designa solamente los beneficiarios privilegiados de la muerte de Jesús (v. 13), sino que identifica a estos seres amados como φίλοι en una acepción religiosa: siendo fieles a los mandamientos de Cristo, sobre todo a aquel mandamiento del amor fraternal, los μαθηταί vienen a ser los amigos de su maestro y señor (13,13). Se trata de una verdadera declaración de amor... y de una tal novedad que los Apóstoles han debido a causa de ella manifestar su sorpresa: si bien Jesús ha debido precisar en qué sentido concebía El esta amistad.

---

demuestra (σωνίστησιν) la inmensidad de su amor entregando a su Hijo en favor de los impíos, ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν.

189. Cf. la gratitud de Pablo por Prisca y Aquila que "han arriesgado su cabeza por salvarme la vida" (*Rom* 16,4).

190. Cf. la definición aristotélica de la amistad: "Una misma alma habitando dos cuerpos" (Diógenes Laercio, V, 20).

191. En el sentido de que R. Aqiba decía: "Amado de Dios (חָבִיב) es el hombre en cuanto que él ha sido creado a su imagen, etcétera". (Cf. *Prolégomènes*, p. 145). A. Durand (p. 419) comenta exactamente: "Por amigos es preciso entender aquí a aquellos por quienes uno se entrega sin mirar a su cualidad: merezcan o no esta "entrega".

Hasta aquí las relaciones de los discípulos con Cristo eran aquellas de δοῦλοι a Κύριος[192]; lo que era ya muy honorable por estar al servicio de un tal Maestro[193]; el Mesías no era él mismo Servidor de Yavé? Y en verdad, los Doce serán siempre *servidores*, que recibirán órdenes para ejecutar y que nunca estarán al mismo nivel de gloria que su señor[194]; esta igualdad de nivel es lo propio de la amistad estrictamente dicha. Pero un δοῦλος obedece sin conocer las intenciones ni los proyectos de su dueño; sin conocer las razones del precepto que debe ejecutar. No tiene otra cosa que hacer sino cumplir lo que se le manda "sin investigar el porqué"[195]. Ahora bien, Jesús denomina a sus discípulos "amigos"[196] en el sentido de *confidentes*: "Pero os digo amigos, porque todo lo que oí de

---

192. v. 15 *a*, cf. 13,16; διάκονοι (12,26). Compárese Fl. JOSEFO, *Ant.* XVI, 290: πάλαι χρώμενος φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται.

193. Los personajes más eminentes de la antigua Alianza son: servidores de Dios (*Josué* 14,29; Moisés, *Deut* 24,5) ,David (*Sal* 39,21) y los Apóstoles conservaron este título de nobleza (*Sant* 1,1; *Tit* 1,1).

194. *Lc* 17,10: "Decid: somos servidores inútiles". Para los primeros lectores de san Juan, la condición de discípulo "que permanece en Cristo" debía evocar el contrato de παραμονή por la cual se alienaba su libertad "obligado o voluntariamente", en provecho de otra persona (*P. Ib.* I, 41, 5; *P. Hal.* I, 48; cf. *Dikaiomata*, Berlin, 1913, pp. 48-59; F. PRINGSHEIM, *The Greek Law of Sale*, Weimar, 1930, pp. 186, 459, 461). El término se empleaba, en efecto, no solamente del esclavo, cuya manumisión era diferida y que permanecía la propiedad de su dueño; sino también del aprendiz obligado a permanecer con el que lo empleó (παραμένω, *P. Tebt.* II, 384, 21, del año 10 de nuestra era; *P. Oxy.* IV, 724, 13; R. TAUBENSCHLAG, *The Law of Greco-Roman Egypti in the Light of the Papyri*, Varsovia, 1948, II, p. 86, n. 13); el contrato obliga a continuar sirviendo (compárase *Filp* 1,25; *Sant* 1,25). En la época bizantina, παραμονή se dice del vino que conserva su calidad (F. PRINGSHEIM, *Op. c.*, p. 494).

195. οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ (cf. la sequedad de las órdenes del centurión, *Lc* 7,8). Para hacer resaltar el matiz virtual de *deber*, a menudo descuidado en hebreo, P. JOÜONT, (*L'Evangile de notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930), traduce: "Lo que debe hacer"; compárese *Jn* 13,27; *Judit* 8,34: "No os diré lo que voy a hacer, ἃ ἐγὼ ποιῶ"; *Lc* 7,42: "¿Quién le amará más?"

196. ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους. El perfecto transitivo εἴρηκα está perfectamente colocado, puesto que se emplea corrientemente para mencionar una definición ya adquirida (y se distingue así de εἰπεῖν, cf. PLATÓN, *Gorg.* 491 c); pero se puede también conservar su matiz de "fijar, estipular"; cf. H. FOURNIEL, *Les verbes "dire" en grec Ancient*, Paris, 1946, pp. 6-7).

mi Padre os lo he dado a conocer"[197]. La fórmula es muy precisa respecto del deseo. No se trata tanto de Cristo-Doctor, revelando el camino de salvación (Jn 14,6), sino del Hijo de Dios, que está en el seno del Padre (1,18) iniciando a los suyos (13,1) en los secretos de la vida divina, en las comunicaciones que el Padre le había hecho[198]. Los discípulos son los amigos del Verbo Encarnado y lo son en tanto que Apóstoles-Jefes de su Iglesia, pues es en calidad de tales como ellos reciben la confidencia del misterio de la vida trinitaria, de la caridad de Dios, de sus designios providenciales de salvación a los cuales son llamados ellos para colaborar: οἰκονομοι μυστηρίων Θεοῦ[199].

El acento está puesto sobre la confianza ilimitada[200] que comporta una revelación tan excepcional, de un precio tal y tan total como éste. Hay una correspondencia exacta

---

197. γνωρίζειν: "Hacer saber, enseñar, comunicar un conocimiento" 17,26 se opone a "ocultar, mantener secreto" (*Sal* 5; *Rom* 16, 25,26; *Ef* 3,5). En los LXX, traduce sobre todo el *hif'il* de ידע y se emplea frecuentemente teniendo por sujeto a un sacerdote o a un profeta (*1 Sam* 10,8; 6,2; 18,15; *Ez* 43,11), y principalmente a Dios mismo (*Jer* 11,8; *Dan* 2,23,28) manifestando su voluntad (*Sal* 25,4; *Ez* 20,11), haciendo experimentar su poder o su benevolencia (*Sal* 16,11; 77,15; 108,2; *Jer* 16,21). En la lengua del culto es casi sinónimo de engrandecer (*1 Cron* 16,8; *Is* 12,4; *Sal* 105,1; *Lc* 2,17). Es el verbo corriente en el N.T. de la revelación del misterio de Dios (*Ef* 6,19), de su sabiduría (*Ef* 3,10), de su designio secreto, de su voluntad (1,9; *Col* 1,27), de su poder (*Rom* 9,22). Compárese *Lc* 12,2-3, donde la comunicación secreta de Jesús a los discípulos debe ser publicada con el más grande resplandor; añadiendo el Señor: Λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου (v. 4).

198. El verdadero paralelo se encuentra en la *Instrucción a los discípulos* de *Lc* 12,2-4: "Nada hay oculto que no deba ser revelado; no de secreto que no deba ser conocido... Ahora bien, yo os digo a vosotros (en tanto que) amigos..."; cf. el comentario bastante embarazosa de Ed. A. Abbott, *Johannine Vocabulary*, Londres, 1905, páginas 289-295.

199. *1 Cor* 4,1; cf. v. 2; *Lc* 12,42; *Tit* 1,7; C. Spicq, *L'origine évangélique des vertus épiscopales selon saint Paul*, en R.B., 1946, pp. 36-46.

200. Sobre la asociación amor-amistad y confianza, cf. *Prolégomènes*, pp. 43, n. 1; 61, 1; 181. Crisóstomo comenta exactamente: "Como la más grande prueba de amistad consiste en confiar sus secretos (τὰ ἀπόρρητα), les declara que les ha juzgado dignos de una tal comunicación (τῆς κοινώνίας)". Cf. Séneca: "Es a un corazón donde se va a buscar un amigo y no a un atrio; es allí donde es preciso acogerle, allí, donde debemos retenerle; en nuestros pensamientos es donde debe encontrar secreto asilo" (*De los beneficios*, VI, 34, 5).

entre lo que Jesús ha oído (ἤκουσα) del Padre y lo que El ha enseñado (ἐγνώρισα) a sus discípulos. La comunicación fue perfecta [201] y muy diferente de lo que fue enseñado a las muchedumbres [202]. Indudablemente no es muy necesario exprimir el sentido de πάντα... εγνώρισα que es más intensivo que extensivo [203], pues, como observa Santo Tomás: si Jesús les había hecho conocer todo se seguiría de ello que los discípulos sabrían tanto como el Hijo [204]; por otra

---

201. Es necesario comprender evidentemente lo que Jesús ha "visto" (1,18; 3,11; 5,19; 6,46; 8,38) tanto como lo que ha oído (3,32; 8,26-40).

202. Solamente los Doce han recibido conocimiento del nombre del Padre (16,25; 17,25-26); cf. *Mc* 4,11. Recordemos que para J. JEREMIAS (*The Eucharistic words of Jesus*, Oxford, 1955, pp. 72 ss.), si Juan no relata la institución de la Eucaristía, es porque no quería divulgar la fórmula secreta a los paganos (cf. *Mt* 7,6). Podría compararse la ***disciplina arcani*** de los esenios por una parte, que no admitían sus novicios en la participación de sus comidas, sino después de tres años de probación, prohibiendo la entrada en la sala a todo extranjero (cf. K. G. KUHN, *Repas cultuel essénien et Céne chrétienne*, en *Les Manuscrits de la Mer Morte.* Coloquio de Estrasburgo, Paris, 1957, pp. 75-92: "No es necesario ni levantar a los hombres de la fosa ni disputar con ellos, sino ocultar el sentido de la ley en medio de los hombres extraviados" I, Q. S. IX, 16-17. "He aquí la regla del amor y del odio del hombre precavido: un odio eterno hacia los hombres del foso, espíritu de disimulación, abandonándoles la fortuna y el fruto de su trabajo, como lo hace un esclavo para con su dueño. Que se reserve su avidez (envidia) para la realización del decreto y el día de la venganza", *ibid.*, IX, 21-23. "Por espíritu de prudencia, yo disimularía la ciencia", *ibid.*, X, 24. "Ocultar fielmente los misterios de la ciencia", *ibid.*, IV, 6); por otra parte de los rabinos guardando celosamente secretos un cierto número de tradiciones que no deben ser jamás puestas por escrito (*Pesiq*, R. 5; *Hagh*, II, 1; cf. *Lc*, 11, 52) concretamente aquellas relativas a la naturaleza divina, que no se enseñarán sino con la cabeza velada y a un solo oyente cada vez, cuya discreción haya sido probada. C. K. BARRETT (p. 398) estima que la existencia de un grupo de φίλοι distinto de los δοῦλοι recuerda a la vez el gnosticismo y los cultos mistéricos; cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, VII, 11, donde la γνωτικός es τέλειος, φίλος, υἱός.

203. Compárese *Mt* 28,20: διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμεν ὑμῖν; *Hec* 20,27: "pues os he anunciado plenamente el consejo de Dios".

204. Santo Tomás explica que una ciencia es enseñada en sus principios en todas sus aplicaciones. Sólo se sabe imperfectamente si no se conocen más que los principios; y completamente, cuando se sabe también cada conclusión.

parte los discípulos deberán aún aprender mucho[205]; se trata, por tanto, de un lenguaje del corazón expresándose en fórmulas absolutas. "Os lo he dicho todo; he hecho todo" queriendo significar lo esencial.

El sentido de φίλοι ha, pues, evolucionado en los vv. 13-15. De la simple acepción pasiva, profana y completamente general de "amados, objeto de amor" (v. 13), se aplica ahora a los discípulos como tales y sugiere reciprocidad de adhesión (v. 14): se es amigo de Cristo respondiendo por la obediencia de su *agapé*[206]. Sin embargo no se trata de amistad en el sentido técnico y bien elaborado de la φιλία griega[207], al menos explícitamente[208], ya que el mismo Jesús precisa: sois mis amigos en tanto que confidentes y

---

205. *Jn* 16,12. Pero Jesús actuará de suerte que sus "amigos" estén siempre iniciados en su pensamiento y en su voluntad. A tales efectos les enviará el Espíritu Santo a fin de que les instruya (16,26).

206. ¿Quiere decir esto, como pretende Bernard, que "servidor-amigo" señalaría dos etapas en la evolución pedagógica y religiosa del discípulo? Sin embargo en el plano cristiano lo opuesto a δοῦλος es υἱός (*Jn* 8,35; *Rom* 8,15; *Gal* 4,1-7; *Heb* 3,5 ss.); compárese δοῦλος (*Lc* 7,2),. ὁ παῖς μου (v. 7).

207. Cf. *Prolégomènes*, pp. 22 ss.

208. Equivocadamente, por tanto, se cita con frecuencia el precedente de Abraham (*Is* 41,8): ὅν ἠγάπησα = objeto de amor de complacencia y gratuito de Dios (τῷ ἠγαπημένῳ, II Crón. 20,7; Símmaco: τοῦ φίλον σου). Gn 18,17 sería más apropiado: "¿He de encubrir yo a Abraham, mi hijo, —του παιδός μου— lo que voy a hacer?"; pero Filón transcribe intencionadamente τοῦ φίλοῦ μου (*De sobr*. 56, compárese *De leg alleg*, III, 27); título recogido por *Sant*. 2,23 (cf. *supra*, pp. 88 ss.). Si la Sabiduría hace de las almas santas φίλους θεοῦ (*Sab* 7,27), es porque les hace agradables a Dios, virtuosos; Dios no puede amar (ἀγαπᾷ) sino a aquél que habita con la sabiduría (v. 28). FILÓN, comenta perfectamente a propósito de Moisés: "El sabio es más amigo que servidor de Dios" (*De sobr*. 55; cf. *De Migr. Abr.*, 45, 50; *Prolégomènes*, pp. 179 ss. DODD, p. 64-65; W. VÖLKER, *Fortschrift und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, 1938, p. 332); puesto que es respecto de su dueño. El acento recae sobre la nobleza y la libertad del justo, y no sobre la intimidad, como percibe EPICTETO, IV, 9: ἐλεύθερος γὰρ εἰμι, καὶ φίλος τοῦ θεοῦ; compárese PLATÓN, *Leyes*, IV, 716, *c-d*: "¿Cuál es la conducta que place a Dios? No hay más que una, y un proverbio antiguo basta para expresarla: si guarda la medida, el semejante será amigo del semejante... En virtud de este principio, aquél de entre nosotros que tiene la virtud de la templanza, será el amigo de Dios, puesto que le es semejante; *Banquete*, 193 *b* "llegados a ser amigos de Dios (ὁ Ἔρως) y reconciliados con El".

objeto de la más entera confianza[209]. Esta *amistad es aquella que se establece entre el revelador y el depositario de un secreto*[210]; puede, pues, subsistir aún entre personas de condición desproporcionada, entre un Señor y sus súbditos. A este respecto, muchos comentaristas evocan con razón la designación áulica de *Amigos del Rey*, título concedido no a los amigos propiamente dichos, sino a funcionarios, a altos personajes, a tal o cual persona más o menos conocida que el príncipe quería honrar[211]. La analogía es válida en el sentido de que subrayaría a la vez la

---

209. "Verum amicitiae signum est quod amicus amico suo cordis secreta revelet. Cum enim amicorum sit com unum et anima una, non videtur amicus extra cor suum ponere quod amicum revelat... Deus autem faciendo nos participes suae sapientiae, sua secreta nobis revelat" (Santo Tomás). San Ambrosio, citando nuestro texto define la amistad por la confidencia de los secretos (*De off.* III, 135).

210. Numerosos textos religiosos y profanos atestiguan esta concepción (cf. *Prolégomènes*, pp. 26 ss.) y principalmente *Ex* 33,11, donde Dios habla a Moisés con la confianza y la intimidad de un amigo (רֵעַ): ὡς πρὸς τὸν ἑαυτου φίλον (cf. la interpolación cristiana de los *Or. Syb.* II, 245: ὁ μέγας φίλος ὑψίστοιο). Esquilo, *Perseo*, 160, 169:" A vosotros quiero decíroslo todos, amigos... Aconsejadme", Platón, *Tim.* 53 *d*: "En cuanto a los principios superiores solamente un Dios los conoce, y entre los mortales aquellos de quienes Dios es amigo", es decir aquellos con quienes Dios tiene sus confidencias. Indudablemente en este sentido es como "el profeta es llamado amigo de Dios" (Filón, *De Vit Mos*, I, 156. Según el filósofo alejandrino "todos los sabios son amigos de Dios", a juicio del más santo de los legisladores, explica: Παρρησία δὲ φιλίας συγγενές· ἐπει πρὸς τίνα ἀν τις ἢ πρός ἑαυτοῦ φίλον παρρησιάσαιτο. Παγκάλως οὖν ἐν τοῖς χρησμοῖς φίλος ἄδεται Μωυσῆς, ἵν' ὅσα ἐπὶ θάρσει παρακεκινδυνευμένα διεξέρχεται φιλίᾳ μᾶλλον ἢ αὐθαδείᾳ προσφέρεσθαι δοκῇ. Θρασύτης μὲν γάρ αὐθάδους, φίλου δὲ θαρραλεότης οἰκεῖον (*Quis, rer. div. Heres*, 21, compárese παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν (*Jn* 16,25); Séneca, *Ep* III, 2,3: "Tu vero omnia cum amico delibera ...toto illum pectore admitte, tam audacter cum illo cum illo loquere quam tecum... quid est, quare ergo ulla verba coram amico meo retraham?" Era ésta una máxima de Tales, según la cual "se debe creer de los amigos incluso lo increíble" (citado por Plutarco, *Banquete de los siete Sabios*, 17).

211. *Jn* 19,12, φίλος τοῦ Καίσαρος (E. Bammel, en *Theologische Lteraturzeitung*, 1952, col. 205-210). I *Mac* 2,18; 3,38; 10,65. A. Deissmann, *Lich vom Osten*[4], Tubinga 1923, p. 324. A las referencias dadas en los *Prolégomènes* (pp. 26, 165), añádase Dittenberger, *Syl* II, 685, 121; *Or.* I, p. 119. *Suppl. Epigr. grae.* XIII, 552-557; 568-591; y en la bibliografía: W. Peremans, *Sur la Titulature aulique en Egypte au* II[e] *et* I[e] *siécle avan Jésus-Christ*, en *Symbolae ad jus et historiam antiquitatis pertinentes. Recueil van Oven*, Leiden, 1946, pp. 129-159; M. Paeslack, *l. c.*, pp. 92-93.

oposición δοῦλοι-φίλοι de Jn 15,15 y la dignidad de los Doce en la nueva Alianza. Pero según el contexto inmediato y la concepción de la jerarquía eclesiástica en Jn 13,3-17, estos "amigos del Κύριος" son concebidos menos como δύνασται o μεγιστῶνες que como σύμβουλοι consejeros íntimos, o mejor aún: confidentes [212].

En otros términos, esta φιλία no es más que un aspecto particular del ἀγάπη de Cristo; de igual modo que la φιλαδελφία de los discípulos no es más que una versión de su caridad infundida por el Espíritu Santo y que se extiende a Dios y a los enemigos: es decir, que no se podría identificar aquí φιλία —no aparece la palabra— y αγάπη en San Juan, como lo hacen la mayor parte de los exegetas. Se podría aún adelantar, ateniéndose a esta sola perícopa [213], que los Doce y sus sucesores son los únicos φίλοι de Cristo, puesto que solamente ellos han sido personalmente escogidos para recibir y guardar el depósito de las revelaciones del Padre por el Hijo.

El v. 16: "No me habéis elegido vosotros a mí, sino yo os elegí a vosotros"... [214] subraya la desproporción que existe entre el Señor y los suyos. Es El quien ha fundado la amistad [215], El ha tenido y conserva toda la iniciativa sobre las relaciones íntimas y generosas, asociando a los Doce, por un don puramente gratuito, a la obra de la reden-

---

212. *I Crón.* 27,3: "Ahitopel era consejero del rey; Jusaí, arquita, era amigo del rey"; *Rom.* 11,34; Heródoto, V, 24: Histeo "confiando en estas palabras y, al mismo tiempo, valorando grandemente llegar ser consejero del rey"; VII, 50.

213. Compárese ἀγαπητός reservado solamente a Cristo en los Sinópticos; ἠγαπημένοι designando según san Pablo a los elegidos-amados de Dios; ἀγαπητοί objetos de la caridad fraternal en el conjunto del corpus epistolar.

214. Los pronombres personales y el lugar principal dado a la preposición negativa: "No es a vosotros...", insistiendo sobre la iniciativa absoluta de la elección de Cristo. ἐγλέγομαι, a media voz sugiere una intención reflexiva. No me habéis elegido *para vosotros*. Os he escogido yo *para mí*. El aoristo se refiere no a la llamada individual (*Jn* 1,35-51), sino al acto solemne de la elección al apostolado (6,70, 13,18; cf. *Lc*, 6,12-13). "Yo he corrido primero tras vuestra amistad" (Crisóstomo).

215. Mientras que la amistad-reciprocidad normal se crea de común, los discípulos no han tenido lugar de escoger; cf. Epicuro, ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις (Diógenes Laercio, X, 48).

ción[216] la más alta obra que pueda pensarse, aquella de Dios mismo que Jesús ha venido a realizar en persona[217].

Después de haber recordado que la oración[218] es el medio de obtener frutos (vv. 7-8) y de realizar esta vocación —puesto que la viña pertenece al Padre que la cultiva con esta finalidad (vv. 1-2; cf. Is 5,1-7) y comunica sus secretos (v. 15), ya que es el Padre quien da la fecundidad a los sarmientos[219]—, Jesús concluye la alegoría de la verdadera vid con una fórmula que recapitula la enseñanza principal: Τοῦτα ἐντέλλομαι ἡμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (v. 17). Si se diese a ἵνα su sentido final se traduciría: "he aquí lo que os mando, a fin de que os améis los unos a los otros"[220]; pero, como observa el P. Lagrange, este sentido no cuadra con el contexto: el Señor no habiendo prescrito nada *en vistas* a obtener la caridad fraternal. Se debe

---

216. El verbo τίθημι subraya la trasposición y el estado, la estabilidad del cargo realmente confiado cf. *Hech*, 20,28; *I Cor*, 12,28; *I Tim*, 1,12; *Heb*, 1,2.

217. ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε = En adelante deberéis proseguir... Se trata de un envío como misionero (*Mt* 28,19; *Mc* 16,15; *Lc* 24,47; Pero la misión al mundo es más amplia que la de Jesús a Israel; de donde 14,12; 21,11) y tener reales éxitos apostólicos (καρπόν), duraderos (4,36): *¡Que vuestro fruto permanezca!* Este último μένειν no puede ser heterogéneo respecto de los precedentes. Engloba, pues, la dilección recíproca; pero como conviene a una conclusión es más amplio y se refiere a toda la savia recibida de la cepa "para la vida eterna" (6,27).

218. Promesa de la oración escuchada (cinco veces en este discurso, 14,13-14; 15,7,16; 16,23-24,26), designada por los verbos αἰτέω, ἐρωτάω "pedir, interrogar" y no aquellos de súplica o imploración. Es más íntimo y lleno de confianza.

219. La oración no es eficaz: "Pedid y recibiréis" (*Mt* 7,7), sino en la medida en que es hecha "en nombre de Cristo" (*1 Jn* 5,14), puesto que solamente a través del mediador podemos dirigirnos a Dios y obtenerlo todo de El. Lo cual supone que quien pide es ἐν ἐμοί (vv. 2,4,7; 14,20; *1 Jn* 14,20), lo que san Pablo llama εἶναι ἐν Χριστῷ (*2 Cor* 5,19). De ahí la fórmula litúrgica constante: *Per Dominum nostrum Jesum Christum*. Pero en este contexto, estar unido a Cristo implica la unión de los discípulos; la unión eficaz es la del sarmiento que permanece en la caridad de Jesús y en simbiosis de caridad fraternal con los otros miembros de la Iglesia; lo cual evoca *Mt* 18, 19-20:" Si dos de vosotros conviniéreis sobre la tierra en pedir cualquier cosa, os lo otorgará mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos".

220. Godet, Loisy, Bultmann, Hendriksen, etc.

considerar, pues, ἵνα como en los vv. 12, 16, sinónimos de ὅτι e introduciendo el contenido del precepto.

Este versículo es materialmente paralelo al versículo 12 y acentúa la fuerza imperativa de aquél, pues ἐντέλλομαι, más personal, tiene mayor vigor que ἐντολή: es una orden que *Yo* os doy. Pero el demostrativo plural neutro ταῦτα[221] no se refiere solamente al primer enunciado de este amor mutuo. Formando *inclusio,* vuelve a tomar como una conclusión y un resumen de todas las enseñanzas sobre la vid, de las que desprende la dimensión práctica. Se trataría esencialmente de la condición y del espíritu de los *discípulos* (v. 8), que consiste en ser y permanecer en Cristo. Ellos han sido escogidos para esta finalidad y ellos darán frutos, en la alegría, si se lo piden al Padre. Pero de alguna manera la savia de esta vid es el *agapé.* Por amor es como los discípulos permanecen en Cristo y como Cristo permanece en el Padre (vv. 9-10); es el amor, por consiguiente, quien hace la unión entre los discípulos según la imagen de la unión entre el Padre y el Hijo[222]. Tras haber prescrito a los suyos permanecer en su caridad inmutable, Jesús les pide en último lugar amarse los unos a los otros[223], pues esto es el último cumplimiento de el cultivo tan diligente de la vid por el Padre; la voluntad reiterada y suprema de Jesús (13,34-35); la condensación de toda la moral. Desde el momento que la vid era el símbolo nacional de Israel[224], la alegoría no podía cerrarse sino sobre el *agapé* fraternal; única ley de vida del nuevo pueblo de Dios[225].

---

221. Cf. *Jn* 16,16. obre la significación conclusiva del demostrativo neutro (*Hech* 24,14), cf. E. Combe, *Grammaire grecque du Nouveau Testament,* Lausane, Paris, 1894, p. 52.

222. La κοινωνία de amor activo supone la ἕνωσις; cf. 17,21-23 y *1 Jn* 1,3,6-7, por lo cual la κοινωνία μετ' ἀλλήλων prolonga y calca la κοινωνία μετὰ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ; A. R. George, *Communion with God in the New Testament,* Londres, 1953, página 211 ss.

223. "Possent discipuli dicere: Domine, cum nobis tot de dilectione tua commemoras? Numquid ut improperes, sed Dominus dicit: Non, immo ut incitem vos ad dilectionem proximi" (Santo Tomás).

224. Sobre las monedas macabeas, y *Os* 10,1; *Is* 3,14; 5,6-7; *Jer* 2,21; 12,10; *Ez* 15,-18.

225. He aquí por qué, ante esta "constitución de amor", Jesús evoca de pronto "el mundo" que se caracteriza por el odio (vv. 18 ss.).

Así pues: el Padre ama al Hijo, el Hijo ama a los suyos, los discípulos se aman entre sí. El amor es la raíz, el tronco y el fruto de esta cepa que hunde sus raíces en la eternidad y extiende sus ramas por el mundo entero (Mt 13, 31-32). La conversión y la salvación del mundo se originan en este amor eterno (Jn 3,16), manifestado en Cristo; y los Apóstoles han de comunicar la seducción y la virtud de él a través de su mutua caridad. ¿Cómo, pues, el *agapé* no habría de ser el único precepto que el Señor dejase a quienes creen en El? [226].

XVI-XVII. *El mandamiento nuevo del amor fraternal recíproco*; Jn 13,34-34: "[34] Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. [35] Ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλους [227]. — Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente. En esto conoceréis todos que sois mis discípulos: si tenéis amor unos para con otros".

Críticos como Loisy, Bauer, Bultmann constatan en Jn 13,33-38 una falta de cohesión y elementos yuxtapuestos; concluyen que la perícopa es un conglomerado literario y pertenece a una categoría secundaria de redacción [228]. En realidad, todo el pensamiento está dominado por la pers-

---

En lenguaje teológico: se trata de la inhabitación de las tres personas divinas en el alma del justo y no propiamente de la presencia de Dios en su pueblo como en el A.T. A la presencia física de Cristo cerca de sus discípulos se sustituye la participación inmanente de la vida divina por la gracia, y cuya expresión propia es el *agape* fraternal.

226. W. LUTHI (*La parole faite chair*), Neuchâtel-Paris, 1947, p. 141) tiene razón al titular todo este capítulo XV, "el sermón de la montaña de Juan".

227. μετ' ἀλλήλων, א.

228. L. CERFAUX ha demostrado lúcidamente la unidad literaria de esta sección: *La charité fraternelle et le retour du Christ*, en *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, p. 27-40. Cf. además. B. NOACK, *Zur Johaneischen Tradition*, Copenhague, 1954, pp. 30 ss.

pectiva de la separación inminente[229]. Jesús hablando a la vez en calidad de Maestro y de Padre (Westcott) se dirige tiernamente a sus pequeñuelos[230] que, en su amor, le buscarán ardientemente tras su partida. Les deja una tarea que será también su consuelo antes de que vuelva de nuevo (14,3): el deber de amarse. Es literalmente un testamento, una "última voluntad"[231]; puede ser un medio y una garantía de reunión con Cristo en el futuro (Loisy), más seguramente es una suplencia de la presencia personal del Señor entre los discípulos; y mejor aún: el ejercicio de la caridad fraternal en el seno de la comunidad mesiánica, ligada orgánicamente a la partida del Salvador, es "la ocupación normal de los cristianos que esperan la Parusía y se preparan para el juicio"[232].

Este deber de amarse, Jesús lo define como un "precepto", y debe seguramente conservarse en ἐντολή su fuerza imperativa de mandamiento[233]; pero, en este contexto, la acepción es mucho más amplia. Si se le refiere a la noción de *ley* en el Antiguo Testamento[234], se ve que aquél es primeramente la expresión de la voluntad divina, y en

---

229. Pronto Dios va a glorificar a su Hijo (εὐθύς, v. 32); por poco tiempo Jesús estará aún visiblemente presente (ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι, v. 33); da sus últimas recomendaciones (ὑμῖν λέγω ἄρτι, v. 33). Bultmann, apoyándose en el *Syr.*[s], hace recaer ἄρτι sobre el v. 34: Por ahora, es decir durante el tiempo de la separación os doy un mandamiento nuevo. Estas precisiones cronológicas reiteradas evocan las de 13,1 e invitan a relacionar las dos sentencias: igual que Jesús, abandonando a los suyos les ama intensamente, así él les pide en la nueva situación en que les deja manifestar su amor. La escatología es el tiempo de la caridad.

230. τεκνία (v. 33); único empleo en los Evangelios, cf. παιδία (21,5).

231. Cf. Ps. ARISTÓTELES: La ternura hacia sus hijos es lo que inspira a sus padres redactar un testamento en su favor (STOBEO, II, 7, 13; t. II, p. 120).

232. L. CERFAUX (*Op. c.*, pp. 28-33), que se refiere a la parábola del último juicio (*Mt* 25,31-46) y al καιρός intermediario, determinado en términos análogos por san Pablo, *Gál* 2,10: ὡς καιρὸν ἔχομεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας...; *Rom* 13,10-11: πρήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν.

233. Cf. el orden legal dado a cargo del Sanhedrín, δεδώκεισαν ἐντολὰς ἵνα... (*Jn* 11,57).

234. En la epíst. a los Hebreos, según Filón y Fl. Josefo, existe poca diferencia entre νόμος y ἐντολή (cf. SCHREINK, Art. ἐντολή, en G. KITTEL, *Th. Wört.* II, 542-553). SUIDAS enumera las ἐντολαί, νόμοι, κρίματα como ejemplos de *dikaiomata*.

segundo lugar una instrucción, una enseñanza recibida de esta autoridad soberana [235] que sirve de regla de conducta para los hombres; finalmente un dispositivo de salvación, atendiendo en su plenitud a procurar la vida del individuo o del pueblo entero [236]. Ahora bien, San Juan utiliza ἐντολή bien como "mandamiento" que Jesús recibe de su Padre —en el sentido de misión, revelación, vida eterna [237]—, bien como "preceptos" que el Maestro impone a sus discípulos y siempre ligados de una manera o de otra al *agapé* [238].

Se comprenderá, pues, que el amor fraternal es una función, una carga que el Maestro impone a su Iglesia [239]. Más aún, se trata de una "economía" nueva que comporta doctrina y moral; una "institución" que define a la vez la constitución de la comunidad cristiana —al menos su espíritu— y la vida de cada uno de sus miembros [240]; lo que San Pablo había llamado ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ (Gal 6,2).

El contenido del precepto —el amor mutuo— se encuentra en dos palabras: ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. El Antiguo Testamento había mandado ya amar al prójimo (Lev 19, 18). Jesús había extendido este *agapé* a todos los hombres quienesquiera que fuesen (Lc 10,29,36), concretamen-

235. En el sentido de prescripción pedagógica; compárese PÍNDARO, *Frag.* 167; PLATÓN, *Cárm.*, 157 *b.* En POLIBIO, XVIII, 45-10, las instrucciones dadas por el Senado y seguidas por el cónsul P. Quintio son ἐντολαί. Todavía en la lengua jurídica de los papiros del s. I, ἐντολή es un término técnico que designa la *instrucción* dada por la autoridad a los subalternos (cf. E. P. WEGENER, *The Entolai of Mettius Rufus*, en *Eos. Symbolae R. Taubenschlag dedicatae*, Varsovia, 1956, pp. 331-353). Recuérdese que el servidor de Yavé tenía por misión "enseñar" y exponer la Ley, la voluntad de Dios (*Is* 42,1-2), cf. *Jn* 13,13-14: Rabbi = διδάσκαλος = el que enseña; M. E. BOISMARD, *Du baptême á Cana*, Paris, 1956, pp. 56-60.

236. Cf. F. MICHAELI, Art. *Ley*, en J. J. VON ALLMEN, Neuchâtel-Paris, 1954, pp. 157-158.

237. *Jn* 10,18; 12,48-50; 14,31.

238. *Jn* 14,15,21; 15,10,12; cf. *1 Jn* 2,3-5; *Rom* 13,9; *Gál* 5,14; 6,2.

239. Cf. el sentido colectivo: "Aquellos que observan los mandamientos de Dios" (*Apoc* 12,17; 14,12), o "mandamientos" para la instalación de un funcionario (B. GRENFELL, A. S. HUNT, *New Classical Fragments*, Oxford, 1897; 37, 7 del s. II antes de Jesucristo). En el *P. Lille*, III, 55 y 71, del 24 0a.C., se trata de una "circular" dirigida en el primer caso a los revendedores de aceite.

240. Compárese *1 Jn* 2,8; 3,23-24; *1 Tim* 6,14: "Que conserves sin tacha ni culpa el mandato hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo".

te a los enemigos (Mt 5,43-48). Antes de abandonar a los suyos, les manda amarse entre ellos. Su fraternidad (ἀδελφότης, 1 Pe 2,17; 5,9), que les constituye en grupo distinto gracias a su fe en Jesús, se caracterizará por su φιλαδελφία [241]. Si esta palabra no ha sido empleada es porque no tiene resonancia religiosa. El *agapé*, por el contrario, implica que este amor privilegiado y recíproco entre hermanos (Cf. Gal 6,10) no es posible y no tiene valor sino en la medida en que se ama a los otros cristianos "por amor de Dios" [242] o de Cristo, como lo precisa la continuación del versículo [243].

Las palabras esenciales del precepto, que le especifican, son καθὼς ἠγαπησα ὑμᾶς (cf. 15,12). Según el uso de los Setenta, y sobre todo después de la enseñanza del Maestro, contenida en los Sinópticos, los Apóstoles debían saber muy bien en qué consiste un amor de caridad, de qué manera se ama a su prójimo cuando es διὰ τῆς ἀγάπης (Gal 5,13) o ἐν ἀγάπῃ (1 Cor 16,14). Pero Jesús que vive estas últimas horas en una intensa afección de *agapé*

241. *Rom* 12,10; *Heb* 13,1; *1 Pe* 122; *2 Pe* 1,7; cf. *Análisis*, I, in *I Tes* 4,9, pp. 210 ss. Cf. SAN AGUSTÍN: "Oh esposa de Cristo, bella entre todas las mujeres... El amor es quien impide a tu alma perderse con los impíos; el amor es quien te separa" (col. 1809).

242. Cf. *1 Jn* 3,14 "en cuanto a nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos".

243. Parece que καθὼς ἠγάπησα introduce una nueva proposición y no concluye la precedente, sino la final sería una pura tautología. La construcción ἵνα... καθὼς... ἵνα se vuelve a encontrar en 13,34; 17,2,21. Si se considerase con Bernard la cláusula introducida por καθὼς como un paréntesis, el segundo ἵνα sería reiterativa y se relacionaría con ἐντολὴν δίδωμι, pero no se ve el sentido del primer ἵνα ἀγαπᾶτε. En realidad, el primer ἵνα introduce el mandamiento mismo: *Amaos recíprocamente*. Después Jesús evoca su ejemplo y precisa el modo de este amor: *como yo os he amado;* por último subraya el fin y la imitación de esta determinación característica: pidiéndoos que os améis de esta manera debéis *también vosotros* manifestaros la caridad. ED A. ABBOTT (*Johannine Grammar*, Londres, 1906; pp. 114-128) ha demostrado perfectamente que en san Juan ἵνα expresa o implica un propósito y que la esencia de la acción consiste en este motivo. Por consiguiente los dos ἵνα de 13,34 expresan el mismo propósito, pero la última cláusula define el género de amor que Jesús espera de los suyos; J. BONSIRVEN, glosa: "La manera como yo os he amado determina la manera según la cual debéis amaros los unos a los otros" (*Le témoin du Verbe*, Toulouse, 1957, p. 174, n. 10). Sobre "ἵνα *subjuntivo-imperativo*", cf. H. PERNOT, *Etudes sur la Langue des Evangiles*, Paris, 1927, pp. 63-65.

(13,1) y que acaba de dar, en el lavatorio de los pies, un modelo de humilde servicio de amor que los suyos habrán de imitar (vv. 14-15), añade de nuevo al precepto su ejemplo, a fin de determinar qué es lo que El entiende por amor, facilitar la imitación y sobre todo hacer más grave la obligación del amor para "los suyos".

Todo el mundo está de acuerdo en interpretar καθὼς no en el sentido de grado o intensidad de afección; nadie podría amar con el mismo fervor y la misma santidad que Jesús; de todas formas, una copia es siempre inferior al modelo; pero se trata de un amor de la misma cualidad o de la misma naturaleza; de estar unido a sus hermanos y de consagrarse a su servicio "de la misma manera" que el Maestro[244] y que específicamente diferente de cualquier otro amor humano (cf. Jn 14,27, οὐ καθὼς). Καθὼς, más fuerte que ὥσπερ, no indica una simple comparación, una analogía más o menos alejada o una semejanza superficial "a la manera de", sino una conformidad profunda[245], pues el ejemplo de Jesús es la norma del amor y su fun-

---

244. En la lengua del N.T., καθὼς significa "parecidamente, semejantemente" (*Lc* 11,1), conforme a *Mt* 26,24; 28,6; *Jn* 1,23; *Gál* 3,6), "de modo parecido" (*Lc* 6,31), "exactamente como" (*Mt* 26,6; *Mc* 14,16; *Lc* 19,32; 23,13; 24,24; *2 Cor* 10,7; 11,12), y en muchos casos, es sinónimo de καθώσπερ (*Heb* 5,4): El Espíritu Santo les ha sido dado como a nosotros (*Hech* 15,8), de ahí la significación de "tal como" (*Jn* 6,58; *1 Tes* 2,13; *1 Jn* 3,2). Se emplea de una comparación (*1 Cor* 5,7), de una enseñanza *1 Tes* 1,5; 2,2-5; 4,1-11; *Col* 2,7; *1 Jn* 2,27) y de una orden (*1 Cor* 4,17; *1 Tim* 1,3; cf. *P. Oxy.* X, 1299, 9: Carta de padres a sus hijos: Haz como te decimos); y como a la vez evoca correspondencia y dependencia (*1 Cor* 13,12; cf. *in h. l. Agapé,* p. 514) expresa la imitación: vivir según su modelo (*1 Tim* 4,1; *1 Cor* 11,1; *Filps* 3,17; *1 Jn* 2,6; 3,3) sea respecto de Dios (*Lc* 6,36) sea respecto de la caridad de Cristo (*Ef* 5,25). En el "Discurso de despedida", καθὼς tiene una acepción teológica intensa: La imitación es semejanza, prolongamiento y asimilación: *como* el Padre ama a Jesús, Jesús ama a los creyentes (15,9; 17,23), los creyentes deben amarse con el mismo amor (15,12). Como el Padre envía a su Hijo, éste envía a sus apóstoles (17,18; 20,21). Los discípulos deben ser uno como el Padre y el Hijo son uno (17,11-21,22). Como Cristo da ejemplo, los suyos deben obrar parecidamente, καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε (13,15).

245. Cf. *P. Lille,* XXVI, 4: "Pienso ponerlo en conocimiento, si no te conformas enteramente a la διαγραφή de las semillas para el año 15"; *P. Tebt* I, 50, 40, καθὼς προυπῆρξεν; *P. Oxy.* X, 1299; XII, 1453, 16: καθὼς πρόσκεται.

damento[246], como lo sugiere la repetición ἵνα καὶ ὑμεῖς. Es este uno de los casos en los que la gramática corriente debe adaptarse a un contenido teológico original; la lengua de la revelación tiene su densidad propia: si el amor recíproco de los discípulos es del mismo tipo que el del Maestro hacia ellos, este amor participa de aquél, y ello constituirá una prueba decisiva de la relación viva existente entre Jesús y los discípulos (v. 35); cada uno deberá amar a su hermano con el mismo amor con que Jesús ha amado durante su vida (aoristo ἠγάπησα) a él y a este hermano, y que San Juan ha evocado al principio del capítulo[247].

Por consiguiente, la final ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους no es una pura repetición de la primera formulación del mandamiento. Añade al precepto puro y simple su espíritu y su modo: amaos, pero con este amor que es mío, que yo os he mostrado y probado. En adelante, el *agapé* de los creyentes no es solamente un amor divino, infuso (Rom 5,5); sino también por su enseñanza y su

246. Cf. *1 Jn* 4,11: εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. En *Rom* 1,28, καθὼς tiene un sentido causal: "Puesto que no se ha preocupado de conocer a Dios...", cf. κατὰ ὡς καὶ "en virtud de" (Inscripción funeraria de Halicarnaso, publicada por V. Berard, en *Bulletin de Correspondance Héllénique*, 1891, p. 541; *Supp. ep. grae.* IV, 194, 5) y sobre todo *Jn* 1,14: el Verbo Encarnado posee la gloria ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς, no menos: "como la de su Padre", pero: en tanto que Hijo único, la δόξα que comparte con su Padre y que recibe de El con pleno derecho (cf. 17,5). Existe identidad de naturaleza.

247. *Jn* 13,1: "Santo Tomás comenta: "Tripliciter enim dilexit nos Christus gratuite, efficaciter et recte. *Gratuite* quia ipse incepit, nec expectavit quod nos inceperemus amare (*1 Jn* 4,10). Sic et nos debemus prius diligere proximos, nec expectare praeveniri seu beneficari. *Efficaciter* autem dilexit, quod patet per opus: probatio enim dilectionis exhibitio est operis; majus autem quod homo pro amico facere potest, est ut det seipsum pro eo, quod et Christus fecit (*Ef* 5,2; *Jn* 15,13). Nos ergo hujus exemplo efficaciter et fructuose invicem diligamus (*Jn* 3,18). *Recte vero*, quia cum omnis amicitia fundatur super aliquam communicationem (similitudo est causa amoris), illa est recta amicitia quae est propter similitudinem seu communicationem in bono. Christus autem in tantum dilexit nos in quantum similes sumus ei per gratiam adoptionis, diligendo secundum hanc similitudinem ut ad eum traheret (*Jer* 31,3). Sic ergo et nos in amato non tantum quod beneficii est seu delectationis, sed quod Dei est, debemus diligere. Et in tali dilectione proximi includitur etiam dilectio Dei".

vida. Nadie en el mundo, fuera de los miembros de la Iglesia, podrá realizar este tipo de amor [248].

De ahí el acento puesto por el versículo 35 sobre esta *nota distintiva*: ἐν τούτῳ γνώσοντι πάντες [249]: la caridad mutua será en adelante la marca, el signo característico, perpetuo y universal, de los discípulos de Jesucristo [250]. Del mismo modo que los discípulos de los Fariseos se reconocían por sus filacterias; que los discípulos de Juan se habían constituido por una especialidad de bautismo, y que cada escuela tenía su *shibboleth* particular, el criterio distintivo del cristiano es el amor recíproco [251]. Esto supone que la expresión de este *agapé* es bien visible, constante e indiscutible. Pues el mundo entero [252], aun en el supuesto de vivir en el odio o al menos en la indiferencia, perci-

---

248. No se puede distinguir totalmente ἀγάπη y φιλία, y por esto todos los paralelos que se citan en favor de la camaradería o de la amistad de ciertas sectas religiosas resultan inoperantes. La filantropía no es de ayer, difiere *a toto coelo* de "el amor como Cristo ha amado". Según Fl. JOSEFO (*Guerra* II, 119) todos los judíos, en particular los esenios son φιλάλληλοι (citado por Bultmann). Entre los mandeos se prescribía: "amaos y enseñaos los unos a los otros" (*Ginza* XX, 12; XXXVIII, 8ss.; citado por Bauer); igualmente a los pitagóricos: οὕτω θαυμαστὴν φιλίαν παρέδωκε τοῖς χρωμένοις, ὥστε ἔστι καὶ νῦν τοὺς πολλούς λέγειν ἐπὶ τῶν σφοδρότερον εὐνοούντων ἑαυτοῖς, ὅτι τῶν Πυθαγορείων εἰσι (YÁMBLICO, *Vit. Pitag.* 33, citado por Lagrange). Según *p. Berak*, I, 3 *c*, 39 en la mañana de cada sábado, el sacerdote oraba así en el templo: "El que habita en esta morada, que implante en vosotros la fraternidad y el amor, la paz y la amistad" (citado por STRACK-BILL., *in h. l.*). En cuanto a la comunidad de la Nueva Alianza de Damasco que prescribía "amar cada uno a su hermano como a sí mismo y sostener al mísero y al pobre y al extranjero, y buscar cada uno la paz" (VI, 20, edit. PH. RABIN, p. 25), se inspira en *Lev* 19; e igualmente del *Testamento de Simeón*, IV, 7: καὶ ὑμεῖς, τέκνα μου, ἀγαπήσατε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν καρδίᾳ καὶ ἀποστήσονται.

249. Ἐν τούτῳ (cf. 16,30) tan semítico (*Núm* 16,28) como griego (JENOFONTE, *De repub. Lac.* II, 9; POLIBIO, IX, 20), es sinónimo de ἐκ τούτου (los Papyrus atestiguan el uso causal o instrumental de ἐν): *por eso* (Cf. ABEL, *Grammaire*, 47 *e*; ED. A. ABBOTT, *Joh, Gram.*, p. 256).

250. *Gnorisma Christianorum* (Bengel). Todos los comentaristas de lengua inglesa traducen: *The Badge of Discipleship*.

251. Cf. A. W. PINK (*op. c.* II, p. 431). Por las manifestaciones del amor fraternal los cristianos serán, mejor que los judíos, "guías sobre el camino de la vida para todos los hombres" (*Or. Sib.*, III, 195 ss.).

252. Πάντες = ὁ κόσμος, 14,31; 17,21.

birá y autentificará este signo[253]. Se reconocerá que los cristianos son pertenecientes a otro mundo... Más exactamente, la caridad recíproca y manifiesta revelará la relación auténtica y vital de los discípulos con su Maestro. La fórmula ὅτι ἐμοι μαθηταί ἐστε es muy fuerte. Es preciso comprender μαθητής como el más alto título cristiano (15,8) a diferencia del discípulo griego, que recibe solamente las lecciones del orador o del filósofo[254], el discípulo (*talmid*) de un rabino vive con su maestro y asimila no solamente su enseñanza, sino su "tradición", su manera de vivir y su fe religiosa[255]. Ahora bien, el discípulo de Jesucristo está aún más ligado a su Maestro: le sigue (Mt 8,21-22), comparte su suerte (Jn 13,8), es semejante a El[256] y sobre todo cree en El, en su persona y en su doctrina[257]. Finalmente las relaciones de los "discípulos" de Jesús no son tanto las de "instruidos" por su maestro, cuanto las de creyentes que han dado su fe total a su señor y le han consagrado su vida[258]. No sólo son llamados a ser los primeros eslabones de una tradición, para transmitir las enseñanzas de Jesús, sino también a ser sus *testigos* tanto por su forma de vida como por su predicación. Su exacta designación es la de pertenencia absoluta: οἱ ἴδιοι (13,1) y es lo que Jesús quiere subrayar por el giro enfático: ἐμοί μαθηταί "discípulos (que pertene-

---

253. Cf. ἐν τούτῳ seguido de πιστεύειν (16,31), γινώσκειν (*I Jn* 2,3,6; 3,16,19,24; 4,13; 5,2). Sobre este último verbo en el sentido de "discernir, identificar", cf. *Jn* 1,10; 8,28.

254. Μαθητής (ignorado por los LXX), derivado de μανθάνω, significa: "el que enseña"; de ahí su uso frecuente en los papiros para designar "el principiante" de un tejedor.

255. De ahí discípulo para designar, por una parte al *adherente* (= el partidario) de una secta religiosa: fariseos (*Mt* 22,16), de Juan (*Jn* 3,25); *Hec* 18,25), de Moisés (*Jn* 9,28); por otra parte el *imitador*, cf. RENGSTORF, en G. KITTEL, *Th. Wört* IV, pp. 419 ss.

256. *Mt* 10,24-25; *Mc* 8,34; *Jn* 12,25.

257. *Jn* 2,11,22; cf. 8,31: ἐάν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστε.

258. Lo que *Hec* 9,1 llamará οἱ μαθηταί τοῦ Κυρίου = οἱ πιστεύσαντες (2,44; 4,32). En el s. II el mártir será el discípulo de Jesucristo κατ' ἐξοχήν, porque imitará totalmente al Maestro: "Entonces será verdaderamente discípulo de Jesucristo, cuando el mundo no vea ya mi cuerpo" (IGNACIO DE ANTIOQUÍA, Rom IV, 2).

cen) míos"[259], que debería glosarse con el ἐν ἐμοί de Jn 15,2). En todo caso, γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοί μαθηταί ἐστε orienta el pensamiento tanto hacia los discípulos como hacia el mismo Jesús[260]. Cuando los discípulos manifiestan la caridad fraternal, no solamente evocan el amor que Cristo les profesaba (13,1), no solamente se muestran auténticos discípulos e imitadores, exactamente instruidos de su ejemplo y de su precepto, sino que continúan y prolongan la caridad del Salvador mismo. El objeto de la última voluntad de Jesús, es que el amor de Dios, que El ha entregado y otorgado a los suyos durante su vida (15,9; 17,23) continúe tras su marcha. Y así serán sus discípulos quienes continúen por siempre la epifanía del *agapé*[261]. Jesús funda la Iglesia para esto[262]: un grupo de creyentes que continuará amándose de esta manera que El ha revelado, de tal forma original y única que todos los incrédulos les distinguirán como "discípulos de El". Bultmann tiene razón de ver aquí algo más que una simple característica histórica[263]: se trata de un predicado especial del creyente, una definición específica[264].

---

259. El dativo es más expresivo que el nominativo plural o el genitivo, cf. 5,47; 15,8.

260. Cf. Ignacio de Antioquía, ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συνφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησους Χριστὸς ᾄδεται (*A Efes.* IV, 1).

261. *Tit.* III, 4; *I Jo.* IV, 9.

262. De ahí el doble presente de subjuntivo: ἵνα ἀγαπᾶτε que señala la permanencia, la constancia, y el aristo καθὼς ἠγάπησα que fija la atención sobre el modelo y el "fundador".

263. La historia de la Iglesia primitiva (*Hec* 2,44; 4,32-33; cf. R. Aubert, *De Ecclesia in quantum est communitas caritatis,* en *Collectanae Mechliniensia,* 1950, pp. 59-63; Ph. H. Menoud, *La vie de l'Eglise naissante,* Neuchâtel-Paris, 1952) prueba que los apóstoles han comprendido la importancia inigualable de este precepto y de este testimonio (*I Jn* 2,7-11). Se cita de ordinario a Minucio Félix: "Se aman aún antes de conocerse" (*Octavius,* IX, 2, *P.L.* III, 271; "Nos amamos mutuamente porque no conocemos el odio; nos llamamos hermanos porque somos hijos del mismo Dios, los reunidos en una misma fe, los herederos de una misma esperanza" (*Ibid.* 31; col. 353); Tertuliano: "Esta práctica de la caridad es sobre todo a los ojos de muchos lo que imprime sobre nosotros un signo de infamia: ¡Vedlos, dicen, cómo se aman los unos a los otros! Porque ellos, en cambio, se detestan los unos a los otros. ¡Ved —dicen— cómo están dispuestos a morir los unos por los otros! Porque ellos están más bien dispuestos a matarse los unos a los otros" (*Apolog.* XXXIX, 7; *P.L.* I,

Hecha esta elucidación, resulta posible comprender ya la *novedad* del precepto[265]: *Mandatum novum!* y esto por las siguientes razones: 1.º Esta designación —propiamente teológica— coloca el amor mutuo entre los elementos específicos de la segunda economía de salvación, "la nueva Alianza"[266] que suplanta en el tiempo y sobrepasa en excelencia a "la antigua" ya vetusta[267]. 2.º Amar a su pró-

---

534); LUCIANO DE SAMOSATA: "Su legislador les ha dicho que ellos sean como hermanos" (*De morte Peregrini,* LXVIII, 3). Es dudoso que designando a la Iglesia de Roma como presidente de la caridad: προκαθημένη τῆς ἀγάπης, san Ignacio (*Rom,* init) entienda por ἀγάπη la sociedad de amor que constituye la comunidad cristiana (cf. Th. CAMELOT, *in h. l.*). Sin embargo es preciso citar de nuevo la tradición referida por san Jerónimo: la del viejo apóstol Juan repitiendo a sus discípulos: "Mis pequeños, amaos los unos a los otros", y respondiendo a quienes se extrañaban de esta insistencia: Es el precepto del Señor; es suficiente con observar este sólo" (*In Ep. ad Gal.,* VI, 10; *P.L.* XXVI, 462).

264. Cf. J. MOFFATT: "Según la teología joánica esto es la quintaesencia del cristianismo práctico" (p. 292) R. BULTMANN, siguiendo a muchos autores protestantes, subraya de manera simplista que el vínculo con Cristo no se realiza en la posesión de un mismo conocimiento y de unos mismos dogmas, ni en las instituciones ni en las idénticas manifestaciones de piedad individual; sino en la obediencia al precepto del amor. Es preciso responder: *a*) que no es necesario evacuar textos tan decisivos sobre la institución eclesiástica *Mt* 16,18 e incluso *Lc* 22,32, *b*) lo uno no excluye lo otro; *c*) precisamente el fin de la institución y de la fe objetiva es el *ágape* (*I Tim* 1,5; cf. *Agapé,* p. 865).

265. Han sido propuestas las explicaciones más variadas: 1.º precepto renovado (IRENEO); 2.º renovación del hombre viejo en nosotros (AGUSTIN); 3.º siempre nuevo (OLSHAUSEN); 4.º inesperado (SEMLER, sentido posible de καινός; aquí en referencia a la disputa de *Lc* 22, 24 ss); 5.º último (HEUMANN); escatológico (BENGEL), etc.

266. Ἡ καινὴ διαθήκη, *I Cor* 11,25; *Heb* 8,8; 9,15; cf. B. B. WARFIELD, *On the biblical Notion of "renewal"*, en *Biblical and Theological Studies,* Filadelfia, 1952, pp. 351-374; O. MICHEL, *Das Gebot der Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu,* en N. Koch, *Zur sozialen Entscheidung,* Tübingen, 1947, pp. 76 ss.; L. A. WINTERSWYL, *Mandatum Novum,* Colmar, 1941, pp. 10 ss.

267. *Heb* 8,13. Ya se sabe la distinción (R. CH. TRENCH, *Synonymis of the New Testament*[12], Londres, 1894, pp. 219 ss.) la distinción neotestamentaria entre νέος "reciente, joven", novedad vinculada al tiempo, y καινὸς "nuevo, excelente" designando una cualidad inherente a la persona o a la cosa. En este sentido, "una tumba nueva" puede ser antigua (*Jn* 19,41; *Mt* 27,60). Ahora bien, desde el principio de su ministerio —Cristo subraya la innovación de su doctrina y de su obra (vestido nuevo, *Lc* 5,36-38), los Apóstoles han calificado con esta "novedad" todos los bienes de salvación: Todas las cosas son hechas nuevas (*Apoc.* 21,5; *II Cor* 5,17). Cristo en efecto, por su

jimo era un precepto secundario en la primera Alianza e incluso ignorado del Decálogo propiamente dicho; la "novedad" consiste en darle un lugar fuera de serie en la institución cristiana; hacer de ella el objeto de un precepto fundamental y casi único. 3.º El Levítico 19,18 prescribía amar al prójimo, a los compatriotas, es decir solamente a los israelitas y a los prosélitos. En adelante el *agapé* tiene un nuevo objeto; que no está determinado por los lazos de la sangre sino por la fe; consistirá en un amor religioso entre creyentes y discípulos. 4.º En el sermón de la Montaña, el Señor había prescrito amar también a los enemigos; ahora exige un amor recíproco (ἀλλήλους, ἐν ἀλλήλοις), un amor fraternal que constituirá a su Iglesia en sociedad de amantes y amados. 5.º Pero la gran innovación consiste específicamente en el modo y naturaleza de este amor: los discípulos deberán amarse *como* Cristo les ha amado; καινή (ἐντ.) es definido por καθὼς ἠγάπησα. Lo que hay de nuevo y de propio en el *agapé* de los discípulos, es su enraizamiento cristológico [268]. 6.º No se trata, por consiguiente, de una simple regla o de un motivo, ya que Cristo mismo nos ha amado como su Padre le amaba (15,9). El amor recíproco de los discípulos, de origen y cualidad divina es un don infuso tanto como un precepto. Deberá amarse ἐν Χριστῷ [269], o mejor aún: a la manera de un sarmiento que recibe su savia de la cepa (15,5,10,12).

La caridad es el fruto de la unión vital con la vid, y por esta razón se constituirá en "signo" del discípulo.

---

sangre ha inaugurado un "nuevo camino" que da libre acceso a Dios (*Heb* 10,20). En el bautismo el hombre es renovado (*Tit* 3,5; cf. *Col* 3,10); es un hombre nuevo (*Efes* 2,15), que habrá de vivir en "novedad de vida" (*Rom* 6,4); hacia una nueva Jerusalén (*Apoc* 3,12; cf. 21,1), por eso se canta un cántico nuevo (5,9 y se beberá καινός οἶνος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μοῦ (*Mt* 26,29). Era indispensable que el pueblo nuevo, la comunidad mesiánica nueva tuviese un precepto nuevo. Ahora bien éste no se refiere al culto, al templo, al sacerdocio, a los sacrificios, sino a la dilección recíproca. Es decir que lo formal de la religión cristiana es el *ágape*.

268. Tal es la interpretación dominante, desde Crisóstomo a Lenski; cf. concretamente SCHRENK, *La morale chrétienne d'aprés les Ecrits johanniques*, Paris, 1957, pp. 24 ss.

269. V. WARNACH (*Agape*, p. 397) estima que el καθὼς joánico "tiene aquí un sentido existencial".

7.º Desde entonces, el modo y los actos del amor se hallan modificados. Ya no se tratará solamente de "hacer el bien" y de orar (Mt 5,44; Lc 6,35), sino sobre todo de entregarse y de sacrificarse a la manera del Salvador que ama εἰς τέλος (13,1; cf. Gal 2,20). El *agapé* prescrito en la víspera de la muerte de Cristo está intrínsecamente ligado a la Cruz (1 Jn 3,16; cf. 2 Cor 5,14). El discípulo no debe amar a su prójimo ὡς ἑαυτόν (Lev 19,18) sino ὑπερ ἑαυτόν[270]. 8.º Finalmente, por la formulación de este "precepto nuevo"; al declinar su vida, Jesús definió la "justicia" perfecta que había anunciado en el sermón de la Montaña (Mt 5,20); precisa además cómo realizar "la ley y los profetas", es decir cómo practicar la moral propia de los miembros de su Reino (Mt 22,40); da a la religión que funda su carácter específico, distintivo[271]. Su ἐντολή del amor es tan constitutivo de la Iglesia como la Eucaristía, la διαθήκη de su sangre[272]. Esta Eucaristía —que acaba de instituir— constituirá el memorial de su partida (1 Cor 11,25) de igual modo que el *agapé* permanecerá como el signo de su presencia. Es una comida de unión entre los discípulos (1 Cor 10,17) como el *agapé* es el lazo de los creyentes (Jn 17,21). El "agapé" fraternal de la comunidad (Jud 12) es el de la caridad propiamente dicha tanto como la cena eucarística, hasta que "Jesús vuelva" (1 Cor 11,26) y beba con los suyos el nuevo fruto de la viña en el reino de su Padre (Mt 26,29).

He aquí por qué la caridad, como la Eucaristía, sustituye la presencia de Cristo visible (13,33). La una fue prescrita, la otra instituida en el curso de una comida de despedida; las dos serán un testimonio perpetuo ofrecido al

---

270. Esta interpretación de san Cirilo y de Teodoro de Mopsuesta ha sido recogida por Bengel, Godet, Hoskyns, Hauret.

271. San Pablo dirá que todo ha sido recapitulado en Cristo (*Efes* 1,4) y que todo se recapitula en el amor (*Rom* 13,9).

272. *Mt* 26,28; *Mc* 14,24; *Lc* 22,20. Santo Tomás resalta tres "novedades" en el mandamiento de amar: "*Propter effectum innovationis... propter causam* (a novo Spiritu, *Rom* 8,15)... *per effectum* quem constituit scilicet Novum Testamentum, Nam brevis differentia Novi et Veteris Testamenti est timor et amor (*Jer* 31,31). Unde hoc mandatum erat in veteri Lege, non tamquam proprium ejus, sed ut praeparationem novi Legis".

amor de Dios por el mundo, en Cristo. Pero sobre todo serán los actos de amor fraternal constituyendo una epifanía del *agapé* divino. Cristo ha querido que esta dilección recíproca, tan original, sea para siempre "reveladora" de su presencia y de su acción.

Desde el punto de vista semántico, ἀγάπη recibe en estos dos versículos su acepción definitiva y plena, específicamente cristiana. Se trata de un amor que se distingue de tal forma de cualquier otro que todos le reconocen, desde que se manifiesta, en lo que tiene siempre de nuevo o de insólito en el mundo. Es imposible definirle, puesto que es un amor semejante al de Cristo, del cual viven sus discípulos. Puede decirse lo que que no es: ni una codicia (ἔρως), ni una ternura natural y espontánea (στοργή), ni una benevolencia reducida a excelentes amigos, hecha de mesura y de belleza (φιλία). "El agapé es de Dios" (1 Jn 4,7). Solamente un auténtico discípulo la recibe y ejercita sus actos, de los que Cristo le ha proporcionado el modelo, sin que pueda traducir por palabras la naturaleza de este fuego que lleva en el corazón y que jamás se extingue (1 Cor 13,8), esta fuerza que le empuja a darse en el total olvida de sí mismo: ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς (2 Cor 5,14). Hay una cosa segura: la caridad fraternal es a la vez el criterio de la παλιγγενεσία del auténtico hijo de Dios (Tit 3,5) y el resumen de la moral cristiana: Περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς (Ef 5,2).

XVIII-XXII. *Caridad fiel hacia Jesús y venida del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo;* Jn 14,15,21,23,24: "v. 51 Ἐὰν ἀγαπᾶτε με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε[1]... [21] Ὁ

1. Compartiendo la opinión de casi todos los modernos, debe preferirse el futuro indicativo τηρήσετε (B, Ψ, L, Copt.) al imperativo aoristo τηρήσατε (A, Θ, K, Ital, Peschita, J. Vogels), y al subjuntivo aoristo τερήσητε (א, 33, 579; al menos que no sea una simple confusión de las vocales ε, η; cf. F. M. Abel, *Grammaire*, 3 f). Τηρήσηται del P66 no es una falta del escriba, ya que este *ms.* prefiere esta forma de imperativo u optativo en segunda persona con ἄν (cf. P.S.I., 10, 1160, 11; P. Grenf, 1, 27; col. 3, 3 ss.; C. Harsing, *De optativi usu,* 1910, pp. 50 ss.; Ed. Meyser, *Grammatik der griechischen Papyri,* Berlin-Leipzig, 1934; 2, 3, pp. 87-91).

ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτός, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με· ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου; κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ εμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν... [23] Ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα[2] καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμενθα[3]. [24] ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ[4], καὶ ὁ λόγος ὅν[5] ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός. — v. 15: Si me amáis guardaréis mis mandamientos y Yo rogaré al Padre y os dará otro Abogado que estará con vosotros para siempre: v. 21: El que recibe mis mandamientos y los guarda ese es el que me ama. El que me ama a mí será amado de mi Padre y Yo le amaré y me manifestaré a él... Si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada; v. 24: El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que oís no es mía sino del Padre que me ha enviado".

El momento de partir está próximo (14,31), la separación es inminente; el capítulo 14 es el adiós final. El Maestro conoce el temor de los suyos: "no se turbe vuestro corazón" (vv. 1,27), y no va a dejarles huérfanos, sin ayuda ni consuelo[6]. Después de afirmar que la necesaria separación no será definitiva (vv. 1,11), les promete la presencia y asistencia de las tres personas divinas (vv. 12-24), tanto que sus últimas palabras son una exhortación a la paz y a la confianza (vv. 25-31).

Los vv. 15-24, como bien ha observado R. Bultmann, forman unidad. Contiene tres promesas tan extraordinarias que se ordenan de por sí a fortalecer a los discípulos

---

2. ἐλεύσομαι, D, *e*, *Syr. cur.*
3. ποιήσομαι, *idem*. Más de 76 citas de una treintena de Padres llevan a M. E. Boismard (*Critique textuelle et citations patristiques*, en R.B., 1950, pp. 392-394) a establecer de nuevo el sentido de este versículo conforme con la única lección manuscrita del minusc. 999: "El que me ama guardará mis mandamientos y mi Padre y yo vendremos y en él haremos morada".
4. τηρήσει, D, 579, *boh.*
5. ὁ ἐμός, D, 660.
6. v. 18. A. W. Pink (II, pp. 375-376) distingue 14 motivos de estímulo o fortaleza en este cap. 14.

en las horas trágicas que se anuncian y en la dura prueba de la soledad[7]: el Paráclito (vv. 15-17), Jesús (vv. 18, 21), y Jesús con su Padre (vv. 22-24); vendrán a los Doce y establecerán morada en sus almas. Venida y morada dependen, pues, del *agape* de los discípulos del Señor, aunque El es quien da la perfecta definición de los μαθηταί. Los simples creyentes que se adhieren al Revelador (8,31), unidos después vitalmente a Cristo (15,8), son los que aman formalmente y los que permaneciendo fieles a su amor, dan la prueba definitiva de la obediencia. La Trinidad responde con su presencia amorosa, de consuelo y ayuda a esta entrega total de las almas. El cristiano es, en definitiva, el hombre que ama a Cristo en caridad y en quien habita el mismo Dios.

vv. 15.16. — Para recibir el Espíritu Santo se requieren dos condiciones correlativas. Una subjetiva: la caridad de los discípulos: otra objetiva: la oración de Cristo[8]. El acento recae sobre las primeras palabras: ἐὰν αγαπᾶτέ με, es decir, sobre el amor que los discípulos tienen a Jesús. Todo depende, por tanto de eso: Cristo no intercede en favor de los suyos y éstos no serán dignos de recibir el Paráclito sino en la medida en que su *agape* sea sincero. ἐὰν con presente indicativo no expresa una mera posibilidad o un deseo, sino que supone una condición ya realizada[9] y se podría traducir: "puesto que vosotros me amáis". Al verbo ἀγαπᾶν ha de dársele el sentido religioso y técnico de los LXX. No indica una simple relación

---

7. Sto. Tomás ha hecho notar la trabazón sicológica de los pensamientos: Supra consolatus est Dominus discipulos de suo recessu promittens eis accessum eorum ad Patrem (2-10), sed quia posset videri eis longum quod ad Patrem accederent, et interim sine magistro esse dolerent, ideo consolatur eos, promittens eis Spiritum Sanctum..."

8. La prótasis ἐὰν αγαπᾶτέ με... κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα tiene de apódosis: Παράκλητον δώσειν ὑμῖν. Esta "prótasis exige la estructura gramatical de los dos versículos siguientes (15-17 a) y el pensamiento de los seis posteriores (15-21): La relación creada por el Espíritu Santo entre Jesús y sus discípulos depende de su amor mutuo" (C. K. Barret).

9. Sobre este "modo real", cf. 15,18: εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ 20 c: εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν (aoristo); Mt 8,2; Mc 3,24-26, etc.; Jn 14,15 es, sin embargo, una "afirmación universal" del mismo tipo que I Jn 5,15 ss.; cf. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Roma, 1949, n. 231.

afectiva del corazón (φιλεῖν; cf. 15,14-15), sino una adhesión total de sí mismo, que une la fe y el culto, e incluso, una consagración definitiva; el contexto lleva, en efecto, a atribuir el *agape* de los discípulos la expresión clásica del amor perseverante: "Si continuáis amándome"[10].

El *agape* propiamente dicho es tanto una clara predilección, como una devoción activa, personal, porque es tan apta en la Antigua como en la Nueva Alianza para definir la actitud del fiel respecto al Señor. Jesús, sin embargo, hace hincapié en esa segunda nota[11]. Si me amáis de verdad, pondréis en práctica mis mandamientos[12], o mejor, como se insinúa en la expresión de futuro —seréis fieles en observarles[13]. Se trata, por tanto, de perseverar en el amor, lo que equivale a "guardar" los preceptos del Maestro como ley inmutable de vida. Estos ἐντολαί hemos de tomarlos en el sentido más amplio de la palabra: el conjunto, la totalidad de la revelación de la voluntad divina, y, sobre todo, los "dos preceptos mayores" del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,38-40) y el espíritu del sermón de la montaña; es decir, lo que ha de creerse y lo que se debe hacer, lo que se debe esperar... y soportar. La mutua correspondencia entre el "si vosotros me amáis" y el "guardaréis mis mandamientos" muestra que Jesús habla como

---

10. Sobre ἀγαπᾶν, amor estable, definitivo, cf. *Prolégomènes*, Index en la pla. *Perseverance;* aspecto confirmado aquí por el tiempo presente que connota firmeza, un estado adquirido y que subsiste, cf. F. M. ABEL, *op. c.* 55.

11. ἀγάπη indica esencialmente amor manifiesto, que se prueba, cf. 3,16; 15,13; *Prolegomenes*, pp. 38-39,59,90-91,98, etc.

12. τηρεῖν τὰς ἐντολάς es joánica (15,10; I Jn 2,3-4; e, 22.24; 5,3), como τηρεῖν τὸν λόγον (8,51; 14,23-24; 15,20; I Jn 2,5), y expresa las notas definidoras del fiel: la aceptación de su fe, su adhesión a la voluntad divina, su obediencia práctica (Apoc 12,17; 14,12). No ha de buscarse, de ninguna manera, un origen mandeo a esta fórmula como lo ha hecho E. REPO (*Der Begriff Rhëma im biblisch-griechischen*, Helsinki, 1954, p. 67). Viene del Señor mismo (Mt 19,17); es repetida por S. Pablo (1 Cor 7,19, τήρησις ἐντολῶν θεοῦ; I Tim 6,14), forma parte del vocabulario sapiencial (Prov. 3,1.21; Tob 14,9; Sal 119,4-6.8.10.12.15-17), etc., cf. TH. ZAHN, p. 561; CH. HAURET, p. 292) y se encuentra constantemente en la *Regla* de Qumrân, en la que todo el que entre en la Alianza se compromete a "poner en práctica Sus preceptos, a hacer todo lo que prescribe, lo que está revelado, a conformarse a Su voluntad" (5,8-9,20-22, etc.).

13. Para este pensamiento, cf. Sant 2,14: Τί τὸ ὄφελος... ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχει ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ·

Revelador y Maestro (13,34) recordando a sus discípulos, a quienes han creído en su palabra, toda su enseñanza anterior. Se trata, por consiguiente, tanto de la ἐξήγησις de los secretos y deseos del Padre (1,18), como de toda esta regulación de las actitudes interiores y de la conducta exterior propias de su Reino. No ha de descuidarse ninguna de estas revelaciones y determinaciones porque señalan "el camino" para llegar al Padre (8,51; 14,6); los discípulos confirmarán su condición de seguidores observando esos preceptos con vigilancia y fidelidad [14].

Todo judío habría asentido a esta "observancia" [15]; pero Jesús —que había hecho de la obediencia de los discípulos a los mandamientos la condición de su propio amor (15, 10)— precisa ahora que esta fidelidad es el "test" de la caridad de los suyos hacia El: 'Εὰν ἀγαπᾶτε με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε; lo cual equivale a definir la naturaleza del amor que El reclama, no como algo sentimental, sino un amor tan sincero y realizador como el suyo (15,13). En ese momento en que los Doce dejan traslucir su tristeza con sinceridad por la separación [16], el Maestro, al instruirles sobre el *agape* que han de tener, desea precisar vivamente que éste es, ante todo, unión de voluntades [17] y don de sí mismo: ama, el discípulo que obedece a su Señor. La caridad verdadera implica esencialmente la fidelidad: Si queréis demostrar vuestra entrega por mí, seguir cumpliendo lo que he prescrito. Comprendemos, por una parte, que los preceptos han de

---

14. W. TEMPLE y R. LENSKI estiman que este contexto, Τηρεῖν "vigilar, montar guardia" recuerda la idea de conservar —por ej. un tesoro— con solicitud; y que el acento se pone en la intención profunda más que en la escrupulosa observancia material.

15. *Prolégomènes*, p. 98.

16. Jn 16,6.22. ¿Cómo se va a seguir amando a quien se dispone a partir y no se le verá ya, sin una relación personal con él? ¿Cómo mantener la comunión ya establecida? Jesús responde: "*Mandata mea servate*, quasi dicat: Non ostendatis amorem quem habetis ad me in fletu, sed in obedientia mandatorum meorum: hoc enim est manifestum dilectionis signum (14,23). Haec ergo duo (amor cordis et obedientia operis) Praeparant ad receptionem Spiritus Sancti. Cum enim Spiritus Sanctus sit amor, non datur nisi amantibus. *Prov.* 7,17: *Ego diligentes me diligo*" (Sto. TOMÁS).

17. Cf. ὁμοθυμαδόν, Act 1,4; 2,46; 5,12; *Rom* 15,6.

ser observados siempre "por amor" a Cristo —es lo propio de su "moral"— y por otra, que esa fidelidad amorosa es el medio para permanecer en comunión personal, inmediata con El. Lejos de ser un legalismo, la obediencia a los mandamientos no es sino la expresión de una caridad ardiente que se manifiesta en las obras[18].

A esta amorosa fidelidad de los discípulos responde la de Jesús poniendo en ejercicio sus poderes de mediador e intercesor. Movido, valga la expresión, por la incondicional entrega de los suyos, no se deja ganar en generosidad, intervendrá personalmente en favor de ellos, a fin de obtenerles gracias mayores[19]. El verbo ἐρωτάω, usado por

---

18. Si me amáis..." encierra por lo menos tres significados: *a*) si continuáis, perserveráis amándome; *b*) si realizáis de buen grado los actos y las obras de este amor; *c*) si demostráis y reflejáis esta verdadera dilección. A propósito de ello, Sto. Tomás plantea una interesante "cuestión" teológica: ¿Cómo la obediencia de los discípulos y su amor a Cristo podrían disponerles para recibir al Espíritu Santo, siendo así que la fidelidad (Rom 8,14; Sal 99,27.32) y, sobre todo, la caridad (Rom 55) son dones del mismo Espíritu Santo? El Santo responde: "Dicendum est, quod hoc est in donis Dei, ut qui bene utitur dono sibi concesso, amplioris gratiae et doni acceptionem mereatur; et qui male utitur, hoc ipsum quod accepit, auferatur ab eso. Nam, ut legitur Mt 25,24 ss., servo pigro ablatum est talentum quod acceperat a domino suo, quia non bene usus eo fuit, et datum est ei qui acceperat quinque, cum quibus lucratus fuerat alia quinque. Sic ergo est de dono Spiritus Sancti. Nullus enim potest Deum diligere nisi habeat Spiritum Sanctum: non enim non praevenimus gratiam Dei sed ipsa praevenit nos. *Ipse enim prior dilexit nos*, ut dicitur (I Jn 4,10). Et ideo dicendum quod Apostoli primo quidem receperunt Spiritum Sanctum ut diligerent Deum et obedirent mandatis eius; sed necesse erat ad hoc ut apliori plenitudine Spiritum Sanctum reciperent, quod bene uterentur, diligendo et obediendo, dono Spiritus Sancti prius accepto. Et secundum hoc est sensus: *Si diligitis me*, per Spiritum Sanctum quem habetis, et obeditis mandatis meis, recipietis Spiritum Sanctum, quem habebitis in ampliori plenitudine".

19. "*Ego rogabo Patrem...*". Ubi sciendum est quod Dominus noster Jesus Christus, in quantum homo, mediator est Dei et hominum, ut dicitur I *Tim* 2,5. Unde in quantum et homo, accedens ad Deum impetrat nobis dona coelestia, et veniens ad nos elevat nos et reducit ad Deum. Quia ergo jam ad nos venerat, et dando nobis mandata Dei reduxit credentes ad ipsum, restabat ut rediret ad Patrem et impetraret dona spiritualia. *Hebr* 7,25: *Accedens per semetipsum ad Deum salvare in perpetuum potest*. Et hoc facit rogando Patrem. Et hoc est quod dixit *Ergo rogabo Patrem;* Ef 4,8: *Ascendens in altum, captivam duxit capitivitatem*: *decit dona hominibus*. Sed attende, quod idem est qui rogat ut detur; et qui dat Paraclitum. Rogat inquantum homo, dat inquantum Deum. Dicit autem *Et*

Jesús, cuando se dirige a su Padre [20], no expresa tanto la súplica de un inferior frente a un superior [21] cuanto la solicitud o petición de un mediador ejerciendo plenamente sus propias funciones [22]. El futuro ἐρωτήσω indica, a la vez, la condición nueva de Cristo glorificado exponiendo frente al Padre su petición, y la cláusula condicional de esa misma situación: Yo intercederé, si vosotros continuáis amándome y observando mis mandamientos.

Fruto de esta oración infaliblemente eficaz (11,42) en favor de los discípulos es la concesión por el Padre del Paráclito, esto es, de un Asistente, Protector, Ayuda, Auxiliador, Defensor [23]. Al presentarle como ἄλλον παράκλητον,

---

rogabo, ut eorum repellat tristiam de suo recessu, quoniam ipse recessus est ratio ut acciperent Spiritum Sanctum (Sto. Tomás).

20. La oración de los discípulos se expresa con αἰτέω (14,13-14; 15,16; 16,23b; 26a), la de Jesús con ἐρωτάω (16,26b; 17,9.15.20; cf. sin embargo ,en labios de Marta, 11,22). S. Juan usa constantemente este vocablo con el valor que tenía en el griego clásico: "Plantear un problema, interrogar, pedir una respuesta", en concreto, dentro, de una investigación oficial y por parte de los superiores (1,19.21.25; 5,12; 9,15,19.21.23; 18,19.21), después también "solicitar, invitar, convidar" (4,31.40.47; 12,21; 19,31.38).

21. Sobre los términos de súplica y oración propiamente dicha, cf. I *Tim* 2,1 (y nuestro Coment. *in h. l.*). E. Delay, *Modalités de la priere chétienne,* en *Rev. de Theologie et de Philosophie,* 1950, pp. 233-240.

22. Compárese la "interpelación" de Cristo resucitado, ἐντυγχάνειν (*Rom* 8,34; *Hebr* 7,25) —tan diferente de la προσευχή de Getsemaní (Lc 22,44)— y que no tiene otro objeto preciso que el de Jn 14,15. Comprenderemos que la función del Sacerdote Supremo en el cielo es la impetración; la obtención del Espíritu Santo para los discípulos es el mejor fruto de su eficacia y como la síntesis de todas las demás.

23. Sobre el significado de este adjetivo verbal (derivado del perfecto pasivo παρακεκλῆσθαι: el que es llamado al lado de alguno para asistirse y ayudarle), con sentido activo: el que actúa en favor de alguno, cf. M. J. Lagrange, W. Bauer, *in h. l.;* Ed. Cl. Hoskyns-Fr. N. Davey (pp. 465-470) y nuestra Introducción a *L'Epitre aux Hébreux,* Paris, 1952, I, pp. 8-12. Es inconcebible cómo H. Windisch (*Die fünf Johanneischen Parakletsprüche,* en *Festgabe für A. Jülicher,* Tübingen, 1927, pp. 110-137) ha podido tomar las cinco menciones del Paráclito en el discurso de despedida, como no pertenecientes al texto original. S. Schulz (*Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium,* Gütersloh, 1957, pp. 143-158) ve en Jn 14.15-17 la nota estilística del evangelista quien ha introducido en la composición de su discurso de despedida elementos retocados del complejo tema del Paráclito que ha de venir, tema ligado tradicionalmente al de la expectación del Hijo del Hombre. J. Behm (*in h. v.* en G. Kitel, *Th. Wört,* V, 812) piensa con razón

Jesús le designa sucesor suyo al lado de los Apóstoles [24] y la atribuye una personalidad semejante a la suya [25]. Su protección y ayuda no serán exactamente de la misma índole que las de Cristo sobre la tierra [26], pero uno y otro, dados y enviados de modo análogo por el Padre, realizan esencialmente la misma función de amor: dar —por eso son paráclitos, consoladores— la fuerza, la alegría, el consuelo de *una presencia*. Tal finalidad aparece claramente subrayada "para que El esté siempre con vosotros — ἵνα ᾖ μεθ' υμῶν εἰς τον αἰῶνα" [27]. Este nuevo asistente, por in-

---

que el mismo término παράκλητος puede remontarse a Jesús, que no esté en dependencia de un origen mandeo sino del concepto judío de abogado. Cf. *Pirqé Abot,* IV, 11: R. Eliezer ben R. Jacob decía: El que cumple un mandamiento alcanza un abogado; el que comete un pecado se gana un acusador; conversión y buenas obras son como una defensa ante los castigos "*Tosefta* (Péa, IV 21": R. Eléazer ben R. Iose: La limosna y las obras de caridad son un gran abogado y una gran paz entre Israel y su Padre que está en el cielo "*Baba Batra,* I, 10 a; cf. *Sifra sobre* Lev 14,20,72 b": R. Simeón: El sacrificio por el pecado se asemeja a un abogado que interviene para volver propicio (a Dios). El abogado le vuelve benigno y el don interviene".

24. Cristo se atribuye un papel de "paráclesis" al lado de los discípulos (cf. 17,12) que puede identificarse con la entrega de la caridad de 13,1; 15,9-10. El continúa esta asistencia (I Jn 2,1) en el cielo bajo otra modalidad, pero con la misma solicitud. Los *Hechos de Juan* designaron a Cristo con el término ὁ παράκλητος (*P. Oxy.* VI, 850, 10).

25. No se trata de una influencia anónima, de una fuerza mágica, de una "virtud" más o menos neutra, sino de una presencia tan personal con la del Salvador. CH. HAURET (p. 307) ha destacado claramente: *a)* El nombre mismo de Paráclito con el artículo, conviene a una Persona (14,25; 15,26; 16,7) *b)* su completa relación a Cristo a quien sucede (14,16); *c)* la función que desempeña, análoga a la del Salvador: Da testimonio (15,26) a imitación de Jesús (5,31-36; 7,7; 8,13-18; 18,37); glorifica al Hijo como el Hijo glorifica al Padre (16,14; 17,4). Es guía, doctor, abogado (16,8-13); *d)* Se distingue del Padre del cual procede y que es quien la envía (16,26; 15,26) y del Hijo a quien reemplaza y glorifica (16,7,13-14).

26. Comparar con Lc 23,32: ἕτεροι κακοῦργοι.

27. Se discute si ἵνα no sería el equivalente de un simple pronombre relativo ὅς o ὅτι como en Jn 1,8; 5,7; 6,30.50; 9,36 (cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica,* n.º 302) y la traducción del arameo de: "...un Abogado que permanecerá) (S. F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the fourth Gospel,* Oxford, 1922, p. 76, 101; M. BLAKC, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts,* Oxford, 1954, pp. 66, 247); pero ED. ULLENDORFF (*A Mistranslation from Aramaic* en *New Testament Studies,* 1955, II, pp. 50-52) ha demostrado que *de* no es puramente relativo, sino que tiene también un sentido final; como el *qui* de

visible que sea, estará al alcance de los discípulos, permaneciendo en su compañía, y, por consiguiente, siempre dispuesto para venir en su ayuda.

Cuando analizamos el uso de μετά en el Nuevo Testamento, se observa que dicha preposición, tiene con mucha frecuencia, un valor y acepción teológicos, en especial, para designar a los discípulos que viven en comunión con Jesús: ellos "están con El y le acompañan"[28]. No se trata evidentemente de una proximidad o asiduidad cualquiera, sino de una cooperación y participación, tal como aparece en los pasajes que unen a los elegidos a la alegría o gozo del Señor[29]. La presencia del Enmanuel entre los hombres significa, por otra parte, Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (Mt 1,23) y el mismo Jesús define repetidamente esa presencia con la fórmula μεθ' ὑμῶν εἰμι[30], como por ejemplo, el Esposo rodeado de sus amigos (Mt 9,15), lo cual evoca toda una atmósfera de ternura. Cuando Dios está "con alguno", éste tiene la seguridad de hallarse inmerso en su amor, protegido por su Providencia, colmado de sus bendiciones[31]. Si los milagros y las conversiones dependen de esa asistencia divina[32], lo que aquí se trata es de una presencia íntima que conforta el corazón y disipa todo temor: "El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo" (Jn 8,29); "yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo"[33]. Más que una ayuda omnipotente esta κοινωνία, es un po-

---

dos *mss.* de la Vetus latina (*m, q* = qui mane*at,* de forma que), que son una traducción correcta de ἵνα (A. W. Argyle, *An alleged Mistranslation of Aramaic,* en *Journal of Theological Studies,* 1954, p. 210).

28. Mc 3,14: "Y designó a Doce para que le acompañaran, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ; 5,18; Mt 12,30; 26,69.71; Lc 22,28; Jn 15,27: "vosotros estáis conmigo desde el principio".

29. Mt 8,11; 26,29; Lc 23,43; Jn 17,24; "donde esté yo estén ellos también conmigo".

30. Jn 13,33; 14,9; 16,4; 17,12; cf. Mt 28,20: Ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας.

31. Lc 1,28, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ (Act 7,9; 10,38). A veces indica que lo que está con sus elegidos es la mano o misericordia del Señor (Lc 1,58.66.72; 10,37; Act. 11.21). En S. Pablo lo que señala la interioridad de la presencia es, sobre todo, la χάρις que está "con" los cristianos (I *Tes* 5,28; II *Tes* 3,18; *Rom* 16,20.24; *Gal* 6,18; *Ef* 6,24, etc.).

32. Jn 3,2; cf. Act. 14,27; 15,4.

33. Jn 16,32. El Señor dice a S. Pablo: "No temas pues yo estoy contigo (*Act* 18,10).

seer en común todos los bienes de los que se aman: "Hijo, tú estás siempre conmigo y todos mis bienes son tuyos" (Lc 15,31). De este modo, el Paráclito —el don tan gratuito y definitivo de Dios: δώσει ὑμῖν ἵνα ᾖ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα[34]— será en cada discípulo la muestra ostensible del amor del Padre, una presencia divina permanente y activa, la fuente de todos los bienes de salvación[35]: ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν (2 Cor 13,13). Jesús ha plantado su tienda sólo temporalmente entre los hombres; y debe regresar al Padre (13,1), sin embargo, el Espíritu Santo permanecerá "con ellos" para siempre.

Al llamar al Paráclito "el Espíritu de verdad"[36], Jesús daba a entender a los judíos que su asistencia había de ser estable y duradera, porque, verdad en hebreo, אֱמֶת , deriva de la raíz אָמַן "ser estable", y se aplica —entre otros casos— a los fundamentos de una edificación. Pero lo que intenta el Señor es aquilatar y precisar en qué medida los discípulos son sujetos privilegiados por el hecho de recibir tal don. Cuando pide al Padre que los una y reconcilie, lo hace sólo por ellos y no ruega por el mundo (17,9), ya que es incapaz de recibir el Πνεῦμα Χριστοῦ (Rom 8,9); de ahí, sus palabras finales en que inculca la idea de presencia y posesión inmanente: "vosotros le co-

---

34. Cf. Rom 5,5, διὰ Πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν; Jn 4,14... ἐγὼ δώσω αὐτῷ. "Alicui enim datur aliquid ad tempus tantum, et haec non est vera donatio; sed tunc est vera quando datur ad semper habendum; et ideo Spiritus Sanctus vere datur, quia ut maneat cum eis in aeternum; hic quidem illustrans et docens et suggerens, post ad videndam speciem introducens" (Sto. Tomás).

35. "Spiritus Sanctus dicitur in nobis permanere per dona sua" (Sto. Tomás).

36. 14,17; cf. 15,26; la expresión se encuentra en Qumrân (I Q S. IV, 20-23), en *Testamento de Judá,* XX, 1, 5 (cf. Hebr. 10,29: τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος). Aquí esta denominación indica la función del Espíritu Santo que comunica la verdad (14,16), y da la inteligencia de la revelación abierta por Jesús. Si el mundo no puede recibirlo es porque está inspirado y conducido por el espíritu de la mentira y del error (I Jn 4,6) o porque, dada su condición carnal, no puede comprender lo espiritual (1 Cor 2,14). Por el contrario, los discípulos tienen por su amor y obediencia, la preparación moral y percepción espiritual que les permite captar en sus efectos la presencia del Espíritu, puesto que de El recibieron luz, fuerza y favores: *In lumine tuo videbimus lumen.*

nocéis porque permanece con vosotros y está con vosotros"[37]. S. Juan, como todos los escritores del Nuevo Testamento[38] usa con preferencia παρὰ con caso genitivo[39] e ignora por completo el acusativo[40]. Con dativo παρά significa "junto a, en, con" tal o cual persona[41]. Contiene una proximidad más o menos inmediata[42] y equivale, casi con preferencia a otro sentido al "consigo"[43], de forma que se utiliza habitualmente con los verbos de hospitalidad y permanencia —se permanece en casa, con el que os invita o recibe[44]— lo cual evoca ya, antes que permanencia en un lugar la intimidad de unas relaciones mu-

---

37. ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ἡμῖν ἔσται. Mantenemos esta última palabra en futuro de acuerdo con los mejores testimonios documentados (P66) y la casi totalidad de los editores; el P. Lagrange, sin embargo, sostiene que es ἐστίν apoyándose en B, D*, Itala, Sir. cur.

38. Παρά se encuentra 78 veces con genitivo, 50 con dativo, 60 con acusativo. Cf. P. F. REGARD, *Contribution a l'étude des Prépositions dans la langue du Nouveau Testament*, París, 1919, pp. 513-526; F. M. ABEL, *Grammaire*, 50 f ss.; H. REISENFELD, art. Παρά en KITTEL, *Th. Wört*, V, 724-733.

39. Indicando el agente, el origen, la fuente, "cerca de, de parte de". El Espíritu Santo procede del Padre (Jn 15,26). Jesús ha salido-venido del Padre (16,27; 17,8), enviado por El (6;46; 7,29; 9,33; 17,7), de El recibe la gloria, la verdad, los preceptos (1,14; 5,44; 6,45-46; 8,26-40; 10,18). Οἱ παρὰ τινος son los próximos (Mc 3,21; B.G.U. II, 419,14; *P. Grenf.* II, 36,9), los representantes o los empleados de un patrono (*P. Tebt.* I, 5,160; *P. Tor.* II, 4,20; *P. Amh.* II, 41,4).

40. Este, con su carácter comparativo —"más que"— se encontraría aquí perfectamente colocado (Lc 13,2; Rom 1,25; 1 Cor 3,11; Hebr .1,4.9; 2,7; compárese Act 10,32: ἐν οἰκίᾳ... παρὰ θάλασσαν); en todo caso ,el contexto (la exclusión del mundo) obligará a traducir "permanece para vosotros" o "a causa de vosotros" (*P. Mag.* 11,5; *P. Ryl.* 243,6; *P. Oxy.* XII, 1420,7).

41. La única vez que se usa a propósito de una cosa es Jn 19,25 εἱστήκεισαν παρὰ τῷ σταυρῷ (cf. *P. Oxy.* I, 120, 23). El dativo se ignora por completo en *Hebr. Jud.* y las tres epístolas joánicas. El evangelista lo empleó una vez sobre cuatro (con genitivo).

42. Lc 9,47: Jesús tomó a un niño sobre sí o junto a sí; Mt. 22,25: παρ' ἡμῖν = en nuestra familia; 28,15; *Col.* 4,16; *Apoc* 2,13: Antipas fue muerto entre vosotros.

43. 1 Cor 16,2. La expresión ἔχειν παρ' ἑαυτοῷ significa "guardar consigo, conservar"; *Pierre de Rosette* (DITTENBERGER, Or. I, 90, 52); "El ha llevado el asno a su casa y le ha guardado consigo, ἀναγαγὼν εἰς τὴν οἰκίαν καὶ ἔχων παρ' αὐτῷ (*P. Hib.* I, 73, 14).

44. Jn 1,39; 4,40; cf. Lc 11,37; Act 9,43; 10,6; 18,3; 21,8,16; 2 Tim 4,13.

tuas y una cierta comunión[45]. Igualmente παρ' ὑμῖν μένων se refiere no sólo a la presencia de Cristo sobre la tierra, sino también a su oficio de revelador al lado de los discípulos, función que será proseguida precisamente por el Paráclito (v. 17). El Señor da a conocer lo que ha visto en su Padre, παρὰ τῷ πατρί (8,38) y si éste viene con el Hijo a habitar en el alma del discípulo —μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα (14,23) es, sin duda, para obrar allí y adornarla con sus dones. La fórmula παρ' ὑμῖν μένει (v. 17) quiere evocar, por otra parte, la asistencia del παρά-κλητος (v. 16); de esta forma, la primera determinación: él estará con vosotros (μετὰ, v. 16) se refuerza con la segunda (παρά): él permanecerá a vuestro lado, tan cerca de vosotros como es posible, para ayudaros.

Aún con eso no hemos dicho lo suficiente. Lo último que se lee es: *El estará con vosotros*, ἐν ὑμῖν ἔσται. No hay lugar para interpretar con dativo en sentido local, sino que más bien ha de recordarse que, en esta construcción gramatical, la preposición tiene un valor muy afín a la idea de acompañamiento: —"con vosotros"[46] y de posesión (1,4), habitar es un tener—; por otra parte, se trata de una expresión técnica de la vida cristiana y de las realidades divinas. Εἶναι εν Χριστῷ, lo mismo que εἶναι ἐν Πνευμάτι (Rom 8,9), es una definición del ser cristiano, un modo de existir que no se concibe más que en unión y en comunión con Cristo. No se trata, por tanto, de inmanencia tan sólo[47], sino de relación vital; el creyente actúa, obra, para captar y hacer suyas la palabra, la caridad, la alegría, la vida que el Padre o el Hijo le comu-

---

45. Jesús mantiene relaciones con los pecadores (Lc 19,7). Si la Bienaventurada Virgen halla gracia παρὰ τῷ θεῷ (1,30), no es sólo "junto, a Dios"; María es objeto de su complacencia y recibe de El sus dones; cf. 1 Cor 7,24, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῳ. Si la construcción con dativo insiste en el término del movimiento, mientras que el acusativo considera el movimiento en sí mismo, la regla no es absoluta. J. Keelhoff (*Sur une constructio de* ΠΑΡΑ, en *Revue de Philologie,* 1893, p. 187) cita a Polibio, II, 14,3: παρὰ αὐτὸν μάνειν; Dion Cassius, *Excerpt.*, p. R. 15: ὡς φίλων παρὰ φίλοις ἰοντων.

46. F. M. Abel, op. c., § 47 c.

47. Jesús "conocía lo que había en el hombre" (2,25); "el agua que yo dé se hará en él (ἐν αὐτῷ) una fuente" (4,14).

nican[48]. Decir, por consiguiente, que el Espíritu Santo "está en" los discípulos, significa una presencia interior viva, la comunión más profunda, ya que, de modo semejante —por mutuas relaciones de conocimiento y amor— el Padre está en Cristo y Cristo en Dios, y los dos juntos con el Paráclito, se unen en la inhabitación de las almas[49]. Esta unión íntima y permanente es, pues, consecuencia o fruto del *agape* fiel de los μαθηταί (vv. 15-16); y con toda lógica puede concluirse que también por amor las tres personas divinas habitan y moran en el alma (cf. v. 21). La caridad recíproca, y con mayor probabilidad en un cierto estado de fervor[50] es quien realiza la unión; en todo caso, sólo el amor sincero que da pruebas de sí en la obediencia a la voluntad de Cristo es el que merece la asistencia del *Dulcis hospes animae.*

Los vv. 18-21 que se introducen con un término cordial[51], traen un nuevo consuelo en la λύπη de despedida y parece como que quisieran corregir o atenuar la sustitución del "otro Defensor o Abogado" prometido (v. 16). ¡Hasta ese extremo se sienten vinculados los Apóstoles a la persona de su Maestro! querrían conservar su presencia; ¿no iba, pues, Jesús a hacer una llamada a esa dilección que le tenían (v. 15)? Asimismo, les asegura que vendrá de nuevo a ellos (πρὸς ὑμᾶς, v. 18), más vivo y real que nunca (v. 19), y que, en virtud de la donación del Espíritu Santo[52], que les dará la inteligencia de la fe, los suyos percibirán, por un lado, su relación exacta con Dios, a relación del Hijo con su Padre (1,14), y, por ello,

48. ἔχειν ἐν ὑμῖν ἑαυτοῖς, 5,38.42; 6,53; 15,7.11; 17,26; II Jn 2.

49. 10,38 ;14,10.11.20; 15,5; 17,21.23; I Jn 2,27; 4,4; ὁ ἐν ὑμῖν 4,16. Esta morada o habitación no es un lugar sino una vida.

50. R. Bultmann no tiene razón al identificar πιστεύειν (1,10-14) y ἀγαπᾶν (15-24) y afirmar que este amor "no es otra cosa que la fe" (p. 473). Las relaciones con la Santísima Trinidad por parte de una criatura redimida son un poco más complejas.

51. "Yo no os dejaré huérfanos", sin Padre, sin amigo, sin consuelo, en la soledad, cf. τεκνία (13,33).

52. "En aquel día" (20; cf. 16,23.26), fórmula de estilo profético y escatológico (Zac 12,3-9; Mc 13,32), hace alusión sin duda a Pentecostés.

su inmanencia esencial o la unidad de naturaleza [53]; por otro, se conocerán poseedores de la presencia del Señor en sí mismos y partícipes de su propia vida [54]. Se trata, indudablemente, de una relación nueva, espiritual, a Cristo; éste no les ha dejado, ya que los discípulos sienten que El vive en ellos y les hace vivir. El *agape* es el encargado de "realizar" esta presencia activa; él hace tomar conciencia de la vida divina; es una "experiencia" de lo invisible, no especulativa, sino parecida a una como degustación (I Pe 2,3), cuya certeza innegable es fuente de fuerza y alegría, θεωρεῖτε, γνώσεσθε [55].

Es tan absoluta y desconcertante esta verdad de la visión y del conocimiento que merece la pena explicarla. El Señor va a precisar en estos términos el modo de su manifestación reafirmando su misma condición intrínseca, lo cual permitirá que entendamos mejor su naturaleza: al amor inicial de los discípulos corresponde el amor del Padre y del Hijo del que nos viene la "manifestación" de Jesús. Es decir, que θεωρία y γνῶσις han de entenderse en el orden y en función del *agape*, y que la "manifestación" de Cristo es la manifestación del amor. Lo mismo que la caridad escondida de los discípulos se traduce ostensibemente en el cumplimiento de los preceptos del Señor, la caridad invisible del Padre y del Hijo se manifiesta a los discípulos causando una presencia: ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καί τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με (v. 21). En el v. 15 se presentaba el *agape* como fuente de la fidelidad y requisito para recibir el Paráclito. Aquí tenemos una definición de la verdadera caridad, de carácter universal, que necesariamente incluye la obediencia [56].

---

53. γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγώ εν τῷ πατρί μου, "scilicet per consubstantialitatem naturae" (Sto. TOMÁS).

54. ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε... ὑμεῖς ἐν ἐμοι κἀγὼ ἐν ὑμῖν; "per mutuam dilectionem" (id.).

55. Puede citarse Ef 3,16-19 (cf. *Agapé*, p. 648); 2 Cor 13, 3.13; cf. M. E. BOISMARD, *La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle d'aprés la première Lettre de saint Jean*, en R.B. 1949, pp. 365-391.

56. Mientras que, según el v. 15 ,el amor secreto del corazón ha de dar una prueba exterior de sí mismo, de acuerdo con el v. 21, los que dan esta prueba visible son los que de verdad aman de corazón, y no con simples intenciones. Ambas afirmaciones se complementan.

La proposición comienza, en efecto, por "el que tiene mis preceptos y los guarda", construcción que reúne bajo un único artículo (ὁ) a los dos participios ἔχων y τηρῶν; ambos parecen formar una redundancia a la manera semítica, con valor de superlativo, a fin de destacar mejor la plenitud de esta fidelidad, sin fallos ni abandonos [57]. Así es, pues, "el que me ama". El pronombre ἐκεῖνος (cf. 1,8.18) tiene sentido enfático: me ama solamente "ese". Se da cierta sinonimia entre ὁ ἔχων y ὁ ἀγαπῶν με. Jesús no reconoce por válido hacia El otro *agape* que el de quien acepta su espíritu y se conforma a su voluntad: en el orden del amor la fidelidad es nota distintiva de la sinceridad [58].

El discípulo, cuya vida moral viene a ser un desarrollo del *agape*, es amado por el Padre: ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπη-

57. Numerosos comentaristas distinguen ἔχειν y τηρεῖν, como ακούειν y φυλάττειν (12,47): El discípulo recibe del Maestro los preceptos, los acepta, los hace suyos y conserva en su voluntad; después los pone por obra, los observa (cf. Mt 7,24; Sant. 2,14-26). De todas formas, el interés reside en la perseverancia de esta "posesión conservada".

58. 2 Cor 8,11; Filp 3,12; I Jn 3,18-19. No podría insistirse más en el papel o importancia de las obras ni condenarse con mayor claridad el antinomismo bajo pretexto de "espiritualidad". Es necesario que oigamos a Sto. Tomás: "His assignatur visitationis ratio. Illa est vera dilectio quae se prodit et probat in opere; nam per exhibitionem operis dilectio manifestatur. Cum enim diligere aliquem sit velle ei bonum et desiderare quae ipse vult, no videtur vere diligere qui non facit voluntatem amati, nec exequitur quae scit eum velle. Qui ergo non facit voluntatem Dei, non videtur eum vere diligere, et ideo dicit: *Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me,* idest, qui habet veram dilectionem ad me .Sed nota, aliquis habet mandata Dei primo quidem in corde per memoriam et jugem meditationem (Ps. 119,11: *In corde meo abscondi eloquia tua ut non peccem tibi*). Sed hoc non sufficit nisi servet in opere (Ps. 111,10: *Intellectus bonus omnibus facientibus eum*). Quidam vero habent in ore, dicendo, et exhortando (Ps 119, 103: *Quam dulcia fuacibus meis eloquia tua*). Et hi etiam debet ea servare in opera: Quia *qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum* (Ma 5,19). Unde vituperantur a Deo illi qui dicunt et non faciunt (Mt 23). Quidam autem habent in aure, ea libenter et diligenter audiendo, supra 8,47: *Qui est ex Deo, verba Dei audit.* Nec hoc sufficit nisi servent: quia *non auditores legis, sed factores justificabuntur* (*Rom* 2,13; Jn 6,27). Ergo qui sic habet mandata Dei aliqualiter servat ea, sed adhuc imponitur ei ut servet perseverando. Unde dicit Augustinus: "Qui habet in memoria et servat in vita, qui habet in sermonibus et servat in moribus qui habet audiendo et servat faciendo, qui habet faciendo et perseverando, ipse est qui diligit me".

θήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου. La repetición inmediata e idéntica al comienzo de la segunda parte del versículo de ὁ ἀγαπῶν, con que termina la primera, indica que la caridad del Padre está provocada por la fidelidad amorosa guardada hacia Jesús. ¿Nos atreveríamos a decir que se da gratuidad por parte de Dios con quienes aman a su Hijo? [59] Se trata, en todo caso, de una reciprocidad: ἀγαπῶν-αγαπηθήσεται [60]. Ahora no se habla del amor de misericordia que Dios tenía por todos los hombres (3,16), sino de un amor "motivado" (Jn 10,17), un amor de complacencia y de intimidad semejante a aquel con que el Padre ama a su Hijo (Mt 3,17). Todo el que se acerca a Jesús y le demuestra su dilección se convierte en amado del Padre. Κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτόν! Podría entenderse que, de esa demostración del amor de sus discípulos, Jesús pasa a hablar inmediatamente del suyo; pero el respeto o veneración que siente hacia su Padre —mayor que El (14,28)— le mueve a citarle en primer lugar; además, El no hace nada que no haya visto hacer al Padre y copia de El su propia conducta [61]. Si bien, Jesús está en el seno del Padre (1,18) y conoce el *agape* de Este hacia los suyos, se une a ellos por un vínculo nuevo, más fuerte. Jesús les ama más, porque Dios les ama tiernamente [62]. No es que

59. Sto. TOMÁS ha planteado claramente el problema: "*Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo.* Sed hoc in primo aspecto videtur absurdum. Numquid enim Deus diligit nos, quia diligimus enum? Absit! Dicitur enim I Jn 4,10: *Non quasi dilexerimus Deum sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Et ideo dicendum quod intellectum huius habemus ex his quae dicta sunt supra, scilicet: *Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me.* Non enim ibi dicitur quod ideo diligit quia servat mandata; sed *quia* diligit, *ideo* mandata implet. Et hoc modo dicendum est hic, quos ideo quis diligit Christum quia diligitur a Patre, et ideo non diligitur quia diligit. Diligimus ergo Filium quia Pater diligit nos, Habet enim hoc verus amor ut amatos ad amantis dilectionem trahat. *Jer.* 31,3: *In caritate perpetua dilexit te, ideo, attraxi te, miserans*".

60. Según B. F. WESCOTT, la forma pasiva parece incluir la idea de una percepción experimental del amor por quien es objeto de él: el creyente ama y siente en sí mismo la acción del Padre. ὑπό está seguido de genitivo de agente, como *Apoc.* 6,8.13; Fl. JOSEFO, Ant. XIII, 289, σφόδρα ὑπὸ τῶν Φαρισαίων ἠγαπᾶτο.

61. Jn 5,19.30; cf. 3,11.32; 6,38; 8,38; 10,25.37-38, etc.

62. "El que ama es amado todavía más, a medida que da testimonio de más amor, incluso por los allegados a la persona a la que

la dilección de Cristo crezca o aumente (13,1), sino que sus manifestaciones se vuelven más generosas y consoladoras[63]. Continúa inmutable un amor vivo y total, pero sus expresiones varían hasta el infinito adaptándose al modo de ser y a las reacciones del amado. Son los distintos signos que parecen reflejar, cada vez, como una dilección original, nueva, al menos en sus matices.

Precisamente esta forma nueva y esta prueba de "aumento" del *agape* de Cristo hacia el discípulo que le ama, es la de manifestarse a él personalmente: καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν. Todo se ordena a esta revelación íntima. Resulta difícil aquilatar el significado preciso del verbo ἐμφανίζω usado por S. Juan tan sólo en estos dos únicos versículos 21-22. Deriva de φαίνω y significa de suyo, "hacer visible, mostrar", pero los usos bíblicos, tanto religiosos como profanos, tienen sentidos bastante diferentes; esa es la razón por la que el apóstol Judas confunde su significado (v. 22). Si se pone el acento en el aspecto de vistosidad, de contemplar algo sin ocultamiento alguno (Is 3,9), entonces hace referencia —por ejemplo— a la doble petición de Moisés para que Dios se la manifieste[64] y así, en el caso que examinamos, habrá que entenderlo (Jn 14,21) en el sentido de una revelación exterior, de una epifanía o parusía de Cristo[65], análoga a la de los Santos resucitados en Jerusalén que "se aparecieron a muchos"

---

ama. ¡Cuánto más cierto resulta esto al estar tan unidos el Padre y el Hijo! La recompensa será un amor mayor por parte de Cristo y la promesa de hacerse conocer mejor" (M. J. LAGRANGE).

63. "Sed cum Pater et Filius omnia diligant ab aeterno, quare dicit *diligam* in futuro? Dicendum est ergo, quod dilectio considerata prout est in divina voluntate, sic est aeterna; sed considerata secundum quod manifetatur in executione operis et efectus, est temporalis. Et ideo sensu: *Et ego diligam eum,* id est afectum dilectionis ostendam, quia scilicet *manifestaabo ei meipsum*: quia ad hoc diligam ut manifestem" (Sto. TOMÁS).

64. Ex. 23,13.18: ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν (citado y comentado por FILÓN, *De leg. alleg.* III, 101); en el primer caso, ἐμ traduce el *hif'il* de יָדַע , en el segundo, el *hif'il* de רָאָה : Hazme conocer, hazme ver.

65. Cf. Jn 7,4, φανέρωσον σεαυτὸν τῳ κόσμῳ; *Act* 1,6; 10,40: ἔδοκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι. Cf. la llamada a comparacer personalmente los culpables para que puedan hacer su propia defensa: τὴν ἰδίαν ἐμφάνιαν ἐπὶ τῷ συννόμως ἀπολογήσασθαι (Inscription de Sardes, XX, 28).

después de la crucifixión (Mt 27,53); en este caso, sin embargo, se trata más bien de apariciones espectrales [66] como las de Sab 17,4, y, de todos modos, Moisés nunca tuvo la idea de poder contemplar a Dios con sus propios ojos. Pedía la manifestación de los signos, una traducción o una prueba de su presencia; lo mismo que el humo "manifiesta" que un campo es pasto de las llamas o como el maná que, adquiriendo sabor acomodado a los deseos de quienes lo comían (Sab 16,1) expresa la dulzura de Dios para con sus hijos. La acepción de ἐμφανήζειν que más predomina es, efectivamente, la de "significar, descubrir, sacar a luz", al modo como un efecto manifiesta su causa (Sab 18,18), ἐμφανισμός es una *indicación* (2 Mac 3,9) o una información (Est 2,22; cf. *Ep. de Aristeo,* τοὺς ἐμφανιστάς = los informadores), y este es el sentido constante del verbo en los *Hechos de los Apóstoles,* en las inscripciones y en los papiros [67]: poner a tal persona al corriente, hacer conocer tal causa a un magistrado ante el que se lleva una demanda [68]; expresar un deseo (2 Mac 11,29).

---

66. Por eso comenta el Crisóstomo: "¿Véis el temor que oprime su alma? El Apóstol es presa del estupor y la consternación; se imagina que verá a Cristo como vemos nosotros los muertos en nuestros sueños... Ni siquiera expresa claramente lo que piensa... la desdicha se cierne sobre nosotros puesto que tú debes morir y después te aparecerás como hacen los muertos".

67. Informar, hacer conocer, este es el sentido constante de los Papiros de Zenón (I, 59034,5; 59068,2; II, 59169,7; 59230,4, etc.). En el año 285 a.C. Lisímaco escribe a Prieno que el decreto *expresa* la buena voluntad del pueblo hacia él (ἐμφανίζοντες περί τε τῆς εὐνοίας ἧς ἔχει, edit. C. B. WELLES, *Royal Correspondence,* VI, 9; cf. XVII, 4; LVII, 4). En el s. II, un inspector de finanzas hace un llamamiento a los embajadores "sobre la *comunicación* que le había hecho Demetrio, lo ofrecido a los santuarios (ὑπερ ὧν ἐμπεφανίκει αὐτῷ Δημήτριος, *inscriptions de Carie,* edit. L. J. ROBERT, Paris, 1954, II, n. 166, 2). En el s. II antes de nuestra era, un padre pide a su hijo Adamas le "haga demostración de su prudencia", περὶ τοῦ ἐμφαφνίσαι το φρόνιμον (*P. Tebt.* II, 752, 7). *P. Ryl.* IV, 572, 71; F. BILABEL, *Sammelbuch,* III 6097;14; 6713;5; 6769,21; 6784,4; 6794,6; 6807,7; Fl. JOSEFO, *Ant.* I, 224: οὕτως ἐμφανίσειν τὴν... θρησκείαν (cf. VI, 16.134. 229.279; VII, 62; X, 166.199; XVII, 204: διανοίας ἐμ., etc.).

68. Act 23,15.22; 24,1 (llevar una acusación); 25,2.15; cf. 2 Mac 3,7; *P. Tebt* 3,905,4; *P. Hal,* 1.33 (*Dakaiomata,* p. 16); *P. Ent* 34,11: "Si las cosas son realmente como nosotros las exponemos en esta demanda, ὡς διὰ τῆς ἐντεύξεως ἐμφανίζομεν; 27,9; 35,263,12, etc.

En otras palabras, Cristo no promete aparecerse visiblemente a sus Apóstoles, sino hacerles ver (θεωρεῖτέ με, v. 19) el efecto de su presencia. Compárese, sobre el particular, con Hebr 9,24, en que el Sumo Sacerdote (Cristo) entra en el cielo para representarnos, figurar y oficiar en nuestro favor, ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ y Sab 1,2 "Dios se deja hablar (εὑρίσκεται)... Se manifiesta a los que no desconfían de El". Revelación enteramente interior, como es natural, y, por eso mismo, individual[69]. Tiene el carácter de una *presentación*[70], no en carne y hueso, como en la resurrección (Lc 24,39; Jn 20,27), sino bajo una forma aprehensible; es el efecto de una venida: ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. Jesús vuelve a venir; está ahí; se da a conocer, se presenta. ¿Cómo? Mediante una revelación espiritual[71], cuya naturaleza aparece indicada con los tres empleos que hace S. Juan del verbo ἀγαπᾶν en este versículo: la caridad es la que hace conocer y experimentar la presencia de Cristo. Cada fiel que ama experimenta el amor de Cristo hacia él. En esta comunión activa, nacida de la mutua dilección, se capta lo invisible, se nota una proximidad; hay un contacto. Si hablamos de iluminación, es de índole espiritual; y si el v. 19 sugiere el carácter de una visión, lo hace en el sentido en que, a través de este término, la lengua hebrea expresa el acto de conocimiento[72] aquí, concretamente ya, un conocimiento de orden afectivo, no especulativo y menos aún físico o sensible: el de los ojos de la carne. En resumidas cuentas, el senti-

69. Cf. *Rom* 10,20 (Is 65,5): ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐνερωτῶσιν. Los textos profanos sobre la ἐμφάνεια τοῦ θεοῦ (Fl. Josefo, *Ant.* V, 136, 425; cf. I, 223; VIII, 109. 371; IX, 55; Filón, *De leg. alleg.* III, 27: Dios hace digna de (conocer) sus misterios escondidos al alma a la que se manifiesta; Diógenes Laercio, *Proem.* 7, etc.) no sino paralelismos verbales. Cf. E. Pax, ΕΠΙΘΑΝΕΙΑ, Munich, 1955, pp. 177-179.

70. Cf. *P. Michael,* XXXVIII, 5: "antes de abonar por la representación de las demandas, εἰς τὴν ἐμφανείαν τῶν ἀξιωμάτων".

71. De S. Cirilo a Bauer gran número de intérpretes, refiriéndose a 2 Cor 3,17, interpretan sin razón esta venida de Cristo como una revelación del Espíritu Santo: "Promete que vendrá él mismo, dando a entender que el Espíritu Santo no es otra cosa sino él mismo".

72. Comparar con *Job* 19,27: "Yo le veré, le verán mis ojos" 42,5: "Sólo de oídas te conocía, mas ahora te han visto mis ojos". Cf. todo el artículo ὁράω de Michaelis, en G. Kittel, *Th. Wört,* V, pp. 315-368.

do del pasaje es éste: en virtud de la caridad, tendréis la *certeza* íntima, deleitable y reconfortante de mi presencia [73].

Esta modalidad de la revelación, nunca conocida hasta ahora, desconcierta a los Apóstoles, inclinados a pensar siempre en una manifestación esplendorosa del Mesías Rey y de su reino glorioso (6,15). De ahí, la nueva interrupción —la cuarta— de uno de ellos, ansioso de comprender mejor (13,37; 14,5.8). Judas ha entendido bien que la venida del Señor está reservada para los suyos y bajo determinadas condiciones [74]; pero, ¿cuál es el sentido de esta restricción que se impone a la aparición o promulgación mesiánica? ¿Cómo se explica que no te manifiestes al mundo entero? [75] ¿Por qué ha de ser así? Conforme a lo que es ya

73. Sto. Tomás comenta: "Sciendum est autem, quod dilectio alicuius ad aliquem aliquando est secundum quid, aliquando simpliciter secundum quid quidem, quando vult ei aliquod bonum particulare; simpliciter. Secundum quid quidem, quando vult ei aliquod bonum particulare; simpliciter autem quando vult ei omne bonum. Deus autem omnia causata diligit secundum quid, quia omni creaturae vult aliquod bonum, etiam ipsis daemonibus, ut scilicet vivant et inteligant et sint; quae sunt quaedam bona. Simpliciter autem diligit illos quibus vult omne bonum, scilicet ut habeant ipsum Deum, quem habere est habere veritatem, quia Deus veritas est. Sed veritas tunc habetur quando cognoscitur. Illos ergo vere et simpliciter diligit quibus manifestat seipsum, qui est veritas. Et hoc est quod dicit: *Manifestabo ei meipsum,* scilicet in futuro per gloriam, qui est ultimus futurae beatitudinis effectus... Si interim Filius manifestat se alicui aliquo modo, hoc est signum divinum dilectiones".

74. αὐτῷ ἐμαυτόν. Judas —no el hijo (R. Bultmann), sino el hermano de Santiago (Lc 6,16; Act 1,13)— es apellidado Tadeo (Mt 10,3; Mc 3,18).

75. Τί γέγονεν? (v. 22; ὅτι consecutivo), puede entenderse literalmente y corresponder a nuestra expresión "¿Qué pasa? ¿Qué sucede". ¿Algún acontecimiento nuevo habría originado este cambio de cosas? "Numquid nos supra totum mundum sumus?" (Sto. Tomás). Es muy probable que Judas haya entendido ἐμφανῆναι en el sentido de ἐπιφανῆναι (cf. E. Pax, *op. c.,* p. 178). Pero en la *Koiné,* γέγονα es sinónimo, sobre todo, de εἰμί (cf. la lección de D: τί ἐστι ὅτι) y no hay razón para restituir un (texto) original arameo: *ma hᵉwa dᵉ* (cf. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*², Oxford, 1954, p. 104). Un fragmento de evangelio perdido, hallado en Oxyrhinco atribuye a los Doce la pregunta formulada por Judas y en un sentido más "visual" (sensible): λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· Πότε ἡμῖν ἐμφανὴς ἔσει καὶ πότε σε ὀψόμεθα. A lo que el Señor habría respondido: λέγε· ὅταν εκδύσησθε καὶ μὴ αἰσχυνηθῆτε (*P. Oxy.* IV, 665, 19 ss.; B. P. Grenfell, A. S. Hunt, *New Sayings of Jesus and Fragment of a lost Gospel,* Londres, 1904, pp. 39-45).

costumbre[76] Jesús no responde directamente a la pregunta; vuelve a insistir en su enseñanza y la recapitula con nuevo vigor; porque si se comprende de qué manifestación se trata, está claro que los incrédulos no van a poder beneficiarse de ello[77].

"Si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada" (v. 23). Es muy sugestiva la comparación con el v. 21; *a*) el *agape* de los discípulos citado después de la observancia de los mandamientos en el v. 21, se coloca ahora en el primer lugar, al principio de la frase: el amor es la condición de la venida[78]; *b*) en vez de la expresión genérica ἐὰν ἀγαπᾶτε (v. 15), precisada por ὁ ἔχων, ἐκεῖνός ἐστιν (v. 21), la fórmula ἐάν τις ἀγαπᾷ individualiza aún más la posesión de la caridad, refuerza la índole subjetiva de esta condición y limita a ese único poseedor la "manifestación" de Jesús (cf. 1,12); *c*) la palabra que sustituye al vocablo mandamientos suaviza el aspecto jurídico de la obediencia y acentúa el de amorosa fidelidad (cf. Apoc 3,20: ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου[79]; *d*) no se menciona el *agape*

76. Lc 12,41; 13,23; Jn 21,22.

77. La verdadera explicación es que lo espiritual no puede ser percibido más que por los espirituales, 1 Cor 2,10-11.

78. Es preciso citar aún a Sto. Tomás, cuyo comentario nos ayuda a esclarecer, más que ningún otro, el sentido de unas afirmaciones tan densas como éstas: "Tria enim necessaria sunt homini volenti Deum videre. Primo ut Deum appropinquet: *Deut* 33,3, *Qui appropinquat pedibus eius, accipiet de doctrina illius.* Secundo ut ad eum videndum oculos elevet: Is 40,26, *Levate in excelsum oculos vestros et videte quis creavit haec.* Tertio ut visioni vacet; nam spiritualia videri non possunt, nisi quis vacet a terrenis: Ps 34,9: *Vacate et videte quoniam suavis est Dominus.* Et haec tria facit caritas. Nam ipsam animam hominis Deo conjungit: I Jn 4,16: *Qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo.* Ipsa ipsum intuitum ad Deum erigir: Mt 6,21, *Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum.* Unde dicitur: "Ubi est amor tuus, ibi oculus". Ipsa enim a mundanis vacare facit: I Jn 2,15: *Quid diligit saeculum, non este perfecta caritas Dei in illo.* Ergo, e contrario, qui perfecte Deum diligit, non est in illo amor saeculi".

79. "Ex caritate autem sequitur obedientia; unde dicit: *Sermonem meum servabit.* Ut dicit Gregorius: "Probatio dilectionis, exhibitio est operis. Numquam est Dei amor otiosus; operatur enim magna si est; si autem operari renuit; amor non est". Voluntas enim et maxime quae est de fine, movet alias potentias ad actus suos: non enim quiescit homo nisi faciat ea per quae ad finem intentum perveniat, praecipue si est intenta ad ipsum. Quando ergo voluntas ho-

de Cristo, pero el del Padre viene expresado por una forma verbal activa en lugar de pasiva (ἀγαπηθήσεται ὑπό...; πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν), lo cual pone todavía más de relieve su iniciativa, como para el *don* del Espíritu Santo (v. 16); *e*) por último, y sobre todo, —en ello reside precisamente la aportación nueva del versículo— Cristo no vendrá solo, vendrá acompañado de su Padre con el que se pone en un plano de igualdad: *nosotros* vendremos juntos [80] y no de un modo pasajero, sino para morar permanentemente: μονὴν παρ᾽ αὐτῷ ποιησόμεθα [81]. Como esta permanencia es idéntica a la del Paráclito: παρ᾽ ὑμῖν μένει (v. 17), ha de concluirse que la Trinidad *habita* en el alma [82] desde el momento en que ésta ha dado pruebas de la fidelidad de su amor [83].

Ya en el Antiguo Testamento había determinado Yavé habitar en medio de su pueblo y residir en el Tabernáculo [84]. Aquí, sin embargo, se trata de algo más. Se trata de

---

minis intensa est ad Deum, qui est finis eius, movet omnes vires ad facienda ea quae ad ipsum ducunt. Intenditur autem in Deum per caritatem; et ideo caritas est quae nos servare mandata facit: 2 Cor 5,14: *Caritas Christi urget nos*... Et per obedientiam homo efficitur idoneus ad videndum Deum: Ps 119,104: A mandatis tuis, scilicet a me servatis, intellexi" (Sto. Tomás).

80. El plural πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα, sustituido por ἔρχομαι πρὸς ὑμας (v. 18), reune al Padre y al Hijo en una misma venida; cf. 10,39: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.

81. De esta forma, es evidente que la "manifestación" del v. 21 no ha de entenderse de una aparición milagrosa, ni de las de Cristo resucitado, ni siquiera de su asistencia en la obra del ministerio apostólico.

82. Sobre la doctrina teológica de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma de los justos, puede leerse A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, II, Paris, 1927.

83. "Es una respuesta del afecto al afecto, un verdadero acto de amistad ,que supone las obras y que no es precisamente una recompensa de las mismas, a no ser la caridad, que es su principio y el signo de la cual son las obras... Si esta visita puede tener en las almas escogidas aspectos desconocidos para las otras (Cirilo), Dios no viene, sin embargo, para provocar el éxtasis u otra manifestación exterior: viene para habitar en el alma que la ama" (M. J. Lagrange). A esta unión mística con la divinidad, por cuanto que es el término de la mayor parte de las religiones contemporáneas, sobre todo del culto de los misterios y del hermetismo. El mismo autor compara el contenido de las místicas paganas, W. Bauer cita numerosos textos de Filón sobre la inhabitación del Logos y de Dios mismo en los hombres; R. Bultmann, los paralelos mandeos.

84. *Ex* 25,8; 29,45; *Lev* 26,11-12; *Zac* 2,9.

una presencia de amor no en un santuario, sino en el alma interior[85]. Las tres divinas personas disponen de alguna forma[86] una morada permanente en los discípulos semejante a su morada del cielo (14,2). Dicha presencia es tan real, tan inmediata y "manifiesta", que el alma misma conocerá a sus huéspedes[87] y saboreará el gozo de su amor. Judas, ciertamente, no había solicitado tanto: "Quesierat enim de Christi manifestatione et audivit de dilectione et mansione"[88].

---

85. Presencia inmanente profetizada por Ez 37,26; cf. 2 Cor 6,16.

86. Ha de conservarse con la voz media (ποιήσεσθαι, único uso en Jn) su carácter reflexivo: En lo que respecta a nosotros y para nosotros haremos nuestra morada en él. Como ejemplo de μονὴν ποιεῖσθαι se cita Fl. Josefo, *Ant.* VIII, 250: καὶ διετέλει ποιούμενος ἐν αὐτῷ τὴν μονήν; XIII, 41: καὶ οὕτως μὲν Ἰωνάθης ἐν Ἱεροσολύμοις τὴν μονὴν ἐποιεῖτο; pero no debe olvidarse que el simple ποιέω tiene fácilmente un sentido de duración "quedar, hacer una morada" (Act 20,3; Sant 4,13; *Pap. Par.* XLVIII, 21; *P. Gen.* I, 54,19; *P. Flor,* II, 137,7).

87 Cf. 14,20; Fl. Josefo, *Ant* IV, 43: τὴν σὴν (Dios) γνώμην τούτοις ἐμφανίσαι. La permanencia provoca el conocimiento (I Jn 4,15; cf. Ef 3,17-19). Moulton-Milligan (*The Vocabulary,* p. 416) en su reseña sobre μονή señalan la asociación frecuente de este término con ἐμφανία *P. Grenf.* II, 79,1,7; *P. Oxy.* VIII, 1221,25; *P. Flor.* I, 34,9: ἐμολογῶ... ἐγγυᾶσθαι μονῆς καὶ ἐμφανείας Αὐρήλιον, B.G.U. II, 581, 6 s.

88. S. Agustín, cf. Sto. Tomás: "Tria autem sunt per quae fit homini divina manifestatio. Primum est divina dilectio; et quantum ad hoc dicit *Pater meus diliget eum.* Supra est dictum quare dicit *diliget* in futuro, quantum videlicet ad effectum dilectionis, qui tamen ab aeterno dilexit quantum ad voluntatem benefaciendi... Secundum est divina visitatio; et quantum ad hoc dicit: *Et ad eum veniemus.* Sed contra: Venire mutationem localem significat; sed Deus non mutatur; ergo etc. Responsio: Deus dicitur venire ad nos non quod ipse moveatur ad nos, sed quia nos movemus ad ipsum. Dicitur enim aliquid venire in locum in quam prius non fuit: hoc autem Deo non convenit, cum sit ubique... Dicitur etiam venire in aliquam, in quantum est ibi novo modo, secundum quem prius non fuerat ibi, scilicet per effectum gratiae; et per hunc affectu gratiae facit nos ad se accedere. Sed attendendum, secundum Augustinum, quod tribus modis Deus venit ad nos, et iisdem nos imus ad eum. Primo quidem venit ad nos implendo suis effectibus et nos imus ad eum capiendo ipsos. Secundo illuminando et nos imus ad eum considerando... Tertio vero adjuvando et nos ad eum obediendo: quia nec obediere possumus nisi adjuti a Christo... Tertia ad Dei manifestationem necessaria est perseverantia utriusque, scilicet in dilectione Dei et in eius visitatione: et quatum ad hoc dicit: *Et mansionem apud eum faciemus.* In quo duo tangit — Primo quidem firmitatem adhesionis ad Deum cum dicit *mansionem.* Nam Deus venit ad quosdam per fidem, sed non manet, quia *ad tempus credunt et*

El v. 24 completa la respuesta dada a Judas. Apoyándose en las palabras del Maestro: ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν (v. 21), y fijándose sólo en la precisión final —el Apóstol había preguntado: "¿Qué ha sucedido para que hayas de manifestarte a nosotros y no al mundo? (v. 22). Jesús, tras haber subrayado que su venida es fruto del amor que le profesan sus discípulos (v. 23), sólo tiene que concluir: Si restrinjo a vosotros mi manifestación, es porque el mundo no reúne las condiciones requeridas para recibirla: el mundo no me ama, ya que no acepta mi mensaje. De esta forma, el Señor, en el atardecer de su vida divide a los hombres en dos grupos según su mayor o menor proximidad y relación con Dios; la discriminación se establece de acuerdo con el *agape*: ὁ ἀγαπῶν με (v. 21), ὁ μὴ ἀγαπῶν με (v. 24). Es un amor que se da o se niega a la persona del Verbo encarnado, de mediador. Y uno se allega o permanece alejado del Padre, en la medida en que se vincule o no a Cristo, en la medida en que se reciba su revelación y se acaten sus mandamientos: "Dilectio namque sanctos discernit a mundo" (Sto. Tomás).

La expresión última: Mi palabra no es mía, sino del Padre que me ha enviado y yo no he hecho más que transmitirla [89], equivale a una condena del mundo separado de Cristo, del mundo necio (cf. 1 Cor 2,14); el mundo no ama. Dicha condena destaca, sobre todo, la gravedad de esa negativa a la obediencia, a acoger amorosamente al revelador digno de todo crédito [90]. Este versículo, por su formulación negativa, resalta la importancia sin igual del *agape*, como virtud de unión con Dios, tema de toda la pe-

---

in tempore tentationis recedunt (Mt 8,13). Ad quosdam venit per pecati compuctionem, nom tamen manet cum eis, quia revertuntur ad peccata (*prov.* 26,11). Sed in suis praedestinatis permanet semper (Mt 28,20). Secundo ostendit familiaritatem Christi ad homines; quia apud eum, scilicet diligentem, ad obediendum, in quantum scilicet delectatur nobiscum, et facit nos delectari in ipso".

89. Jn 7,16; 8,26; 12,49. La fórmula τοῦ πέμφαντός με πατρός está llena de contenido; nos remita a la iniciativa y autoridad soberana de Dios.

90. No amar, en este caso, es desdeñar, menospreciar; es lo contrario del *ágape* (Mt 6,24, καταφρονεῖν).

rícopa. Sin caridad el hombre queda atado a la tierra, esclavo de sí mismo. Por el *agape* alcanza la presencia interior y la relación permanente con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo[91].

XXIII. *La alegría de la caridad cristiana;* Jn 14,28: "Εἰ ἠγαπᾶτε[1] με ἐχάρητε αν, ὅτι[2] πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα, ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μού ἐστιν. — Habéis oído lo que os dije: Me voy y vengo a vosotros. Si me amarais, os alegraríais pues voy al Padre, porque el Padre es mayor que yo".

El capítulo 14 de san Juan es formalmente el capítulo de la despedida. Jesús, tras haber anunciado su partida a los Apóstoles[3], quiere prevenirles contra el temor y el desaliento: Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία (vv. 1,27). El *agape* es la verdadera fuente de consuelo[4]. Al término de sus palabras, el Maestro resume los motivos de confianza (el perfecto λελάληκα indica una conclusión, v. 25) y les da su paz (v. 27). Querría incluso que se alegrasen por el retorno al cielo.

"Habéis oído lo que os dije: me voy y vengo a vosotros" (v. 28) y sabéis que mi vuelta al Padre es la condición para mi vuelta y mi morada permanente en vuestras almas (vv. 21-23). Esto debe aliviar las perpectivas de la separación: Yo no os dejaré huérfanos (v. 18). ¡Creed en mí![5] Pero pensad también en lo que representa para mí este retorno al Padre[6]... Si, en vez de pensar tan sólo en

91. Sobre la primera elaboración teológica de este versículo, cf. G. Aeby, *Les Missiones divines de saint Justin a Origéne,* Fribourg, 1958, pp. 171 et *passim.*

1. ἀγαπᾶτε, D*, H, L, como v. 15.
2. εἶπον, *add.* K.
3. Los verbos πορεύομαι, ὑπάγω se repiten ocho veces (vv. 2.3. 4.5.6.12.28), ἔρχομαι, πεμφαντος, ἐλευσόμεθα, seis veces (vv. 18.23. 24.28).
4. ἀγαπᾶν se usa diez veces en los vv. 15-31; densidad idéntica a la de ἀγάπη en 1 Cor 13,1-14,1.
5. 14,1, εἰς ἐμὲ πιστεὴετε!
6. Πρὸς τὸν ματέρα debe compararse con πρὸς τόν θεόν (1,1) y, sobre todo con πρὸς τὸν πατέρα (13,1).

vosotros mismos y en la aparente soledad en que os dejo, me amáseis profunda, desinteresadamente, por mí mismo y no por vosotros, entonces experimentaríais una verdadera alegría. El término de la prótasis con imperfecto: εἰ ἠγαπᾶτε με indica el modo irreal del presente, una condición no cumplida [7] y se contiene en todo ello un ligero reproche bajo esta afirmación: si me amáseis como debe amarse... Pero se trata, sobre todo, de una llamada a la inteligencia del corazón y a otra manifestación del *agape* de los discípulos. Que ellos se muestren tristes y doloridos ante la idea de que su Maestro le deja, prueba el efecto que le tienen. Jesús no duda de su caridad fiel a la cual llega a hacer tan grandes promesas (vv. 15,21.23). Pero les invita a un progreso, a una expresión nueva del amor, a esta dilección tan perfecta que se identifica con su objeto y se manifiesta en la alegría (cf. 16,22). El *agape* del v. 28 es, pues, mucho más tierno que el de los versículos precedentes; no es ya la obediencia a los mandamientos, sino este vínculo profundo con aquel a quien se ama y que hace participar de su propia felicidad. Este versículo, es, por consiguiente, la enseñanza final de la caridad por parte del Señor. El pide a los suyos —a los cuales ama con toda su delicadeza y afecto (13,1) le manifiesten a su vez este *velle bonum* característico del amor que se entrega plenamente a su persona. Podría glosarse todo ello en esta forma: Si verdaderamente me amáis, debéis tener alegría [8]; esa será la prueba de vuestro amor verdadero [9].

Jesús, efectivamente, vuelve a su Padre [10]. Esto encierra dos aspectos: por una parte, deja este mundo triste y bajo

7. F. M. Abel, *Grammaire*, 66 c. Comparar Jn 5,46, εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ; Lc 7,39, εἰ ἦν ὁ Προφήτης; Act 18,14; Gal 1,10; Hebr 7,11.

8. Es sabido que ἀγαπᾶν significa festejar, aclamar, estar contento; es, de ordinario, un amor feliz; la conexión ἀγαπᾶν-χαῖρειν es algo que se impone por sí (Jn 3,29; 1 Cor 13,6); cf. *Prolegoménes*, pp. 46; 56. 58. 66, n. 2. 79. 201.

9. Los Apóstoles lo han comprendido bien (cf. Lc 24,52); desde entonces la alegría será no sólo una señal del cristiano (cf. I Pe 1,8; *Agapé*, p. 765 y una "virtud" (Gal 5,22), sino el fruto de la unión con el Señor y la proclamación de su triunfo.

10. ὅτι πορεύωμαι πρὸς τὸν πατέρα designa el motivo de la alegría; ὅτι declarativo, como I Jn 4,20.

que tanto le pesaba (Lc 9,41); por otra, retorna al Padre, a su patria verdadera, a la gloria y bienaventuranza que le pertenecen con pleno derecho (Jn 17,5). Los verdaderos amigos no pueden menos de alegrarse al saberle exaltado y plenamente feliz. No sólo consienten en una separación que asegura su felicidad, sino que prefieren sacrificarse para que El esté en su plenitud de la alegría. Esta dilección pura es el *agape* y puesto que Cristo en el Cielo es perfecta y eternamente feliz, la auténtica caridad cristiana no puede menos de conservar una alegría permanente en el alma de los discípulos; será para ellos ya desde aquí abajo un pregustar la bienaventuranza (15,11; 17,13).

La expresión final —ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστιν— es difícil de comprender, sobre todo, si con la mayoría de los comentaristas, se da a ὅτι un sentido causal: "porque el Padre es mayor que yo". ¿Por qué esta grandeza o supremacía es un motivo, una razón especial de alegría para los discípulos? [11] Jesús se expresa aquí no como Hijo, distinto del Padre, sino en cuanto hombre [12]. Enviado por el Padre (3,17; 17,3), recibe todo de El (3,35; cf. 1 Cor 15,28), particularmente la gloria (17,5; Filp 2,9-10) y no es superior a aquél que le ha enviado [13]. Parece como si ahora, mediante el término "pasar", quisiera recalcar su nuevo modo de existencia en el cielo; podríamos decir: junto al Altísimo, "el Dios de nuestro Señor Jesucristo y Padre de la gloria..." (Ef 1,17)... πορεύομαι πρὸς τὸν μειζότερον! Como san Juan Crisóstomo parece haber entendido [14], es

11. Μείζων en el cuarto evangelio se dice de las obras más importantes (1,51; 5,20; 14,12), de un don más precioso (10,20), de un testimonio más seguro (5,36), de una caridad más fuerte (15,13) de una culpabilidad más grave (19,11). En relación con una persona indica y califica su superioridad, su dignidad (4,12; 8,53; 13,16; 15,20).

12. "Quod dicit *Major me est*, non dicit inquantum Filius Dei, sed inquantum Filius hominis; secundum quod non solum est minor Patre et Spiritu Sancto, sed etiam ipsis Angelis (Hebr 2,9). Item quibusdam hominibus, scilicet parentibus" (Sto. Tomás). Respecto a la exégesis patrística de esta sentencia, cf. B. F. Wescott (una larga nota al final del cap. 14, pp. 213-216); M. J. Lagrange; J. M. Voste (*Studia Ioannea*, pp. 268-272); J. Huby (pp. 62-65); Ed. Cl. Hoskyns.

13. Jo 13,16; cf. 1 Cor 3,23; 11,3.

14. Jn 14,1: πιστεύετε εἰς τὸν θεόν.

una referencia a la fe monoteísta de los Doce y una llamada a la confianza en la Providencia infalible[15]. Los discípulos deben y pueden alegrarse, pues Jesús va a reunirse con el Padre, ese Padre tan grande que le colmará de poder, de gloria y de alegría[16]. El Señor, que tanto ha insistido en todo este capítulo sobre el *agape* de los suyos hacia su persona, no podía menos de orientar su pensamiento hacia el Padre que le rodea con su complacencia[17] y cuyo amor constituye toda su felicidad (v. 31): Si me amáis, alegraos de que el Padre me ame y me llene de sus bienes[18]. La caridad cristiana de los discípulos se inserta en la caridad teologal de Jesús.

XXIV. *La muerte de Jesús, prueba de su caridad al Padre;* Jn 14,31: "'Αλλ' ἵνα γνῷ ὁ κοσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ενετείλατό[1] μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν. — Pero conviene que el mundo conozca que yo amo al Padre y que, según el mandato que el Padre me dio, así hago. Levantaos, vámonos de aquí".

Todos están de acuerdo a la hora de precisar la "finalidad" del sacrificio de Jesús[2]. Cristo se ofrece a la volun-

---

15. "¿Cuál es el verdadero sentido de este texto? Los discípulos no estaban suficientemente instruidos acerca de la resurrección ni tenían una idea exacta de Cristo. ¿Cómo lo habrían tomado, siendo así que ni siquiera sabían que El había de resucitar? Tenían, sin embargo, una idea muy elevada del Padre. Si teméis por mí... alegraos, al menos, oyendo que me voy al Padre... *Yo haré descender vuestro consuelo desde el Padre, del que vosotros proclamáis su grandeza*".

16. Cf. Sal 16,11: "Tú me enseñarás el camino de la vida, la hartura de tus bienes junto a mí, las eternas delicias junto a tu diestra".

17. Jn 15,9: *Sicut dilexit me Pater...*

18. Cf. Jn 20,17: "Aún no he subido al Padre... Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios".

1. ἐνετείλατο (ℵ, A, D, Γ, Δ, Θ; todos los editores) tiene más fundamento documental que ἐντολὴν ἔδωκεν (B, L, X, latinos; Lagrange), que debe proceder de 12,49.

2. ἵνα abre una proposición subordinada: Jn 1,31: ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγώ; Mt 9,6: ἵνα δὲ εἰδῆτε

tad del Padre y muere para probar el amor que le tiene, hay, no obstante, varias maneras de construir la frase de S. Juan.

Buen número de intérpretes ven en el principio de la misma una proposición como elíptica, referida a la precedente y que completan delante de la partícula ἵνα con un verbo tal como "yo quiero eso, suceda así, yo obro de esta manera". El sentido sería: Viene el príncipe de este mundo para librar contra mí un último asalto. No dispone de ningún poder sobre mí; si, a pesar de todo, acepto un enfrentamiento, es para que el mundo conozca mi fidelidad a la misión que el Padre me confió. Otros, —olvidando el καὶ delante del καθώς— mejor que recurrir a un verbo sobreentendido, ponen la cláusula primera en dependencia de οὕτως ποιῶ, lo cual tiene la ventaja de respetar el nexo de las dos proposiciones y dar todo su valor en el énfasis καὶ καθὼς... οὕτως [3]. Pero no se precisa tampoco el sentido de la conducta de Cristo y es necesario añadir una breve glosa: "voy a la muerte... para que el mundo conozca...". De igual modo, parece preferible [4] considerar todo el versículo como expresión tan sólo de un pensamiento único [5] y hacer depender ἵνα, virtualmente con valor de imperativo [6] de los dos verbos ἐγείρεσθε, ἄγωμεν [7]: Porque el mundo debe aprender el amor que tengo

---

ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου... τότε λέγει La locución ἀλλ' ἵνα introduce constantemente el subjuntivo aoristo (Mc 14,49; Jn 1,8; 9,3; 13,18; 15,25; I Jn 2,19).

3. A. Loisy, W. Hendriksen.

4. Cf. Sto. Tomás, Godet, W. Bauer, C. H. Dodd (pp. 408-409).

5. La conjunción καί introduce una proposición incidental, explicativa de la primera y esta última queda en el aire si no se la anexiona a las últimas palabras del versículo. Este constituye todo él una sentencia única.

6. Cf. *Apoc.* 14,13; C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge ,1953, pp. 144-145.

7. Wescott ve en ello una construcción artificial; Bernard: "dura"; A. Plumer: "Hay en esta construcción una falta de solemnidad, si no de un sabor de efecto teatral". ¿No es artificial, sin embargo, el hecho de reemplazar un verbo? De todas formas, el pasaje en cuestión no se caracteriza por la pureza sintáctica. Por otra parte, C. C. Torrey (*The Aramaic Origin of the Gospel of John*, en *The Harvard theological Review*, 1923, pp. 341-342; cf. *Our translated Gospel*, Londres, 1936, pp. 135, 138-140) supone una mala lectura del original arameo: אֱקוּם דְּאֵזֵל מִכָּה , "yo me levanto y parto de aquí", lo

a mi Padre y mi obediencia a su voluntad, no podemos detenernos ya más aquí, es preciso partir para Getsemaní.

Lo que sí está claro, es que la muerte voluntaria de Jesús será —en su misma intención— una revelación para todo el mundo. Hay una oposición entre la intimidad del pequeño grupo encerrado en el Cenáculo (cf. 12,36) y esa otra divulgación ante el mundo presente y venidero [8], de tal suerte que no se necesita continuar reunidos allí en el secreto, sino subir a la cruz [9]. Las almas buenas comprenderán entonces que el alma de Jesús se hallaba entregada totalmente a su Padre y que Cristo le ha manifestado su caridad en las circunstancias más críticas y difíciles, llegando hasta inmolarse por su gloria. Esta muerte, que era el supremo exponente del amor a los hombres (15,13; cf. 13,1) se presenta ahora como la prueba y testimonio del amor a Dios [10]. Este *agape* de Cristo, es, evidentemente, un afecto, una predilección propiamente dicha, pero con ese matiz religioso que aparece en los LXX, de adoración, de consagración y de servicio fiel. De manera que Jesús ha sido el único en cumplir a la perfección el primer precepto de la Ley: "Amarás al Señor, tú Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente" (Mt 22,37).

Ciertamente, no ha de entenderse como si el Padre se complaciera en el martirio de su Hijo Unigénito, sino en cuanto había decretado la redención del género humano por la sangre del Calvario (3,16); así el *agape* de Jesús es

---

cual está en armonía con la primera persona del singular de todos los verbos del versículo.

8. El κόσμος no se toma sólo en su parte buena (a la inversa del v. 20), sino en toda su universalidad (17,23): la humanidad que resiste al mensaje divino; cf. 1 Cor 1,21, οὐκ ἔγνω ὁ κόκμος, Jn 3,16, etc.

9. Cf. Jn 12,32: κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω 3,15-16; Mt 5,14-16: πόλις ἐπάνω ὄρους κειμένη... ὅπως ἴδυσιν... καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα.

10. Todos los comentaristas anotan que ésta es la única vez que Jesús manifiesta su amor al Padre; no obstante 15,10 ἐγὼ τοῦ πατρός μου τὰς ἐντολὰς τετήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ insinúa también la reciprocidad de la dilección de Jesús, al afirmar la comunión en la caridad. Estos dos textos, no comentados por A. Nygren, son decisivos en favor de la caridad ascendente, totalmente desinteresada y no egocéntrica como el eros.

esencialmente una unión de voluntades. Cristo, pues, acepta de pleno la misión salvífica encomendada [11]. Su obediencia es la medida de su amor [12]: un amor absoluto, total. Esta demostración de su *agape* en la muerte voluntaria (cf. 10,18) hace del amor un "martirio" un testimonio irrecusable. Los Apóstoles comprenderán entonces la unión tan profunda, tan rigurosa entre la obediencia más heroica y la caridad auténtica que el Señor les había inculcado (14,15.21.23-24) y en la cual vendrán a tener para siempre su modelo. La última confidencia con los suyos (15,15) es para abrirles el fondo de su corazón y darles a conocer lo que aún no les había comunicado: el amor ferviente que le unía a Dios y que era el secreto de su proceder: yo obro exactamente según el mandato que el Padre me ha dado. Nadie duda que los Doce meditarían profundamente el contenido de esta revelación y que ello serviría de inspiración a su espiritualidad de la μίμησις de Jesucristo. Sin embargo, los primeros "convencidos" por la perfección de esta sumisión amorosa a Dios fueron el centurión y el buen ladrón.

Jesús da la señal de partida: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν. Se entrega voluntariamente en manos del traidor en el monte de los Olivos [13], pero, sobre todo, al odio de Satán.

---

11. ἐντέλλομαι (Mt 4,6; Act. 1,2; Hebr. 11,22), menos expresivo o más amplio quizás que δίδωμι ἐντολήν, carga más el acento sobre la "misión" o el mandato que sobre el precepto propiamente dicho. De ahí también quizá el aoristo que se refiere a la encarnación (Hebr 10,5-9), opuesto al presente de realización: οὕτως ποιῶ, *hic et nunc*. Para el sentido y orden de las palabras, M. J. LAGRANGE lo compara a Gén 6,22, καὶ ἐποίησε Νῶε πάντα ὅτα ἐνετείλατο αὐτῷ.

12. Sobre la obediencia de Cristo, cf. 4,34; 8,55; Filp 2,8; Hebr 5,8.

13. ἄγωμεν no se usa en el cuarto evangelio (11,7.15.16) más que significando como un paso hacia e incluso como una provocación a la muerte. Al igual que Mt 26,46 y Mc 14,42 ponen en labios de Jesús este mandato al final de la agonía de Getsemaní omitida por Juan, se supone que el evangelista la ha trasladado a este pasaje; el Señor, sin embargo, ha podido emplear en varias ocasiones una expresión idéntica —como lo hace constantemente en el discurso de despedida—, aunque con algún matiz diferente. Partir para el huerto de los Olivos después de la última cena es algo bastante complicado de suyo: levantarse de la mesa y, probablemente, poner orden en la sala, prepararse, disponerse para partir y, por último, abandonar el cenáculo. La diferencia entre el imperativo presente de la voz media (ἔγείρεσε) y el subjuntivo presente (ἄγωμεν, equiva-

Toma la iniciativa en este encuentro con toda lucidez y perfecto dominio [14]. El acento se carga a la vez en la espontaneidad del Señor, ofreciéndose a la muerte por amor y obediencia, y en la fuerza de esta caridad efectiva que ignora lo que es la duda y el temor [15]. Al someterse a la voluntad del Padre, su inmolación es una entrega total (10,11); su decisión, verdaderamente es la de un triunfador, seguro de la victoria (16,33). Este versículo, por tanto, tiene tanta importancia como el 13,1; como éste se abría el relato de la Pasión; el 14,31 da el verdadero sentido a esta inmolación. Ambos revelan la supereminente caridad de Jesús manifestada en su muerte.

XXV-XXIX. *Cristo, revelando a los discípulos que El y ellos eran igualmente objeto del amor del Padre, pide que esta caridad divina sea infundida en sus corazones;* Jn 17,23.24.26: "[23] Ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς [1] ἕν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας [2] αὐτοὺς καθὼς [3] ἐμὲ ἠγάπησας. [24] Πατερ [4], ὃ [5] δέδωκάς μοι, θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ [6] ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν

lente a un mandato, Gal 5,26) que expresa una exhortación dirigida a sí mismo o a otros consigo mismo (Jn 19,24; cf. 1 Tes 5,6), quiere indicar, quizás, la diferencia de tiempo entre estos dos actos: levantarse y tomar las disposiciones para partir: "para partir", o "En pie, vamos a salir", lo cual hace posible la admisión del cap. 17 antes de la partida real; de modo contrario opina A. DURAND: "Parece más bien que la salida tiene lugar inmediatamente". Jn añade ἐντεῦθεν a lo que con toda facilidad se pudiera dar un sentido temporal "en el presente, ahora" si no fuera algo desconocido en todo el Nuevo Testamento. La expresión es del agrado de Jn (cf. 19,18; Apoc 22,2) que la usa con ἄρατε (2,16; cf. Lc 4,9, βάλε), μετάβηθι (7,3; cf. Lc 13,31, πορεύου), ἔστιν (18,36; cf. Sant 4,1).

14. Cf. Jn 13,1.11.18.21.27.

15. *Cant* 8,6: Es fuerte el amor como la muerte.

1. Τό *add.* D.
2. ἠγάπησα, D, numerosos manusc. Syr. Arm.; ¿Conforme a 15,9?
3. σύ *add.* D.
4. El nominativo Πάτερ en vez del vocativo, D, H, K, Vogels.
5. οὕς, A, C, L, W, X; lat. Pesh.
6. *om.* D, Syrsin.

μετ' ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν[7] ἣν δέδωκάς[8] μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου... [26] Καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σοὺ καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ᾖ κἀγὼ ἐν αὐτοῖς. — v. 22: Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. v. 23: Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí. v. 24: Padre, lo que tú me has dado, quiero que donde esté yo estén ellos también conmigo, para que vean mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo. v. 25: Padre justo, si el mundo no te ha conocido, yo te conocí y éstos conocieron que tú me has enviado, v. 26: y yo les dí a conocer tu nombre, y se lo haré conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos".

Todos se muestran unánimes en distinguir tres objetos en la oración que Cristo, Sumo Sacerdote, antes de su sacrificio, dirige en voz alta a su Padre y en la cual asocia a sus discípulos[9]: Jesús ora por sí mismo (vv. 1-8), por los Once (vv. 9-19), por los que, a través de su ministerio, llegarán a la fe —περὶ τῶν πιστευόντων (v. 20)—. El deseo, la súplica suprema del revelador del Padre y fundador de la Iglesia, es que los suyos sean uno en la persuasión y posesión de la caridad que Dios comunica a su Hijo y éste extiende a sus discípulos (vv. 20-26). Este es el sentido que se desprende de una lectura atenta de la perícopa; nadie puede vanagloriarse, sin embargo, de llegar a una comprensión adecuada, total, de la misma, puesto que, por una parte, la unión de los cristianos, concebida según el modelo de la unidad de las personas divinas e incluso inserta en esa misma unidad, sigue siendo misteriosa; por otra, la terminología tan especial de San

7. τὴν ἐμήν *om.*, D, Syrsin., Cipriano, Eusebio.

8. ἔδωκας, B, E, N, Γ, Δ, Θ, en lugar del perfecto.

9. Jesús no sólo expresa su piedad filial para con Dios, sino que prosigue la instrucción de sus discípulos: "Oratio Christi est magis ad instructionem" (Sto. Tomás). Cf. Ed. Ellwein, *Das hohepriesterliche Gebet (Iohannes 17) in der Auslegung Luthers*, en *Festchrift A. Köberle*, Hamburgo, 1958, pp. 89-106.

Juan y sus formulaciones elípticas admiten diferentes interpretaciones.

Los vv. 22-23, que en realidad no forman más que una sola frase (M. J. Lagrange), vuelven a repetir, bajo unos moldes literarios exactamente parecidos, la súplica de los vv. 20-21. Esta reiteración y este paralelismo nos descubren ya cuán amado es para el corazón de Cristo el objeto de esta oración. En lo que a El respecta, ha hecho todo lo que está en su mano para preparar y establecer esa unión. Si pide a Dios su perfeccionamiento, su consumación, no es con la única finalidad de que produzca todos sus frutos, sino porque no tendría sentido alguno el que no llegase a reproducir la comunión de amor que une al Padre y al Hijo en todas sus obras [10].

La doble dificultad del léxico y de la teología del v. 22 es determinar la naturaleza de la "gloria" que Jesús ha recibido del Padre y ha comunicado a sus discípulos y después como en esta δόξα el fundamento o la fuente de su unidad [11]. Evidentemente que no se trata de la gloria esencial que el Verbo y el Padre poseen por igual, ya que dicha gloria no es comunicable a criatura alguna (Is 4,8; 48,11), sino de un don divino propio de Cristo y transmisible a los suyos. Deben excluirse también, de inmediato, el poder de hacer milagros [12], la inmortalidad, la gloria de la resurrección [13] e incluso el amor de Dios del que es objeto Jesús [14]. Parece más acertado identificarlo con la filiación divina [15] —don propio del Verbo encarnado transmitido a los creyentes (1,12)— y, en consecuencia, con la

10. "Esta unidad se edifica con lo que pudiéramos llamar la reducción de los fieles a Cristo y de Cristo a Dios" (A. Loisy). El comentario exacto a estos versículos lo hace el mismo S. Juan: "Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros a fin de que viváis también en comunión con nosotros (κοινωνία). Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo" (I Jn 1,3).

11. Cf. J. Dupont, *Essais sur la Christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, pp. 264 ss.

12. Crisóstomo, Dom Calmet, Weis, Zahn.

13. Agustín, Tomás de Aquino, Plummer. Esta interpretación y la anterior proceden de un desconocimiento de la noción propiamente bíblica de la gloria.

14. Maldonado, Calvino, Godet, Milligan-Moulton, W. Temple.

15. Bengel, Schanz, Knabenbauer, Durand, Huby.

gracia santificante[16], que tiene por término, precisamente, asemejarnos a Dios, unirnos a El (2 Cor 3,18).

Quizás no sea prudente, sin embargo, determinar con todo rigor desde el comienzo el contenido de esta δόξα común a Jesús y a los suyos. Esta implica una participación de la naturaleza[17] o de tal o cual atributo de Dios humanamente perceptible[18]; es una intervención o una manifestación de poder[19] tanto como de luz[20]. El contexto del pasaje que nos ocupa invita a conservar su acepción general de riqueza, prosperidad, opulencia[21] y a encerrar en este *Thesaurus* todos los dones sobrenaturales propios de la humanidad del Salvador y que El ha venido a traer a los hombres: ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν[22]. El Nuevo Testamento, en efecto, atribuye

---

16. Ebrard, Tholuck, Vosté, Braun, Lagrange: "Más bien se trata de algo de la naturaleza divina que Jesús posee plenamente, y que, mucho más que un poder gratuito, es por sí mismo un principio de unidad". Olshausen y Hengstenberg al traducir por "vida interior", desvirtúan el carácter luminoso y de manifestación de toda δόξα (cf. gloria-luz, Is 58,8; 60,1-3). En un estudio, discutible, por otra parte, G. P. WETTER (*Die "Verherrlichun" im Johannesevangelium,* en *Beiträge zur Religionswissenschaft,* 1915, pp. 32-103) tiene el mérito de subrayar el contenido concreto de la *doxa* joánica y citar varios textos en los que se asocia con χάρις. Añadamos: Sal 84,12; *Eclo* 4,21; 24,16-17; EUSEBIO, *Hist. eccl.* V, 1, 25: La gloria y la gracia se fundían en el rostro de los mártires de Lyon.

17. Cf. 2 Pe 1,4, θείας κοινωνοὶ φύσεως. Sobre el concepto bíblico de gloria, cf. KITTEL y VON RAD, art. δόξα en KITTEL, *Th. Wörth,* II, pp. 235-257; A. M. RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ,* Londres, 1949. El artículo de R. B. LLOYD (*The Word "Glory" in the fourth Gospel,* en *The Expository Times,* XLIII, 1932, pp. 546-548) es muy superficial.

18. Ex 33,12-23; Is 40,5; Jn 1,14; 2,11.

19. Mc 8,38; 9,1,13,26; *Rom* 6,4; *Coll* 11.

20. "Todo lo descubierto es luz Ef 5,13 b.

21. Oyó decir Jacob a los hijos de Labán: "Ha cogido Jacob todo lo de nuestro padre y con lo nuestro ha hecho toda esa riqueza" (*Gén* 31,1; cf. v. 16; 13,2); "No te impacientes, pues, si ves a uno enriquecerse y se acrecienta la gloria de su casa" (Sal 49,17; cf. 112,3; Neh 2,10; Is 10,3). De la prosperidad de una nación cf. Is 16,14; 17,4; 21,16; 60,6; de ahí la expresión "las riquezas de la gloria" Rom 9,23; *Ef* 1,18; 3,16; *Col* 1,27.

22. Jn 1,16 (nótese la ausencia de todo complemento en el verbo λαμβάνω). El paralelismo de este verso con el v. 14 nos autoriza a comparar δόξα y πλήρωμα como dos nociones muy afines, puesto que la gloria del Verbo encarnado se presenta precisamente como "llena" de gracia y de verdad.

a Cristo una gloria personal; El mismo la reivindica para sí (17,24), sus discípulos la ven y la proclaman[32]. Es el reflejo de la gloria del Padre (Hebr 1,3), que brilla en el rostro de Cristo (2 Cor 4,4.6); mejor expresada en Jn 1,14: la gloria del Verbo encarnado, es la gloria que un Hijo único tiene de su Padre. τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι (XVII, 22) es, según eso, la presencia y la vida del Padre en el Hijo, esa unión personal de Dios y de Jesús —σὺ ἐν μοί como va a precisar inmediatamente (cf. 14,20)— que era perceptible para los Apóstoles: "Quien me ha visto a mí ha visto al Padre"[24].

Dios es, precisamente, el don que Jesús ha transmitido a los hombres (17,3,6-8). El, como Revelador, le ha dado a conocer (14,26), pues, estando en el seno del Padre (1,18), ha podido manifestarle por entero en su persona y en su vida (la de Jesús). Si ahora recordamos que en los LXX, δόξα junta en sí las dos nociones de gloria (*kabod*) y de morada o presencia (*shekinah*), podemos concebir la gloria de Cristo como la inhabitación, en su humanidad, de la plenitud de la divinidad[25], la cual, puede así resplandecer sobre los hombres, enriquecerles de su plenitud, a través de este intermediario, de esta mediación. En otros

---

23. Lc 9,26: "El Hijo del hombre vendrá en *su* gloria y en la del Padre"; v. 32: Pedro y sus compañeros vieron "la gloria de Jesús"; 24,26: El Mesías entra en su gloria; Jn 2,11; *Sant* 2,1.

24. Jn 14,9: "La δόξα de un Hijo consiste en la revelación de su parentesco con su Padre, en que éste aparezca reflejado a través de aquélla" (A. SCHLATTER, cf. W. HENDRIKSEN; CH. HAURET); "La gloria expresa la presencia activa y luminosa de Dios y del Señor... Sensible ya en este mundo presente, será visible en el mundo del futuro y en él nuestro ser será transformado por entero" (M. CURREZ, *in h. v.* en J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, 1954, pp. 111-112); "La gloria de Dios es el término empleado para expresar lo que el hombre puede conocer, originalmente por la vista, de la presencia de Dios sobre la tierra" (L. H. BROCKINGTON, *in h. v.*, in A. RICHARDSON, *A. Theological word Book of the Bible*, Londres, 1950, p. 175). "Este brillo deslumbrador... la gloria... es como una definición de Dios" (J. BONSIRVEN, *Les aramaismes de S. Jean l'Evangéliste?* en *Biblica*, 1949, p. 430). Cf. H. L. PASS, *The Glory of the Father*, Londres, 1935, pp. 290-291; H. STRACHAN (*The Fourth Gospel*, p. 106); E. K. LEE (*The religious Thought of St. John*, p. 151).

25. Col 2,9. Acerca de la asociación gloria-habitación (Sal 84,10; 85,9; 1 Pe 4,14), cf. C. SPICQ, art. *Médiation*, en *D.B.S.*, V, 1034; 1062-1063.

términos, el Señor confiesa que ha comunicado a sus discípulos la revelación de la vinculación filial con su Padre, la misma vida divina —en concreto, la gracia y la verdad (1,14.17)—, todo el conjunto de riquezas incluidas en el *agape* difusivo de Dios (17,23-24). Si el Revelador ha realizado la función de luz dando a conocer este misterio (v. 26) y dando a los creyentes el poder de participar vitalmente de él, es preciso entender que esta transmisión y mediación ha tenido lugar por su misma persona, en virtud de su unión con el Padre.

De este modo, se concibe que la δόξα comunicada a los creyentes, no sólo una a éstos entre sí —ἵνα ὦσιν ἕν—, sino que les ponga en comunicación con el Padre y el Hijo, esto es, en una relación tan estrecha y personal como la de la inhabitación recíproca de Dios y de Cristo, καθὼς ἡμεῖς ἕν. La participación en la gloria que el Padre da al Hijo no es más que la participación en la unidad de esas personas divinas.

El v. 23 insiste precisando la naturaleza y el resultado de esta unión gloriosa. La unión de Dios y de Cristo es modelo o principio de la unión de los cristianos, y además, su constitutivo. La δόξα en efecto, es presencia e inhabitación comunicada y *dada* por Cristo; viene a ser, por consiguiente, una inmanente relación recíproca de unión, al modo de la del Padre y el Hijo: "Yo en ellos y Tú en mí (14,10.20)". Desde el momento en que Cristo, en quien habita el Padre —esa y no otra es su gloria— existe *en* los creyentes, el Padre igualmente habita en ellos. Entonces[26] todos son uno con El por Jesús (Col 22,10).

No se puede existir en Cristo sin estar en relación con el Padre porque ellos son uno y esa unidad trascendente de Dios y de Jesús es la que se designa como "la perfección en la unidad, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν". El verbo τελειοῦν, al que son tan afectos S. Juan y la carta a los Hebreos, no significa sólo "cumplir, realizar", sino "llevar

---

26. Es un hecho ya realizado. El don de la δόξα inicial no es solamente hacer tender a los discípulos hacia la unidad, y menos aún, lograr una armonía moral o una organización social cualquiera, sino dar realidad a una unidad consumada, divina.

a su perfección, alcanzar el término (τέλος)"[27], como lo subraya εἰς ἕν[28], lo cual deja entender que el fin, el término es la realización de un ideal. En nuestro caso, la perfección consumada es del orden divino, καθὼς ἡμεῖς ἕν. Jesús comunica su gloria, la presencia de Dios, a sus discípulos buscando unirles al Padre tan íntimamente como él mismo lo estaba, por lo menos de una forma semejante, siempre progresiva y en una manifestación creciente...

El final, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος, repite de nuevo en la noción de δόξα el elemento de luz y manifestación velado antes por la insistencia puesta en la presencia inmanente de Dios en Cristo y en los suyos. Pero, así como Jesús que había dado a conocer la gloria del Padre que habitaba en El, también sus discípulos le glorificarán a su vez. Su unidad, de orden transcendente, humanamente inexplicable, hará que todo el mundo conozca a su autor, que conozca la autenticidad de la misión de Jesús[29], o mejor, la exacta relación de Cristo al Padre. Este, en efecto, envía a su Hijo al mundo para salvarle (3,17; cf. 9,7). El Padre es veraz (8,26), da testimonio de aquel a quien envía (5,37; 8,18) y permanece siempre con El (8,29). Por su parte, Cristo da a conocer las palabras del que le ha enviado (3,34) y sus obras dan testimonio de la divinidad de su misión (5,36). Para alcanzar la vida eterna es preciso creer que Cristo es enviado del Padre (16,30; 17,3.8,21), ver su gloria[30], conocer a Dios en el Hijo. Si el evangelista utiliza aquí el verbo γινώσκω en lugar de πιστεύω

---

27. En I Jn 2,5; 4,12.17.18; el Apóstol habla siempre del *ágape* en su realización más perfecta; en Jn 4,34; 5,36; 17,4 habla de la *obra* del Padre que Cristo ejecuta a la perfección; 17,13 se refiere a la plenitud de la alegría de Jesús en los discípulos.

28. Sólo se emplea otra vez en Jn 11,52, ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ... συναγάγῃ εἰς ἕν; cf. I Jn 5,8, οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.

29. Se trata de un conocimiento religioso (como 14,31; 17,21) idéntico a la fe (cf. O. CULLMANN, Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν, en *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 52-61), pero obtenida progresivamente a partir de los signos (el subjuntivo presente γινώσκῃ en lugar del aoristo γνῷ). El mundo de los hombres llenos de luz y de buena voluntad "realizará", llegará a conocer, se convencerá y finalmente, creerá más y más en la misión divina de Jesucristo.

30. *Ver gloria de Dios*, es distinguir en los signos la presencia, el poder, la autoridad, la intervención de Dios (Is 35,2; 60,1-3; Sal 97,6; Lc 9,32; Jn 1,14; 11,40; 12,41) y proclamarla.

(v. 21), es que intenta poner su acento en la inteligencia de la fe. No se trata, en efecto, de una simple adhesión a la revelación de Cristo reconocida como divina, sino comprender las relaciones de Dios con su Apóstol[31] y, sobre todo, la presencia de Este en Aquél.

Tener la convicción de que el Padre envía a su Hijo para salvar a los pecadores, es estar persuadido de que Dios mismo quería reconciliarse con el mundo mediante Cristo[32] y, consiguientemente, que ama a los hombres (3, 16-18), es comprender, en fin, que la venida de Jesús es la manifestación del *agape* del Padre: ἵνα γινώσκῃ ο κόσμος ὅτι... ἠγάπησας αὐτούς. Se llega aquí a la cima del Evangelio de S. Juan y de toda la revelación. Ya por el Antiguo Testamento se tenían datos suficientes para creer en el amor de Dios; pero sólo la venida del Hijo permite concebir y realizar ese amor, pues no se trata únicamente de una bondad generosa de Dios que colma de bendiciones a sus elegidos, sino del don de su propio Hijo Unigénito y de la presencia simultánea del Padre y del Hijo en sus almas. Lo que caracteriza la fe cristiana es la percepción de esta "gloria". Los discípulos saben que Cristo habita en ellos y que por El ellos están en comunión con el Padre[33]. Se llega a la fe por la prueba del amor, como lo

31. Cf. *Hebr* 3,1: Κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμων 'Ιησοῦν.

32. 2 Cor 5,19. S. Agustín comenta: "Dios no ha comenzado a amarnos tan sólo cuando nos hemos reconciliado con El por la sangre de su Hijo: nos ha amado antes de la creación del mundo para que pudiesémos ser sus hijos al lado de su Unico Hijo, nos ha amado incluso antes de que existiéramos: Por consiguiente, no debe entenderse nuestra reconciliación con Dios por la muerte de su Unigénito como una reconciliación obrada por el Hijo para que Dios comience a amar lo que aborrecía anteriormente. Nos amaba ya cuando hemos sido reconciliados con El, siendo así que éramos sus enemigos por nuestros pecados... Nos amaba ya incluso cuando nos atraíamos su enemistad por nuestras obras de iniquidad... Nos amaba de una forma maravillosamente divina detestando cuanto (de malo) había en nosotros, pues en nosotros aborrecía todo lo que no era obra suya; y como nuestra iniquidad no había logrado destruir todo lo que venía de El, El sabía aborrecer, en cada uno de nosotros, lo que por nuestra cuenta habíamos realizado y amar lo que El había hecho" (col. 1923).

33. "*Dilexisti eos,* scilicet fideles. Nunc enim non possumus cognoscere dilectionem Dei ad nos quanta sit: quia bona quae Deus datu-

veremos confirmado en la *I^a Joannis;* pero Jesús aquí tiene conciencia de que su misión es esencialmente una manifestación del amor del Padre; el amor no sólo procede de El, sino que Cristo, en su propia persona, es el canal o instrumento de esta caridad divina que alcanza a los hombres.

La precisión καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας produce poco menos que estupor, ya que asocia en un solo y mismo amor al Hijo Unico y a los pecadores, pero es de un valor infinitamente precioso para determinar la naturaleza del *agape*. No hay una caridad divina plena de complacencia para el Hijo amado del Padre y un favor benévolo y misericordioso para los hombres. Si el grado de afecto es distinto [34], está comprobado que es la misma caridad la que llega a Jesús y a los suyos, precisamente porque Cristo y los discípulos no constituyen más que una unidad, como la vida y los sarmientos, como un cuerpo y todos sus miembros [35].

---

rus est nobis, cum excedat appetitum et desiderium nostrum, non possunt cadere in cor nostrum (1 Cor 2,9). Et ideo mundus credens, id est sancti cognoscent per experientiam quantum diligat nos" (Sto. Tomás).

34. Sto. Tomás precisa: "*Sicut tu me dilexisti*: Quod non important parilitatem dilectionis, sed rationem et similitudinem. Quasi dicat: Dilectio qua dilexisti me, est ratio et causa quare eos dilexisti: nam per hoc quod me diligis, diligentes me et membra mea diligis (16,27). Sciendum est autem, quod Deus diligit omnia quae facit dando eis esse (Sap 11,25). Máxime autem diligit Unigenitum Filium suum cui totam naturam suam per aeternam generationem dedit. Medio autem modo diligit membra Unigeniti sui, scilicet fideles Christi, dando eis gratiam qua Christus inhabitat nos" (Sto. Tomás).

35. Ef 1,6. Los Padres explican: "*Et dilexisti eos sicut et me dilexisti.* In Filio quippe Pater nos diligit, qui in ipso nos elegit ante constitutionem mundi (Eph 1,4). Qui enim diligit Unigetium profecto diligit et membra eius quae adoptavit in eum per eum (S. Agustín). "Los que participarán esta gracia tan deseable (de la unidad) conocerán que *tú les has amado como me has amado a mí*". En efecto, Cristo que ha querido asumir nuestra naturaleza otorgándonos de esta forma el beneficio de un amor tan grande —hablamos nuevamente del hombre— y dándonos la posibilidad de recibirla, ¿cómo no habría de introducirnos en el amor en una medida semejante? ¡No turbe eso a ningún espíritu sensato! Es evidente e innegable que el siervo no podrá en modo alguno tener las mismas aspiraciones que su señor: asimismo, Dios Padre no podría testimoniar a sus criaturas un amor igual al que reserva para su Hijo. Sin embargo, es preciso tener presente lo que sigue: Vemos que el Hijo, amado desde toda la eternidad, en el momento de hacerse hombre comienza

Tenemos, pues, derecho a atribuir *positis ponendis* al *agape* del Padre hacia los cristianos, las notas del *ágape* para con el Hijo (15,9): amor eterno (v. 24), generoso (3,35), de complacencia e intimidad (5,20; 10,17; cf. Mt 3,17), a la manera como un padre ama tiernamente a sus hijos (I Jn 3,1), adoptados a imitación de su Hijo natural. Los creyentes han recibido de Cristo, efecticamente, una ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι (Jn 1,12) y Dios les ha engendrado de un modo real al comunicarles su naturaleza y su vida, ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν[36]. S. Juan compara luego este don-poder otorgado a los nuevos hijos, con la δόξα filial del Verbo encarnado —δόξα ως μονογενοῦς παρὰ πατρός (v. 14)— que ha recibido del Padre con miras a la comunicación (vv. 16-17). Por tanto se refiere a la riqueza principal contenida en la δόξαν ἥν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς (17,22): la filiación adoptiva[37], expresada aquí, no obstante, en términos de amor. Así, el final del v. 23 corresponde con exactitud al comienzo del v. 22: Al haber Cristo obtenido y comunicado la gloria o naturaleza divina a los nuevos hijos, el mundo reconocía en dicho enriquecimiento la intervención del único mediador posible y consagrado y la efusión del amor del Padre que se extiende del Verbo encarnado a los hijos que engendra. Estos y el Verbo son uno por el hecho de la misma presencia divina que les

---

de alguna forma de ser amado. Si El recibe ahora lo que ya poseía, es que lo recibe no por El, sino por nosotros. E igualmente, si vuelve a la vida, venciendo el poder de la muerte, no lo hace por El, que es el Verbo de Dios, sino para otorgar a todos esa resurrección por El y en El —pues toda la naturaleza humana se hallaba en Cristo, triunfando juntamente con El de los lazos de la muerte— por lo mismo hemos de reconocer que no ha recibido del Padre el don del amor tan sólo para sí. El era siempre y en todo el Hijo muy amado, pero, habiéndose hombre, ha recibido el amor del Padre, para comunicárnoslo a nosotros" (S. Cirilo de Alejandría, P.G. 74, 565; citado por J. Bonsirven, *Pour une intelligence plus profonde de saint Jean*, en *Mélanges J. Lebreton*, Paris, 1951, pp. 176-196).

36. Jn 1,13. Se ha de conservar sin discusión esta lectura que es la del P66, con J. Schmid (*John.* 1,13, en *Biblische Zeitschrift*, 1957, pp. 118-125) contra el parecer de F. M. Braum (*Qui ex Deo natus est*, en *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-Paris, 1950 pp. 11-31), M. E. Boismard (*Critique textuelle et citations patristiques*, en *R.B.*, 1950, páginas 403-408), etc.

37. Cf. ἡ ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ, *Rom* 8,21.

habita, y en esta relación tan particular de la verdadera filiación es donde se manifiesta el *agape* divino[38].

Los vv. 24-26 son, además, de continuación de los precedentes "la conclusión de toda la oración, con dos invocaciones al Padre... en el centro mismo de la plegaria. El horizonte se extiende en todo momento a todos los discípulos, pero el término en esta ocasión es la vida eterna" (M. J. Lagrange). La doble repetición de la llamada: "Padre" (vv. 24-25) indica la creciente insistencia con la que Jesús se dirige a Dios, a medida que se acerca el final; lo mismo y con mayor razón puede decirse de la sustitución de "yo quiero" (v. 24) por ἐρωτῶ "yo pido" (vv. 9.15. 20; 14,16; 16,26). Jesús había afirmado multitud de veces que El no hacía su voluntad, sino la del Padre[39], y, todavía en Getsemaní, distinguirá una y otra voluntad[40]. Pero —como observa J. H. Bernard— el Salvador, que ha ofrecido su vida a la voluntad del Padre hasta el punto de identificarse con ella (5,21; 15,7), puede decir en este instante "yo quiero". Es la única vez que usa este verbo al dirigirse a Dios. Por tanto, no hemos de ver ahí la expresión de un simple deseo, sino la certeza de hallarse plenamente de acuerdo con la voluntad del Padre y, sobre todo, la certeza del ejercicio de su propia autoridad (ἐξουσία, 17,2). Cristo, que ha recibido un mandato y un poder para la salvación de los hombres[41] deja aparte sus derechos de Rey-Sacerdote; de suerte, que, ofreciéndose a la muerte, expresa así su última voluntad; formula su testamento y lo deposita en manos de su Padre. Así pues, su suprema voluntad es la bienaventuranza de los suyos...

---

38. "Recibir la gloria de Dios, permanecer en El y amar; las tres cosas no constituyen más que una misma realidad" (E. L. ALEEN, *A. Christology of love*, en *The London Quarterly and Holborn Review*, 1950, p. 299). ἀγαπᾶν tiene en este caso su sentido de amor expresado, activo, manifiesto, entregado y, sin duda también, de felicidad)cf. *Prolégomènes*, pp. 77-80), lo cual hace más fácil su afinidad con la δόξα asociada tan frecuentemente a la felicidad y a la alegría, Sal 16,9; 100,1; Is 35,2; *Rom* 5,2; 8,18; I Pe 1,8; 4,13.

39. Jn 4,34; 5,30; 6,38-40.

40. Mc 14,36; οὐ τί ἔγὼ θέλω ἀλλὸ τίσύ.

41. Cf. Jn 5,27, ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν, Act 10,32; *Hebr* 2,13, ἰδοὴ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός.

La formulación es de una delicadeza admirable[42], ya
que presente a los discípulos como un don que Dios ha
confiado a su Hijo[43]. Este es responsable de ellos[44] y se
encuentra en su pleno derecho al pedir al Padre la feli-
cidad de quienes les pertenecen a ambos en común. Sin
embargo, Jesús, que ha consagrado su vida a los discípu-
los y que va a morir precisamente por ellos, se siente
vinculado de tal manera (13,1), que su ruego viene a sig-
nificar como un deseo de su amor: Que ni siquiera la
muerte me separe de los míos, que permanezcamos uni-
dos para siempre (13,36; 14,3). Quiero tenerlos conmigo
allí donde yo esté, donde muy pronto voy a estar con-
tigo[45]. En esta presencia eterna del cielo, que más que

---

42. Para un buen número de comentaristas, el pronombre neutro
ὁ δέδωκας μοι sugeriría la idea de predestinación (sin embargo,
cf. *Rom* 8,30: ους προώρισεν) o indicaría la totalidad de los fieles
considerada en su conjunto (Lagrange, Braun, Lenski, Temple). No
obstante, la mayor parte de los modernos, siguiendo a C. F. Bur-
ney (*The Aramaic Origin of the fourth Gospel,* Oxford, 1922, pp. 101-
103) denuncian en el pasaje una traducción incorrecta del indecli-
nable arameo ד ; así, P. Joüon: "Πᾶν ὅ por πάντας οὕς está in-
fluenciado probablemente por el arameo donde la palabra "todo,
todos" *kol* (literalmente "totalidad") y la partícula relativa dᵉ se
usan para todos los géneros y números" (*L'Evangile de Notre-Seig-
neur Jésus-Christ,* Paris, 1930, *in Jn* 6,39); "a falta de una expli-
cación por el griego, ¿no podría verse en este ὅ el reflejo de la par-
tícula relativa aramea *dᵉ*, empleada invariablemente para todos los
géneros y números? El amanuense, bajo la influencia del arameo,
habría olvidado la declinación del pronormre relativo griego, o, si se
quiere, habría vertido la partícula relativa aramea de una forma
simplista" (*Ibid. In Jn* 17,24); J. Huby, *Un double probléme de cri-
tique textuelle et de interpretaion. Saint Jean,* 17,11-12, en *Recher-
ches de Science religieuse,* 1937, pp. 408, 421; M. Black, *An Aramaic
Approach to the Gospel and Acts,* Oxford, 1954, pp. 61-62; J. Hering,
Y a-t-il des aramaismes dans la premiére Epître Johannique?, en
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, 1956, pp. 113-121. Cf.
en sentido contrario J. Bonsirven, *Les Aramaismes de Saint Jean
l'Evangeliste?* en *Biblica,* p. 426.

43. Jesús ha mirado siempre a sus discípulos como un don reci-
bido de su Padre y que siguen siendo su propiedad común, Jn 6,37;
17.2.9.11.

44. La voluntad del Padre era que no se perdiera ninguno de los
que habían confiado a su Hijo (6,39) y éste ha tenido siempre cuidado
de consignar que la excepción de Judas era conforme a la voluntad
providente (13,18; 17,12).

45. De ahí la confianza cristiana (*Rom* 8,17; 2 *Tim* 2,11-12). San-
to Tomás comenta muy exactamente: "Primo Petit conjunctionem
membrorum ad caput... quod potest duplicited intelligi. Uno modo,

un lugar es una relación vital, los discípulos contemplarán la gloria de Cristo. Esta δόξα no es sólo la que habían distinguido ya en la humanidad del Salvador con sus ojos de carne (θεᾶσθαι, 1,14), sino más bien la que momentáneamente se reveló en la Transfiguración (ὁρᾶν, Lc 9,32), el esplendor del Hijo encarnado que brilla en su naturaleza humana, e incluso, la plenitud de la divinidad y de felicidad que el Logos tiene en común con su Padre [46]. De todos modos, es una visión espiritual (θεωρεῖν) —que nos descubre al Hijo tal como es (I Jn 3,2), en unión con su Padre (Jn 12,45) y formalmente religiosa, en el sentido de que "ver la gloria" no significa sólo contemplarla, sino también reflejarla y asimilarla (cf. 2 Cor 3,18), participar de ella y gozarla. Un objeto así no se contempla más que siendo introducido en el misterio de la Vida trinitaria, siendo iniciado y asociado de alguna manera en la generación y naturaleza del Hijo. Es, exactamente, la visión beatífica de Dios y, en consecuencia, la propia transformación del cristiano, el cual no puede estar "donde está" Cristo glorioso más que siendo glorificado él mismo.

Pese a la unanimidad de la inmensa mayoría de los comentaristas que atribuyen a ὅτι (ἠγάπησάς με) un valor causal [47], preferimos, considerar juntamente con Godet y

---

ut referatur ad Christum hominen. Nam Christus, secundum quod homo, statim futurus et ascensus in coelum erat... et sic est sensus: *Volo,* ut in coelo, *ubi ego* mox futurus sum, *et illi,* scilicet fideles, *sint mecum,* etiam loco (Mt 24,28)"

46. El P. Lagrange no quiere incluir la visión "del Hijo increado pues Dios Padre no le ha engendrado porque le amaba (razón teológica) y tampoco porque nunca en el N.T. la gloria perteneciente al Hijo por su naturaleza divina es presentada como dada por el Padre (*Schanz,* citando *Filp* 2,6; *Col* 1,15; 2 *Cor* 8,9)"; por una parte sin embargo, no se dice que esta gloria sea función de la generación del Verbo; por otra, Hebr 1,3 define al Hijo como ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ πατρός); lo cual ha podido muy bien ser traducido por . Juan como un "don" y referirlo o atribuirlo "antes de la constitución del mundo". Sea como sea, al existir unidas de "supuesto", Cristo-hombre podía hablar de *su* gloria propiamente divina.

47. "Si referatur ad Christum hominem, sic ly *quia* denotat causam. Sicut enim dilectio et aeterna praedistinatio est causa quod nos habeamus claritatem gratiae in praesenti et gloriae in futuro (Eph 1,4), sic etiam est causa claritatis Christi secundum quod homo (Rom 1,4). Et sic est sensus: Dico quod dedisti mihi claritatem: et huius causa est quia *dilexisti me...* Si vero referatur ad christum secundum quod est Deus, sic ly *quia* denotat signum" (Sto. TOMÁS).

Bernard, dicha partícula como epexegética[48]: Jesús no intenta explicar por qué posee la gloria, ni la razón del don de su Padre[49], sino en qué consisten la misma, o mejor, uno de los aspectos de la δόξα: ser objeto de la complacencia infinita del Padre[50]. Los discípulos verán —y en su afecto por el Maestro exaltarán de alegría por ello— el *agape* del Padre cuyo objeto adecuado e inmutable es el mismo Jesús. Esto bien pudiera ser una alusión a la persona del Espíritu Santo, ya que la dilección que une al Padre y al Hijo es muy anterior a la creación[51]. Hay una insinuación muy clara en relación con el v. 23, en que se dice que el mundo *conozca* el amor del Padre a Jesús. Ahora lo que leemos es que los elegidos son hechos bienaventurados *contemplando* este amor viviente. El *agape* eterno de Dios —manifestado, visto, alabado— es la *gloria* del Hijo; es una δόξα filial, de ahí la invocación al "Padre" al concluirse la oración y la energía latente en el "yo quiero"[52]. Sea lo que fuere, Jesús comenta ὅπου εἰμὶ ἐγώ[53] y se refiere a su ruego anterior: "Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese" (v. 5; cf. 16,28). Cristo reclama este esplendor y felicidad no sólo para El sino para los suyos —κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ —que se verán trans-

48. Comparar I Jn 3,16; 1 *Tes* 4,15; *Filip* 1,27. Cf. la construcción de Jn 17,23.

49. Y menos aún justificar su petición, si se refería ὅτι a θελω, que está mucho más alejado.

50. Ha de volverse siempre a las declaraciones tan densas del Prólogo donde se define la gloria de Jesús como recibida del Padre y en el que se recuerda esta recíproca vinculación en términos afectivos, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός (v. 18).

51. Καταβολή, que en 2 Mac, 2,29 (*hap.* A.T.) significa estructura de una casa, se usa nueve veces con κόσμος en el N.T., como medida cronológica: antes de la creación (Ef 1,4; 1 Pe 1,20) o después (ἀπὸ, Mt 25,34; Lc 11,50; *Hebr* 4,3; 9,26; *Apoc* 13,8; 17,8).

52. El aoristo ἠγάπησας no es necesariamente "histórico"; puede referirse al Cristo preexistente, cf. E. de Witt Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in the New Testament Greek*, Edimburgo, 1955, p. 29.

53. Cf. 14,20: "Conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros". Sobre la fórmula (bíblica) de la divinidad, cf. Ed. Schweizer, *Ego eimi*, Göttingen, 1939; K. Kundzins, *Zur Diskussion über die Ego-Eimi-Sprüche des Johannesevangelium*, en *Charisteria I. Kopp*, Holmiae, 1954, pp. 95-107.

portados de alegría viendo con qué amor le rodea el Padre, τον Υἱὸν τῆς ἀγάπης αὐτοῦ [54].

vv. 25.26. — Podemos considerar este final como justificación de la súplica formulada al Padre, como la exposición del motivo por el cual merece ser acogida. Dicho más a fondo, ambos versículos resumen en sí toda la oración de Cristo y se refieren de modo más concreto a los vv. 3-4: "Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo. Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar". Esta obra del Salvador se compendia en un apostolado de luz y de conocimiento [55]. Ha manifesta-

54. Col 1,3. No se puede más que balbucear a la hora de expresar tales misterios: "Sobremanera admirable es para mí tanta ciencia, sublime e incomprensible para mí" (Sal 139,6). S. Agustín concluye así su comentario del versículo: "Quae cum penetrare mens invalida, et minus quam illa sunt pura nequiverit; non sine amoris gemitu et desiderii lacrymis inde pellatur; et patienter ferat quando fide mundatur, atque ut illic habitare valeat, sanctis moribus praeparatur" (col. 1928; citado por J. M. Lagrange). Los Apóstoles se sorprendían de que el Maestro, abandonando las parábolas, le hablase finalmente en un lenguaje claro (16,29), pero sin el velo de las imágenes esta luz venía a ser demasiado fuerte para nuestros débiles ojos, "abscedat imaginum corporalium cogitatio: quidquid menti occurrerit longum, latum, crassum qualibet luce corporea coloratum; per qualibet locorum spatia vel finita, vel infinita difussum, ab his omnibus, quantum potest, aciem suae contemplationis vel intentionis avertat" (*Ibid.* col. 1926). Es la última enseñanza de Jesús, ya no les era posible a los Doce recibir otras confidencias del misterio trinitario (16,12).

55. Cf. *Hebr* 2,3. Este conocimiento es el de la fe, que deberá entenderse, primeramente, en sentido sicológico, como una manifestación inmanente del objeto al sujeto y en la cual éste se adapta a aquél: "Cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis" (Sto. Tomás, De Ver, q. 1. a. 1; cf. q. 8 a 7, ad 2; M. S. Morard, *De la connaissance*, en *Freiburger Zeitschrift*, 1956, pp. 388-406); pero, sobre todo, ha de entenderse en el plano religioso en el que la asimilación lleva a una recíproca inhabitación: la γνῶσις θεοῦ implica unidad, ἐν θεῷ. El "nombre manifestado no es simplemente el conocimiento nuevo de Dios que recibimos en Cristo; es, como todo verdadero conocimiento del misterio cristiano, un conocimiento de comunión, que nos hace participar del objeto conocido —en este caso de la naturaleza divina— poseído por Jesús y en cuya participación quiere iniciarnos El" (J. Bonsirven, *Le Témoin du Verbe*, Toulouse, 1957, p. 120; cf. pp. 139, 154). De esta forma, Nombre-Persona, Gloria, Naturaleza divina son casi sinónimos.

do el nombre del Padre [56], no sólo la persona del verdadero Dios, sino el secreto de su vida (cf. 15,15), en especial su amor, su solicitud y generosidad por los hombres [57]. Sólo el que está en el seno del Padre ha podido develar o explicitar [58] el misterio trinitario y convencer a los humanos de que eran objeto de la caridad divina. Por ello, la precisión "yo te conocí" no es un simple paréntesis; hace ver la competencia del revelador (Mt 11,27), tanto más cuanto no indica una pura información objetiva y especulativa, sino una unión permanente de vida, de conocimiento y de amor con el Padre [59]; precisamente bajo esta modalidad religiosa es como Jesús comunica a los hombres la γνωσις θεοῦ [60] y cómo continuará esta revelación y este don [61].

En verdad, el mundo no ha querido recibir la gloria, la presencia y la vida de Dios [62] que Jesús proponía a todos. Rechazando al mediador, es imposible que conozca al que

---

56. Cf. 17,6, ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα. Cf. O. MERLIER, "*Onoma*" et "*En onomati*" *dans le Quatriéme Evangile*, en *Revue des Etudes Grecques*, 1934, p. 186.

57. Cf. las catorce citas de "el Padre que está en los Cielos", desde el sermón de la montaña; *Agapé*, p. 41.

58. Jn 1,18, según la interpretación tradicional. La exégesis de M. E. Boismard, "*Dans le sein du Père*", en *R.B.* 1952, pp. 23-39 no es natural; cf. R. SCHNACKENBURG, *Logos-Hymnus und Johanneischer Prolog.*, en *Biblische Zeitschrift*, 1957, p. 74.

59. Jn 7,29: "Yo le conozco porque procedo de El, y El me ha enviado"; 8,55; 10,15: "Como el Padre me conoce y yo conozco a mi Padre".

60. "Ex hac autem cognitione Verbi, quae est fons et radix, derivantur sicut rivuli et rami omnes cognitiones fidelium... Ego cognovi te per naturam, et hi cognoverunt te per gratiam. Et quare? Quia tu me misisti... Supple ad hoc ut te cognoscerent (17,37) (Sto. TOMÁS).

61. Καὶ γνωρίσω. Algunos comentaristas entienden esta enseñanza futura de las entrevistas de Cristo resucitado con sus discípulos (Lc 24,27; Act 1,3-8). La mayoría recuerdan la intervención del Espíritu Santo enviado por Jesús (15,26; 16,12-15). Parece preferible, sin embargo, ver en ello una referencia a la acción directa de Cristo glorificado en el alma de los creyentes (Mt 28,20): en su relación vital con el Cristo inmanente éstos alcanzan y descubren al Padre. Este contacto y esta unión se incrementan, la percepción se hace si no más luminosa, sí al menos más cierta a medida que uno se asemeja más a Cristo.

62. "Dicit ergo *Mundus te non cognovit*, sine errore, et ut Patrem per dilectionem" (Sto. TOMÁS).

le envía[63]. Los discípulos, por el contrario, al recibir al Hijo (1,12) y al entregarle su fe (16,31) encuentran en El la revelación viva y personal del Padre (14,9-11). Su recompensa será magnífica, se convierten en objeto de su caridad: ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς! Ya Jesús había asegurado a los suyos: "El mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que yo he salido de Dios" (16,27). Ahora precisa, por un lado, que la obtención de este don del amor del Padre es el coronamiento de toda su obra sobre la tierra (ἵνα); por otro, esta caridad no es sino la resultante, la prolongación de la que el Padre tiene hacia su Hijo[64]. Más aún el *agape* del Padre no es una mera afectuosidad que rodea y protege a los discípulos, es un amor que está morando dentro de ellos. El acento de todo el versículo recae sobre ἡ ἀγάπη... ἐν αὐτοῖς; ello se aclara a la luz de Rom 5,5 y, sobre todo, de Jn 14,23, donde apreciamos que dicho amor es más que una cualidad o un don divino —por muy apropiado que lo

---

63. Si el mundo es incrédulo, es porque no ha *querido* conocer (1,5.10-11; 5,37-40; 8,55; cf. I Cor 1,21). El mundo no tiene excusa, por tanto (Jn 15,22; *Rom* 1,18-23). De ahí deriva el llamar a Dios "Padre justo" (cf. I Jn 1,9; *Apoc* 16,5) que realizará la separación entre los oyentes de Jesús de buena o mala voluntad (ambas actitudes religiosas son simultáneas). El otorgará a unos la visión de la gloria de su Hijo y a otros se la negará.

64. Cf. 17,23. Bousset ha reflexionado largamente sobre el particular: "¿Qué hacía Dios, si se nos permite preguntarle, antes de hubiese creado el mundo? Amaba a su Hijo, le engendraba en su seno, le abrazaba, se unía a El, o mejor, estaba con El. ¿Y por qué recordamos siempre un misterio tan sublime? Porque es la fuente de nuestra felicidad. La fuente de nuestra dicha es que el Hijo que Dios ama y que lleva en su seno antes de que el mundo fuese, y desde toda la eternidad, se haya hecho hombre; de suerte que no formando más que una sola y misma persona con la naturaleza humana a la que está unido, El (Dios Padre) ama todo eso como a su Hijo; de donde se sigue, digo yo, que el amor que nos tiene a nosotros es una extensión y una efusión del que tiene para su Hijo desde toda la eternidad" (*Méditations sur l'Evangile*, día 62.°). Puede verse ahora, por tanto, el objeto y toda la consecuencia de esta oración: comienza pidiendo que su Padre le glorifique y esta glorificación se termina con nosotros al tener parte en ella; de suerte que la perfección de la glorificación de Jesucristo esté precisamente en la nuestra; esto nos une a El de tal manera que el Padre mismo no nos separa del amor que a El le tiene (día 65.°). "Hemos de creer que no nos llega la menor luz de la fe, la llama más pequeña del amor de Dios, que no se desprenda del amor inmenso que el Padre

posean los creyentes— la presencia amorosa del Padre: La unión del discípulo con Dios es unión de caridad[65].

No es esto lo más emocionante: Si Cristo pide esta gracia de las gracias para lo suyos, es porque les ama intensamente (13,1) y la última palabra de su oración es para exteriorizar el deseo vehemente de su corazón, hasta el punto de ser su consuelo ante el gran paso de la muerte: "Que yo también esté en ellos"[66]. El Señor se va de ellos y les dice su adiós, pero sabe que permanecerá presente en sus almas mediante la Eucaristía[67] y por esta caridad recíproca y activa que no hará sino intensificarse y consumarse más tarde en la gloria: Yo en ellos en la fidelidad e intimidad más absoluta. Es digno de anotar que en una teología tan espiritual y, a la vez, tan teocéntrica como la del cuarto evangelio, la postrera oración de Cristo sea un deseo tan humano y tan tierno —no puede alejarse de los seres que ama— y que el fin supremo de las relaciones de amor entre el Padre y el Hijo se termine en beneficio de los hombres. No se dice que éstos deban amar a Dios, sino más bien que Dios y Jesús no cesarán de amarles. Si de todo esto que precede puede deducirse que el *agape* joánico es un lazo que fusiona al amante y al amado en una unidad tan estrecha imposible de explicar a no ser en términos de inhabitación recíproca (εἶναι ἐν, vv. 21. 23.26), es evidente que el aspecto a destacar es la perennidad de esta dilección. No es tan sólo que ἀγαπᾶν dé por

eterno tiene por su Hijo; por este mismo Hijo, nuestro Salvador que está presente en nosotros, el amor con que el Padre le ama se extiende también sobre nosotros por la efusión de su bondad" (día 73.º).

65. Cf. I Jn 4,16, S. G. SALAFRANCA, "*Agape*" *en San Juan 17,26,* en *Cultura bíblica,* 1955, pp. 272-281. "Ut perfecta sit nostra unio cum Deo in caritate" (J. VOSTE). "Ut cor ipsorum theatrum sit et palestra hujus amoris" (BENGEL).

66. Cf. 14,20. Sobre el carácter existencial de esta presencia, cf. V. WARNACH, *Agape,* p. 419; y para su exacta elaboración teológica H. MOISSONNIER, *Entretiens sur le Discours aprés la Cène,* Langres, 1935, pp. 198 ss. R. BRECHET, *Du Christ á l'Eglise,* en *Divus Thomas* (Piazenza), 1953, pp. 85-98.

67. Si Cristo glorificado habita en los discípulos por su influjo santificador y vivificador —la participación de su gloria— no puede olvidar el "pan de vida" (6,56) que acaba de instituir, precisamente para morar de forma sensible entre los suyos y hacerle vivir de su vida.

sí represente un amor estable, y en nuestro caso concreto se refiere al *agape* de un Dios inmutable —*Ego sum Deus et non Mutor* (Mal 3,6)—, sino que es, en realidad, el amor eterno e inmutable del Padre hacia el Hijo desde antes de la creación del mundo. Mejor: Jesús, al atribuirse a sí, al igual que a su Padre, la iniciativa y como la responsabilidad de las relaciones de amor con los discípulos [68], garantiza la idefectible permanencia de esta unión. Por constantes que sean, no están inmunizados contra cualquier desfallecimiento y nunca llegan a abrazar sin temor una promesa de eterna fidelidad; pero, "si le fuéramos infieles, El permanecerá fiel; pues no puede negarse a sí mismo" (2 Tim 2,13). La firme garantía de la esperanza —resuelta y atrevida (cf. θαρσεῖτε, Jn 16,33)— del cristiano es esta caridad de Dios que reposa sobre él y esta presencia inmente del Salvador: Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης (Col I ,27).

Es imposible imaginar mayor profundidad más serenidad, olvidado de sí en estos instantes finales que preceden al martirio; este mismo, querido y aceptado por amor (15,13), vendrá a ser como el *Amén* puesto por Jesús a su obra [69]. El mediador, que "ha manifestado el nombre del Padre", esto es, que ha revelado que Dios es amor y que esta caridad se vuelva por entero en el Hijo, obtiene para sus discípulos la participación de este amor y, finalmente, ser introducidos en la familia de las personas divinas, vivir con el Padre y el Hijo en relación de conocimiento y de caridad.

---

68. S. Juan lo comprenderá más que ningún otro: "En esto está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó" (I Jn 4,10); "Cuanto a nosotros, amemos a Dios porque El nos amó primero" (v. 19).

69. "Jesucristo no tiene ya nada que darnos. Porque, después de pronunciar con una ternura infinita esta maravillosa y bienaventurada palabra: *Yo (estoy) en ellos,* pone fin a su oración y nada le falta ya sino partir para consumarla (su palabra) por su sacrificio" (BOSSUET, *op. c.*, día 66.º).

Capítulo VII

Φιλεῖν, φίλος, ἀγαπᾶν EN LOS ESCRITOS JOANICOS

Los usos del término ἀγαπᾶν anteriormente analizados descubren una homogénea acepción religiosa. Quedan aún por esclarecer algunos casos menos evidentes —en su mayor parte profanos— y compararlos con el uso menos frecuente de φιλεῖν[1]. ¿Son sinónimos ambos verbos? [2]

* * *

1. El verbo φιλεῖν es usado diez veces en el cuarto evangelio y dos en el Apocalipsis, una de las cuales (*Apoc.* 3,19) corresponde a una cita de *Prov* 3,2, que el profeta pone en los labios de Cristo: Ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέκχω καὶ παιδεύω. Respecto a φίλος es usado 6 veces por el evangelio y una en III Jn 15. Sobre los diez usos de αγαπητός en I y en II Jn.

2. Las opiniones se dividen: Los identifican: Bernard, Bultmann, Hauret, Bonsirven, Barret, M. Meinertz (*Theologie des Neuen Testamentes,* Bonn, 1950, II, p. 287; F. M. Braun (*La Mère des Fidèles,* Tournai-Paris, 1953, p. 107). Opinan contrariamente: Lange, Wescott, R. C. Trench, B. B. Warfield, Ed. A. Abbot, Milligan-Moulton, Th. Zahn, Lenski, Temple, F. W. Grosheide, A. T. Roberston, C. F. Hogg (*Note on* ἀγαπάω *and* φιλέω en *The Expository Times,* XXXXIII, 1927, p. 380), W. Hendriksen (II, pp. 494-500); E. Evans, *The Verbo* ΑΓΑΠΑΝ *in the Fourth Gospel,* en F. L. Gross, *Studies in the fourth Gospel,* Londres, 1957, pp. 64-71.

La primera lectura, Jn 5,20: ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ[3] τὸν υἱόν parece exactamente paralela a 3,35, ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν[4]. El contexto, sin embargo, muestra con claridad por qué el evangelista ha cambiado los verbos intencionalmente. En 3,35, el texto habla de ese amor de generosidad y de estima que el Padre tiene a su Hijo en función del cual le confiere todo poder[5] aquí se imponía el empleo de ἀγαπᾶν. En Jn 5,20, por el contrario, los judíos reprochan a Jesús hacerse igual a Dios; el Maestro responde que El no toma iniciativa alguna por su cuenta: obra y juzga como su Padre, pues el Padre le ama "y le muestra todo lo que El hace", es decir, no tiene secretos para su Hijo, quien conoce sus pensamientos e intenciones más escondidas[6]. Este amor de Dios es un amor de intimidad, da razón de la confianza y de las confidencias del Padre hacia su Hijo encarnado, a quien trata como amigo: le dice todo lo que hace. Es exactamente la misma acepción que la de φίλος en 15,13-15 (cf. ut *Agapé,* p. 1070): no un amor religioso y de superior a inferior, sino un abandono espontáneo entre dos seres unidos por una dilección que les sitúa en plano de igualdad, hecho que φιλεῖν lo expresa perfectamente[7] y que queda bien subrayado con la exacta simetría, por una parte, de βλέπῃ-δείκνυσιν: el *mostrar* del Padre corresponde al *Mirar* del Hijo; por otra, de οὐδέν-πάντα: Jesús no hace nada que no haya visto hacer al Padre, y el Padre descubre absolutamente todo a su Hijo. No es posible un cambio más completo,

---

3. D. corrige ἀγαπᾷ.
4. S. Schulz (*Untersuchungen zur Menschensohn-Cristologie im Johannes-evangelium,* Göttingen, 1957, pp. 128 ss.) ve una relación directa entre estos *logia* del Hijo y el tema tradicional de la espera escatológica del Hijo del Hombre.
5. Cf. *Agapé,* p. 1032.
6. Πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ (v. 20) no es sino materialmente paralelo a δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δει γενέσθαι (*Apoc* 1,1) pues la revelación a los creyentes sobre el futuro de la Iglesia es muy diferente a la confidencia hecha a Cristo acerca del misterio y de la economía de la salvación concebidos por el Padre.
7. Mientras que ἀγαπᾶν se utiliza para indicar, sobre todo, un amor descendente del Padre a Cristo y a los hombres, o ascendente de éstos a Dios, φιλεῖν sitúa al amante y al amado en un plano de igualdad, nivela las desproporciones. Toda la perícopa (vv. 19-23) insiste en esta igualdad de juicio y de acción del Cristo y de su Padre.

una intimidad más absoluta, fruto de una unión permanente en el pensamiento y en el corazón (φιλεῖ en presente).

De forma semejante: αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε (Jn 16,27) aparecía muy próximo a ὁ δέ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπό τοῦ πατρός μου (14,21*b*), en el sentido en que Jesús afirma en los dos casos la reciprocidad de amor en Dios provocada por la adhesión de los discípulos a su Hijo, y aparece claro que φιλεῖν está próximo a ἀγαπᾶν asimilarlos, sin embargo, sería pasar por alto muchos matices que el Evangelista ha querido sugerir. El texto segundo viene a ser una proposición general en que establece una definición del discípulo: ὁ δὲ ἀγαπῶν με, presentado constantemente como "el que guarda los mandamientos"[8]. Este *agape* religioso ascendente del discípulo al Maestro es muy diferente a la adhesión cordial, sensible, emocional que han tenido los Once por Jesús desde su llamada y que se ha desarrollado día a día en un contacto permanente[9]. Como hay una amistad, ella misma reclama la reciprocidad del Padre, expresada, en términos antropomórficos, como ternura y limitada estrictamente a este pequeño grupo de los *socii* de su Hijo[10]. Además, con la oposición siempre evidente[11] de ἀγάπη, aquí se trata de una adhesión secreta, de sentimientos

---

8. 14,21a; 23-24; 15.

9. Podría traducirse bien: "Vosotros me amáis tiernamente" o mejor, "me habéis amado hasta ese punto"; o bien: "me habéis dado vuestro amor". Cf. I Jn 1,1. El perfecto πεφιλήκατε (*hapax* N.T.; cf. ἠγαπήκαμεν, I Jn 4,10) evoca indudablemente la fuerza y perfección de esta unión que se ha desarrollado poco a poco. Sobre el aspecto efectivo y la intensidad del sentimiento expresada por el perfecto, cf. P. CHANTRAINE, *Histoire du parfait grec*, Paris, 1927, p. 232). Como signo expresivo de este afecto humano de los apóstoles a la persona de Jesús, baste citar otro caso sería la tristeza que les invade ante la idea de la separación (Jn 16,6,22)— la espontánea resolución de acompañar al Maestro yendo al encuentro de la muerte (11,16).

10. Ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (1,14). Cuando de Dios se dice que ama a todo el mundo, Juan usa ἀγαπᾶν (3,16). Este verbo, además expresa un amor sagrado, religioso, propiamente divino (cf Jn 10,17), mientras que φιλεῖν traduce un afecto amistoso o familiar; así Mt 10,37: El que ama (ὁ φιλῶν) al Padre o a la madre más que a mí. Respecto a 1 Cor 16,22, εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον, cf. *Agapé*, p. 961.

11. Este es precisamente el triple carácter religioso, manifiesto y universal que se resalta en ἀγαπηθήσεται de 14,21 b.

íntimos (cf. 21,15-17) y Jesús sólo puede descubrir este matiz del amor en el corazón de su Padre. Por último, la motivación de la caridad propiamente dicha del Padre por el amor inicial de los hombres, supondría una contradicción con la noción esencial del *agape* joánico: Dios ama el primero; la caridad de los hombres es simple respuesta. Para expresar, por consiguiente, este aspecto contingente de la afección divina el evangelista no podía servirse del verbo ἀγαπᾶν; sólo φιλεῖν era apto para traducir esta reciprocidad de Dios: a la φιλία de los discípulos —adhesión cuasi fraternal a Jesús— corresponde la del Padre, una tierna adhesión paternal [12].

Un valor sicológico parecido se expresa en Jn 15,19, aunque se trate de una acepción peyorativa : ὁ κοσμος ἄν τὸ ἴδιον ἐφίλει. Jesús quiere dar razón del odio que perseguirá a sus discípulos lo mismo que ha hecho con El. Es una necesidad: El mundo no puede amaros (cf. 7,7), pues vosotros no sois del mundo. Φιλεῖν significa la adhesión egoísta (φιλαυτία), la pasión en el sentido más general, y cuya naturaleza es no poder amar más que lo que a uno le es semejante o le pertenece [13].

Del mismo modo, en el axioma de la moral evangélica: ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν [14], el verbo φιλεῖν designa el amor primero, instintivo, que cada uno se tiene a sí mismo y que tiende en primer lugar, a la conservación y desarrollo del ser humano, de la vida animal, mientras que para salvarse, es preciso una elección y una preferencia [15] del Bien soberano, de Dios. Aquí aparece con

---

12. Cf. Ed. A. ABBOTT, *Johannine Vocabulary*, Londres, 1905, p. 210; cf. 240-242. En el seno del *ágape* divino hay mil matices y aspectos, desde la pura complacencia a la generosidad más efusiva; no es idéntica la gratuidad hacia el justo y el pecador. Aunque hay más alegría cuando éste se arrepiente, la intimidad con aquél es más estrecha, etc.

13. Axioma comentado por Platón y Aristóteles (Et. Nic. 1156 b 6; 1157 a 24 y 31 ss.), tomado por *Eclo* 13,15-16. Sobre estos dos textos cf. *Prolégomènes*, pp. 21, 76.

14. Jn 12,25 (D, Θ, ἀπολέσει). El mismo pensamiento en Mt 10,39; 16,25; Lc 14,26; 17,33, no contiene el verbo φιλεῖν.

15. Comparar ἀγαπᾶν en Jn 3,19; 12,43; Apoc 12,11; después la acepción peyorativa de φιλόψυχος en EPICTETO, e, 20,6; φιλοψυχεῖν (Fl. JOSEFO, *Guerra*, 1. I, 357, 650).

toda claridad la clásica distinción con el amor electivo y racional del término ἀγαπᾶν[16].

* * *

Resulta más delicado apreciar estas alternativas de φιλεῖν-ἀγαπᾶν en el relato de la resurrección de Lázaro[17], exigidas, en el pensamiento del evangelista, por el afecto que Jesús manifiesta hacia su amigo. Y lo que precisamente resulta difícil de precisar es ese matiz afectivo.

Marta y María hacen llegar un mensaje hasta Cristo: "diciendo: Señor, el que me amas —ὃν φιλεῖς —está enfermo" (11,3).

S. Juan hace notar después que Jesús ha revelado a sus discípulos que esta enfermedad no era mortal sino ordenada a la gloria de Dios: "pues Jesús amaba —ἠγάπα[18]— a Marta y a su hermana y a Lázaro" (v. 5). Poco despué, el Maestro anuncia a los suyos: "Lázaro, nuestro amigo —ὁ φίλος ἡμῶν— está dormido" (v. 11). Por último, cuando, dejándose llevar por el dolor, llora con los demás, "los judíos decían: ¡Cómo le amaba! ἴδε πῶς ἐφίλει" (v. 36).

Si se lee simplemente el texto, no se percibe apenas diferencia en las significaciones respectivas de φιλεῖν-φίλος-ἀγαπᾶν[19] y es muy probable que su elección sea debida al cuidado especial por variar de estilo, o incluso al azar, puesto que en los siglos 1.º y 2.º y ya también en los LXX, ambos verbos se emplean indistintamente uno por otro

16. La acepción más común es la de *Apoc* 22,15: ἔξω... πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν φεῦδος.

17. F. C. Burkitt (*The Gospel History and its Transmission*, Edimburgo, 1906, pp. 222-223) veía imposible admitir este capítulo como narración de un hecho histórico. Véanse las sabias observaciones de H. Ed. Edwards, *The Disciple who wrote these Things*, Londres, 1953, pp. 164-199.

18. D, *a*, *e* sustituyen ἐφιλει. Para la crítica textual de este versículo, cf. B. Botte, *Un témoin du Texte césaréen du Quatriéme Evangile*, 1, 253-en *Mélanges Bibliques A. Robert*, Paris, 1957, pp. 456 ss.

19. Bernard cree asimismo, que en el versículo 5 debería aparecer φιλεῖν y piensa que dicho vers. puede tratarse de una glosa. Bultmann considera efectivamente este versículo como una inserción secundaria, pues de lo contrario a Lázaro se le hubiera citado en primer lugar.

cuando significan un afecto profano[20]. Sin embargo, el lenguaje del evangelista es de ordinario exacto y una lectura más atenta evidencia matices y detalles notables, sobre todo éste: estas cuatro expresiones del amor proceden de personas diferentes y cada una de ellas refleja su concepto particular de la amistad.

El mensaje de las dos hermanas (v. 3), nos recuerda, por su delicadeza y discreción, la súplica de María en Caná[21]. Su referencia al afecto de Jesús por Lázaro —ὃν φιλεῖς— podría indicar una simple simpatía o una amistad muy estrecha. Pero, en concreto, se trata de una llamada a la más humana compasión, respetuosamente además con la invocación: "Señor". En este momento, María y María ponen en φιλεῖν toda su afectividad sensible, incluso hasta su dolor: "El que amas" es más que nuestro hermano, más que tu discípulo, es objeto de tu afecto... y por su causa estamos tan desoladas! Apurando el valor de los términos, ἀγαπᾶν habría podido significar el patetismo de esta ternura, cf. ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχή μου (Cant 1,7).

Cuando confirma el afecto del Maestro por esta familia de Betania: ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον (v. 5), el evangelista emplea el término de amor que le es más usual, sin dar por ello a ἀγαπᾶν un valor especial[22]. El imperfecto, queriendo relacionar la actual y permanente amistad de Jesús con su afecto anterior[23] —del cual ha dado muchas pruebas[24]— se

---

20. Cf. *Prolégomènes*, pp. 62-63; M. Paeslack, *Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter* ΦΙΛΕΙΝ "lieben", ΦΙΛΙΑ = Liebe, Freundschaft", ΦΙΛΟΣ *"Freund"* etc. en *Theologia viatorum*, V, 1953-54, pp. 51-142.

21. Jn 2,3: "No tienen vino".

22. Comparar con Mc 10,21. S. Juan pudiera haber empleado φιλιάζω τινί "unirse en amistad con alguno" (*Prolégomènes*, p. 71, n. 4). Pero los LXX designan frecuentemente el amor de amistad con el verbo ἀγαπάω (cf. ibid., p. 76. Cf. B. B. Warfield, *The terminology of Love the New Testament*, en *The Princeton theologie Review*, 1918 ,pp. 192 ss.), y según el Evangelio (gnóstico) de María Magdalena: αὐτὴν ἀσφαλῶς ἠγάπησεν (*P. Ryl.* III, 463, 25).

23. El imperfecto, significando pasado con sentido de duración, se emplea en vez del presente, cuando la acción permanece aún.

24. Debe tenerse firmemente presente este hecho: "Jesús había *manifestado el afecto*" (cf. 13,1). Wescott destaca además el sentido de *iniciativa* y *elección* incluidos en ἀγαπᾶν; eso explica de modo

une y confirma el presente φιλεῖς. S. Juan insinúa que el ruego de las dos hermanas tenía su razón de ser y que Jesús comprendió perfectamente el sentido de esta llamada a su corazón. Pero esta precisión del evangelista tiene por finalidad, sobre todo, explicar por qué Jesús no acude inmediatamente a la cabecera de su amigo[25]. En vez de seguir el impulso de la carne y de la sangre, parece reflexionar y, más aún, consultar a su Padre[26], pues esta enfermedad está ordenada a la gloria de Dios (v. 4) y el amor, obediencia, consagración de Cristo a su Padre (cf. vv. 19-20) se antepone a su ternura humana por los amigos. Desde este momento estaría inclinado a atribuir a ἀγαπᾶν su acepción específica de amor electivo y reflejo[27], y, mejor aún, de amor sobrenatural, religioso[28]. Si Jesús ama tiernamente a Lázaro, le ama también como Dios[29], y no interviene inmediatamente para preservarle de la muerte —lo cual sería su bien humano— sino se reserva resucitarle de entre los muertos para que Dios sea glorificado[30].

---

perfecto la objetividad del ὃν φιλεῖς del v. 3. Hemos de pensar más que en el hecho de que Lázaro, amando a Jesús, mereciese la intervención del Salvador, en la persona de Jesús que no puede dejar de obrar conforme a la promesa de su propio corazón.

25. "Después cuando hubo oído que (Lázaro) está enfermo, permaneció aún dos días en el lugar en que se encontraba" (v. 6). Sobre el οὖν histórico que Juan *pone* para unir sus frases, cf. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo, 1951.

26. Sucede como en Caná, donde —después de eludir el ruego de su madre para adelantar la hora de su manifestación— el Señor ha debido conformarse a la voluntad de su Padre, ante el cual la oración de María ha obtenido la modificación del plan previsto: Comenzar su manifestación mesiánica con la purificación del Templo. Cf. R. FRIELING, *Agape. Die göttliche Liebe im Johannes-Evangelium*, Stuttgart, 1936, pp. 30-31.

27. Lange, Plummer, Schlatter, Durand.

28. Milligan-Moulton, Paeslack (*l. c.*, p. 119: 140-141). En este sentido, ἠγάπα sería un correctivo a la emoción demasiado humana a la que se refieren Marta y María. Pero es muy dudoso que Juan, queriendo evitar hablar de la ternura de Cristo (φιλεῖν) hacia las dos hermanas, haya preferido un verbo de respeto...

29. Comparar con Film 16, ἀγαπητόν... καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.

30. Aunque resulte atrevido retenerlas aquí estas precisiones, sin llegar a ser sutiles, no pueden ser captadas sin embargo, si no es por un lector conocedor de la semántica de ἀγάπη, no obstante el evangelista ha distinguido sutilmente ἀγαπᾷ y φιλεῖ (5,20), a pesar

Al denominar a Lázaro: ὁ φίλος ἡμῶν (v. 11), el Señor se refiere al mensaje de las hermanas (v. 3), pero al asociar a los Doce a esta amistad, recuerda la hospitalidad tan cordial y generosa que han recibido en la familia de Betania; φίλος pierde en intimidad e intensidad lo que gana en extensión (cf. III Jn 15).

Cuando, por último, no pudiendo contener más su emoción, Jesús deja correr sus lágrimas, los testigos, conmoviéndose a su vez, concluyen: "¡Cómo le amaba!"[31]. ἐφίλει tiene exactamente el mismo significado que en el v. 3, pero debe traducirse mejor por un perfecto (cf. Rom 6,17): "¡Ved, cómo le ha amado!, pues los judíos tienen a Lázaro por muerto y no pueden suponer el milagro inminente. Lejos de ser insensible, incapaz de compadecerse (cf. Hebr 4,15), Jesús ama en el sentido más real del término; su corazón se afecta y siente físicamente la pena de aquellos a quienes ama[32]. Podemos concluir que ἀγαπᾶν y φιλεῖν son casi sinónimos en cap. 11 de Jn. Los matices que según el contexto inmediato, reviste la φιλία son los mismos que los del ἀγάπη en el plano humano[33].

* * *

Muy parecida al grupo precedente es la expresión el *discípulo que Jesús amaba* repetida por espacio de cinco veces. En el momento de la Ultima Cena: "Uno de ellos, el amado de Jesús, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, estaba recostado ante el pecho de Jesús"[34]. Desde lo alto de la cruz, Jesús

incluso, de que la mayoría no llegase a comprender el motivo de su elección... Debe anotarse que el complemento de ἠγάπα (v. 5) engloba a toda la familia de Betania y no sólo a Lázaro.

31. Πῶς exclamativo por ὡς, cf. F. M. Abel, *Grammaire*, 76 *d*.

32. Cf. el amor de Jonatán y David (1 *Sam* 18,1-3) y la "lamentación de éste por la muerte de su amigo (2 Sam 1,17-27).

33. Comparar la parénesis de *Rom* 12,9-21 sobre la caridad fraterna sin hipocresía: Llorar con los que lloran (v. 15); cf. *Agapé*, p. 572, y los distintos matices de ἀγαπητός en el lenguaje apostólico, *Agapé*, pp. 947-960.

34 Jn 13,23 (*B om.* ὁ Ἰησοῦς). El participio presente ἀνακείμενος no se emplea en los evangelios más que del amo de la casa (Lc 22,27), de los huéspedes (Mt 22,11), de los convidados (Jn 12,2; 13,28) que se acomodan para comer (6,11; cf. Mt 22,10) están o se

"viendo a su Madre y al discípulo a quien amaba, ον ἠγάπα" confía aquélla a éste[35]. En la madrugada del domingo de Resurrección, María Magdalena, al ver removida la piedra del sepulcro "corrió y vino a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba ὃν ἐφίλει ὁ 'Ιησοῦς[36]. En la tercera aparición, sobre el lago de Tiberíades: "Dijo entonces a Pedro aquel discípulo a quien amaba Jesús, ὃν ἠγάπα ὁ 'Ιησοῦς ¡Es el Señor!" (21,7). Unos instantes después: "Se volvió Pedro y vio que seguía detrás el discípu-

---

ponen a la mesa Mt 26,20; Mc 14,18; 16,14). Jn 13,23 no es necesario traducirlo: "estaba recostado *sobre* el pecho de Jesús" (cf. la designación patrística del Apóstol, ὁ επιστήθιος), puesto que Juan no toca al Señor —así el v. 25 no quiere decir que se vuelva sobre su pecho (ἀναπεσῶν)—, sino que se encuentra a su altura, sobresaliendo y como rodeado por El (cf. Mt 9,10: ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ; Lc 16,22). El detalle es más sicológico que físico, y como el Apóstol nunca ha olvidado el momento de su primer encuentro con Jesús (Jn 1,39), por lo mismo, conserva el recuerdo emocionado del lugar que le había reservado Jesús en la última cena para hacerle conocer una dilección tan entrañable. Si es cierto que el encuentro de "la pareja de amigos" en la misma mesa es un *topos* de la literatura de los banquetes (PLUTARCO, *Banq.* 17; PLINIO, Epist., IV, 22,4; cf. J. MARTIN, *Symposium*, en *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* XVII, 1931, pp. 113, 316 et passim), las posibles comparaciones con Jn 13,23, no tiene más interés que el de simple erudición. En Platón, particularmente, Agatón y Sócrates están "en contacto" (*Banq.* 175, *a,d-e;* cf. 213 *b*) lo cual evoca otro mundo, precisamente el de un amor muy distinto. Cf. aparte de lo dicho J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain,* Paris, 1958, pp. 314 ss.

35. Jn 19,26. En el N.T. el participio perfecto παρεστῶτα se emplea siempre para indicar el presente; no significa tan sólo que Juan estaba también presente al pie de la cruz, con todo el grupo del v. 25, sino que se hallaba junto a María para ayudarla y asistirla (sobre este aspecto de intervención de παρίστημι, cf. *Act.* 4,26; 27,23; *Ram* 16,2; 2 *Tim* 4,17). S. Ambrosio (in Lc 2,4; 10,130) supone que S. José viviendo todavía y habiendo concluido su papel de padre legal ejercido desde el momento del nacimiento y durante la infancia de Jesús, se ha retirado y dejado a la Virgen sin apoyo humano alguno; de ahí el oficio encomendado a Juan...

36. Jn 20,2. Siguiendo el parecer de Bengel, numerosos intérpretes estiman que la repetición de πρός indica dos visitas diferentes: a Pedro, después a Juan quienes no vivirían juntos; este último viviría con su madre y con (su tía) la Virgen María; es muy verosímil. Pero en la *Koiné* es tan frecuente repetir la preposición delante de varios nombres, que ello no nos autoriza a concluir aquí el hecho de la doble visita sucesiva a María Magdalena. Queda, por tanto, que ésta se dirige a Pedro en primer lugar, cf. F. M. WILLAN, *Johannes am Grabe des Auferstandenen,* en *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1949, pp. 204-213.

amistad de Jesús con Lázaro expresada con palabras y bajo diferentes formas, S. Juan es designado con la fórmula estereotipada: ὁ μαθητής ὃν ἠγάπα [ἐφίλει] ὁ Ἰησοῦς, usada tan sólo en la narración y nunca en forma directa. Si nos referimos a Jn 21,20, se saca la impresión de que "el discípulo amado" es una locución que ni Jesús ni el mismo apóstol han creado, sino que era corriente en la Iglesia primitiva —sirviéndose tanto de φιλεῖν, como de ἀγαπᾶν—, y deducida de la constante actitud del Señor hacia el que aparecía como su predilecto[42]: era evidente que el lugar que le había reservado en la Ultima Cena y, sobre todo, al confiarle a su Madre.

Jesús ha amado a los suyos de un modo muy particular; manifestó su afecto de forma ocasional ante el joven rico[43] y era bien conocida su amistad con Lázaro[44]. Su *agape* por Juan es del mismo orden que ésta[45], una φιλία más bien que una ἀγάπη en sentido estricto[46]. Tiene algo de ternura y de intimidad (13,23; 21,20), de confianza y

---

42. Está claro que Jn 21,20 explica la dilección que Jesús por ἀνέπεσεν ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ; esto que en sí es bastante distinto materialmente de ἀνακείμενος ἐν τῷ κόλπῳ de 13,23, deja traslucir un idéntico sentido, puesto que "reposar en el seno" es el signo de la ternura, del desahogo y del afecto más íntimo, como el de la mujer en los brazos de su marido (Deut 12,6; 28,54), del niño (Rut 4,16; 1 Re 3,20), de la oveja del pobre (2 Sam 12,3); de donde deriva la metáfora de Israel como incubado por la bondad de Dios (Num 11,12), y, sobre todo, del Verbo de Dios (1,18). Cf. *Cicero meus quid aget? iste vero sit in sinu semper et complexu meo* (CICERÓN, *Ep. ad Fam.* XIV, 4,3); PLUTARCO, *Cato min.* 33.

43. Mc 10,21; cf. *Analyses*, I, pp. 81 ss.

44. *Supra*, pp.

45 No entendemos cómo F. M. BRAUM puede escribir: "Por el hecho de que todo término de comparación indica defecto o carencia, la proposición relativa ὃν ἠγάπα más que indicar un amor de predilección por el discípulo es una explicación encaminada a situar a éste en la esfera del ἀγάπη; cf. L. TONDELL, *Le figure minori del IV Vangelo ed i Sinottici*, en *Biblica*, 1922, p. 17 (Op., p. 106, n. 19).

46. A nuestro parecer ἐφίλει (20,2) tiene el mismo sentido que ἠγάπα en las otras fórmulas. Sin embargo, Wescott, Plummer, Trench (*A Study of St. John's Gospel*), S. N. ROACH (*Love in its Relation to Service A Study of* φιλεῖν *and* Ἀγαπᾶν *in the New Testament*, en *Review and Expositor*, 1913, p. 540), Lenski buscan distinguir estos dos verbos. El mejor examen sigue siendo el de B. B. WARFIELD, *The Terminology of the Love in the New Testament*, en *The Princeton theological Review*, 1918, pp. 191-194.

generosidad[47]. Es una dilección recíproca ya que Juan no duda proponer al Señor cuestiones aparentemente indiscretas que nadie ha osado formular (13,23), o porque sigue a Jesús y a Pedro sin haber sido invitado expresamente (21,20), porque reconoce con una intuición del corazón al extraño personaje que se halla en la ribera del lago —*ubi amor, ubi oculus* (S. Alberto Magno)— y porque refleja su humilde y ardiente gratitud designándose, conforme al uso de primitivas comunidades, como aquel a quien el Maestro amaba[48], o mejor, a quien había querido constantemente. En los imperfectos de costumbre, hábito o continuidad ἐφίλει-ἠγάπα debe conservarse su valor de duración, concretamente cuando se aplica a las costumbres que se han consolidado por actos repetidos.

S. Juan es el amigo íntimo o el discípulo predilecto de Jesús[49].¿Cómo y por qué? La *quaestio* es ya tradicional en la Iglesia y Sto. Tomás la ha dado respuesta en varias ocasiones[50]. Si se tiene presente la reciprocidad de la amistad —*Ego diligentes me diligo*[51]—, Pedro habría sido amado más por habérsele pedido amar más al Señor (21,15). ¿No es injusta esa predilección por Juan? Cabe pensar que Pedro ha amado antes a Cristo en sus miembros y en

---

47. Jn 19,26. "No era poco para este apóstol ser honrado con una confianza semejante y ser recompensado así por su constancia" (CRISÓSTOMO).

48. Numerosos comentaristas se indignan en exceso por la pretensión arrogante de un discípulo de considerarse como el más amado de todos; Th. ZAHN, sin embargo arguye en sentido contrario afirmando que esta condena es "la señal de una apreciación totalmente pervertida" y ya S. Juan Crisóstomo respondía que el abandono de Juan frente al Maestro no era el signo de una pretendida superioridad (*in* 13,23). "Si el Apóstol habla continuamente de este amor es para indicar el motivo que le ha impulsado a escribir" (*in* 21,20).

49. La exégesis tradicional lo entendía de esta forma: Los demás eran amigos, pero él era más que los otros" (CRISÓSTOMO, *in* 13,23); "*quen diligebat Jesus*: non quidem singulariter, sed quasi quodammodo excellentius prae aliis" (Sto. TOMÁS; *in h. l.*); "non exclusis aliis (15,9), sed... speciali dilectione prae caeteris..." (Id. *in* 21,20).

50. I[a], 20,4 ad 3; III[a], 44,3 ad 4; *In Mt* 17,1; *In Jn* 13,23 y, sobre todo, 21,20.

51. *Prov.* 8,17 (obre el sentido de este versículo, cf. *Prolégomènes*, p. 105). Cf. S. Ambrosio: "Iohannes plurimum diligens et ideo redamatus plurimum" (*Exp. Evang. sec. Lucam*, VII, 25).

este sentido, Cristo amándole más, le ha confiado la Iglesia; mientras que Juan amando a Cristo en persona más que Pedro, ha sido más amado del Señor que le ha entregado a su Madre[52]. Pero si es cierto que es más amado aquel para el que se quiere un bien mayor o a quien se le conceden gracias mayores, también es evidente que no se puede saber ni quién de los Apóstoles ha amado más al Señor, ni quién ha sido más amado de Dios por razón de una gloria mayor en la vida eterna. En otros términos, el *agape* predilección de Jesús por Juan no se ha de entender de la caridad divina, sino a la manera como Lázaro fue objeto de predilección[53] en el orden del afecto humano: *Ioannes vero plus fuit dilectus quantum ad familiaritatis indicia, quae ei Christus magis demonstrabat*[54].

El evangelista, en efecto, jamás designa a Cristo o al Señor como sujeto de ese amor, sino a Jesús; por tanto es su corazón humano el que está prendado de Juan. Santo Tomás destaca tres motivos: en primer lugar, la perspicacia de su inteligencia, pues los maestros se encariñan más con los discípulos inteligentes[55]. El apóstol S. Juan al penetrar más que los otros en los arcanos de la divi-

52. Esta explicación citada entre otras en la Iª P, es la preferida *in Jn* 21,20. Ambos pasajes citan la interpretación agustiniana (*P.L.* XXXV, 1975-1976). Todo ello viene a ser un símbolo (*mysterium*); los dos discípulos representan respectivamente la vida activa y contemplativa cuyo fin y objeto se halla en Cristo. La vida activa representada por Pedro, ama a Dios más de cuanto lo hace la vida contemplativa, simbolizada por Juan, en razón de experimentar más dificultades de esta vida y por cuanto, desea más ardientemente librarse de ella para ir a Dios. Dios prefiere, sin embargo la vida contemplativa, puesto que prolonga su diración más allá de esta vida corporal, siendo así que la vida activa se termina...

53. Está claro por qué ἀγαπᾶν se intercambia aquí y allá con φιλεῖν.

54. Comparar con S. Alberto Magno: "Prae caeteris dilexit Joannem, non secundum quantitatem dilectionis, sed secundum signum" (Comentario del Prol. de S. Jerónimo al cuarto evangelio; edit. Borgnet, XXIV, p. 13).

55. Si ese había sido el único *motivo* del afecto de Jesús, San Juan no habría podido expresarlo más que con el verbo ἀγαπᾶς que condiciona el amor, la ternura incluso, a la estima. Juan era el "discípulo preferido" porque era el más abierto a la enseñanza del Maestro y es bien sabido qué lazos unen esta comunión de espíritu.

nidad ha manifestado la sublimidad de su sabiduría. También a causa de su absoluta pureza, pues este discípulo ha permanecido virgen. Finalmente, porque se hallaba en la edad juvenil. ¿No sentimos una inclinación por los niños y los débiles? ¿No les manifestamos espontáneamente muestras y signos de familiaridad? De esta forma amó Cristo la juventud de Juan (cf. Os 11,1) quien le consagró el mismo despertar de su vida [56].

El Verbo hecho carne ha experimentado de un modo real las emociones y afecciones propias de todos sus hermanos en la humanidad. Su amor se refleja de mil formas hacia unos y otros; sentía una mayor simpatía por aquellos cuyo modo de ser distinguía más especialmente con su afecto y sus dones: el candor de los niños, sus infelices compatriotas [57], los verdaderos creyentes como el centurión de Cafarnaún, las almas fieles como el joven rico, los amigos acogedores y delicados como la familia de Betania, la impetuosidad de los hijos del trueno; sin embargo, se manifiesta, entre todos, con este joven discípulo que vivió con El tres años bajo la tienda (1,14; I Jn 1,1-2), con el cual tenía tanta afinidad y por el cual experimentaba un στοργή tan espontánea como expresiva. Si ésta se traduce por el ἀγαπᾶν, que en el léxico joánico tiene tales resonancias religiosas, es que ella misma es el ἀγάπη del Verbo encarnado cuyo corazón humano estaba siempre en perfecta conformidad con la voluntad divina [58].

* * *

---

56. Comparar los motivos de dilección analizados por S. Alberto Magno, insistiendo todavía más —siguiendo a S. Jerónimo— en la pureza, y tomando de Crisóstomo la humildad y mansedumbre, (todo) lo cual ha sido traducido muy acertadamente por St. Tomás con una sola expresión: "juventud". Ver, sobre todo, el "carácter" de S. Juan por E. B. ALLO, *L'Évangile spirituel de Jean*, Paris, 1944, pp. 18-24.

57. S. Ambrosio recordará la "caridad civica" (*caritas patriae*) de Jesús: "Amando a todos los hombres, no podía no amar a sus conciudadanos; son éstos los que, por su odio, han renunciado a este amor de su patria" (*In Lc* 4,47).

58. "Voluntas humana in Christo totaliter conformis erat voluntati divinae" (Sto. TOMÁS, *In Jn* 21,20).

Después de esto uno se halla mejor preparado para percibir el valor de la última interferencia ἀγαπᾶν-φιλεῖν, en el diálogo solemne que Jesús tuvo con Pedro inmediatamente después de la comida a orillas del lago, Jn 21, 15-17: "v. 15: Cuando hubieron comido, dijo Jesús a Simón Pedro: Simón (hijo) de Juan[59], ¿me amas más que éstos ἀγαπᾷς με πλέον τούτων? El le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. Díjole: Apacienta mis corderos[60], v. 16. Por segunda vez le dijo: Simón (hijo) de Juan, ¿me amas, ἀγαπᾶς με? Pedro le respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo, τὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. Jesús le dijo: Apacienta mis ovejas[61]. v. 17: Por tercera vez le dijo: Simón (hijo) de Juan, ¿me amas, φιλεῖς με? Pedro se entristeció de que por tercera vez le preguntase: ¿Me amas, φιλεῖς με? Y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε. Jesús le dijo: Apacienta mis ovejas"[62].

Desde S. Agustín[63], los autores coinciden[64] en ver en la triple pregunta del Maestro una alusión a la triple negación del discípulo[65]. El primer interrogante sobre el

---

59. Ἰωνᾶ (*l.* Ἰωάννου), Θ, *lat.;* variante también en los vv. 16 y 17, conforme a Mt 16,17.

60. Πρόβατα (*l.* ἀρνία), C*, D, *Vet. it.*

61. Πρόβατα tiene muchos mejores testimonios (ℵ, A, D, Γ, Θ), que προβάτια de B, C, Syr. Ambroise (in Lc 10,176; *oviculas*), *pecora* (Georgiano), Nestlé.

62. Aquí el diminutivo afectuoso προβάτια (A, B, C, quizás B59, Tischendorf, Soden, Nestlé, Vogels, Luthardt, Loisy, Lenski, Hendricksen) está mejor, sin duda, que πρόβατα (ℵ, D, W1, Γ, Θ). Sobre las variantes siríacas y armenias, cf. Fr. Macler, *Pais mes béliers,* en *Revue de l'Histoire des Religions,* 1929, pp. 17-29. Sobre la autenticidad de la perícopa, cf. E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums,* Fribourg, 1951, pp. 146 ss.

63. "Donec trina voce amoris, solveret trinam vocem negationis" (*Enarr. in Ps. XXXVII,* 17; *P.L.* XXXVI, 408).

64. Salvo M. Goguel (*Did Peter Deny his Lord?,* en *The Harward Theological Review,* 1932, pp. 1-27), que rechaza la historicidad de la escena alrededor del fuego en el patio del sumo sacerdote.

65. Algunos —en concreto W. Hendricksen— recuerdan la correspondencia de situaciones bien sea entre los fuegos de la brasa (Lc 22,55; Jn 21,9) o bien entre las dos pescas milagrosas (Mt 4,18-19; Jn 21,6): En la primera el Apóstol es llamado para ser pescador de hombres, en la segunda para pastor del rebaño. Jesús no usa aquí el nombre "Pedro-roca" y vuelve a tomar el del primer encuentro (Jn 1,42). Es preferible observar como hace Ch. Masson:

amor comparativamente mayor de Pedro[66], recuerda discretamente las presuntuosas protestas del Apóstol: "Yo daré mi vida por ti" (Jn 13,37); "Aun cuando todos se escandalizaren, yo no: ἀλλ' οὐ ἐγώ" (Mc 14,29; Mt 26,33)... ¿Puede Pedro renovar todavía hoy este juramento de fidelidad? ¿Puede apartarse del grupo de los Doce y jurar que él no renegará jamás de su Maestro? Su cobardía de ayer le ha mostrado su debilidad y ya no puede protestar su *agape* excepcionalmente fiel y generoso. He ahí por qué su respuesta es la humildad misma. Afirmando, en verdad, que él ama a su Maestro (ναί, Κύριε), evita decir πλέον τούτων, más aún, ni siquiera se atreve a profundizar en la sinceridad de su propia afirmación y prefiere remitirlo a la ciencia del Señor (σὺ οἶδας). Por último sustituye intencionalmente φιλεῖν por ἀγαπᾶν, es decir, por

---

"Pedro no ha negado a su Maestro de una forma inesperada, intranscendente, en unas circunstancias que explicarían una caída momentánea, en la oscuridad de un hombre cualquiera; Pedro ha renegado de Jesús en los mismos lugares de la Pasión, en el momento en que su negación se oponía más violentamente a la fidelidad con su Maestro, en el patio de la casa donde Jesús confesaba su misteriosa identidad con una declaración que debía costarle la vida" (*Le reniement de Pierre,* en *Revue d'Histoire et de Philosophiae religieuses,* 1957, p. 35).

66. Materialmente πλέος τοῦτως puede ser neutro: "¿Me amas más que a estas cosas?, barca, redes, pescados, a las que Pedro había vuelto después de la crucifixión y resurrección (cf. *Évangile de Pierre,* 69). El Señor pediría al Apóstol una elección definitiva entre la antigua profesión y el servicio exclusivo a la Iglesia. Sin embargo, es preferible entender τούτως como un masculino, lo cual da base todavía para dos posibles traducciones: "¿Me amas más de lo que amas a estos (otros)? (A. FRIDRISCHEN, *Älska, hata, förneka,* en *Svensk exegetisk Arsbok,* 1940, pp. 152-162), que tiene la ventaja de conservar en ἀγαπᾶς su valor de preferencia exclusiva (Jn 3,19; 12,43; cf. IV Mac 15,3); pero no se ve por qué Pedro iba a ser intimado a escoger entre los Apóstoles y Cristo, como si debiera dejar a sus compañeros. O entender también: "¿Me amas más de lo que me aman tus compañeros?" El Señor no intenta de ningún modo establecer una comparación entre los respectivos grados de caridad de sus discípulos —así omite el pronombre personal σύ, con lo cual da a la construcción un carácter elíptico y ambiguo—, pero si busca iluminar la conciencia de Pedro. Πλέος se entiende de la cantidad (Act 15,28) o de la cualidad (Heb 11,4); aquí, evoca el mayor amor del deudor perdonado (Lc 7,42), pues Pedro ha sido ya perdonado inmediatamente de su llanto y por la aparición particular que le fue concedida (Lc 23,34; 1 Cor 15,5): ἀγαπᾶς πλέος es más moderado que ἀγαπᾶν μᾶλλον (Jn 3,19).

su afecto personal de hombre en vez del amor religioso, que Jesús reclamaba[67].

A decir verdad, los comentadores se dividen acerca del valor respectivo de estos dos verbos. Quienes los convierten en sinónimos[68], ignoran, sin embargo, la semántica

---

67. La distinción de ambos verbos era ya percibida por ORÍGENES: "ἀγαπᾷς recuerda algo más divino (θειότερον) y, por así decir, un amor espiritual (πνευματικόν), mientras que φιλεῖς es carnal y más humano" (*In. Lam.* I, 2; *P.G.* XIII, 612). "ἀγάπη es mayor que φιλία" (comentando Jn 21,15-17; *in Hom. sobre los Prov.*; cf. H. SMITH, *Ante-Nicene Exegesis of the Gospel*, Londres, 1929, VI, p. 144). En su escuela, S. AMBROSIO se pregunta por qué habiendo dicho el Señor, *diligis me*, Pedro responde *amo te*: "In quo videtur mihi *dilectio* habere animi charitatem, amor quendam aestum conceptum corporis ac mentis ardore" (*In Lc* X, 176; P.L. XV, 1942); lo mismo, la Vulgata (*diligis, amo*); Westcott, Milligan, Moulton, Plummer, Trench, Godet, Lütgert (p. 157), Zahn, Roach, E. A. Abbot (*Johannine Vocabulary*, Londres, 1905, pp. 1-4); 240-242; 257-264); B. J. Warfield (pp. 194 ss.), R. FRIELING (*Agape. Die göttliche Liebe im Johannes-Evangelium*, Stuttgart, 1936, pp. 56-57), A. T. ROBERTSON, A. SUSTAR (*De caritate apud sanctum Joannem*, en *Verbum Domini*, 1950, pp. 118 ss.); C. F. HOGG (*Note on* ἀγαπάω *and* φιλέω, en *The Expository Times*, 1927, pp. 379-380), Warnach, W. Temple, E. Osty (que traduce φιλῶ τε: te amo tiernamente), F. PRAT (*Jésus-Christ*, Paris, 1933, pp. 455-457: *¿me amas? — Sabes* (Señor) *lo bien que te amo*), H. ED. EDWARDS (*The Disciple who wrote these Things*, Londres, 1953, pp. 230-231: *¿me amas? Tú sabes que soy un amigo para ti*); R. BERNARD (*Le Mystère de Jésus*, Paris, 1957, II, pp. 588 ss.); E. EVANS (*The Verb* ΑΓΑΠΑΝ *in the fourth Gospel*, en F. L. CROSS, *Studies in the fourth Gospel*, 1957, pp. 64-71) y, sobre todo, W. HENDRIKSEN quien, desde el simple punto de vista exegético apunta cinco razones a favor de la distinción de los dos verbos (p. 500).

68. S. Agustín: "Ubi etiam demonstratur unum atque idem esse amorem et dilectionem" (*in h. v.* col. 1968); "Etiam cum dicebat Dominus: *diligis me?* nihil aliud dicebat quam: *amas me*" (*De civ. Dei* XIV, 7; P.L. XLI, 410; cf. De doct. christ. X, 16; no obstante distinguirá los dos verbos en su comentario de la Iª Jn VIII, 5; P.L. XXXV, 2038). Entre los modernos: J. A. CROSS, *On St. John XXI, 15-17*, en *The Expositor*, IV, 7, 1893, pp. 318-319; Goguel, Lagrange (con algunos matices), Bernard, Moffat (pp. 46,52), Bauer, Strachan, Bultmann, J. A. Scott (*The Words for "Love" in John XXI, 15* ss., en *The Classical Weekly*, 1946, pp. 60-61), A. Medebielle (art. *Eglise*, en D.B.S., II, pp. 593-594); C.C. Tarelli (ΑΓΑΠΗ, en *The Journal of theological Studies*, 1950, p. 67), C. F. D. Moule (*An Idiom Book of the New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 198), J. Bonsirven (*Le Temoin du Verb*, Toulouse, 1957, p. 191), Barrett (muy resuelto). Todos ellos citan ordinariamente a JENOFONTE (Mem. II, 7,9 y 12) que no tiene nada que ver aquí (ni tampoco los paralelos de Aristófanes enunciados por A. FRIDRICHSEN, *Exegetisches zum Neuen Testament*, en *Symbolae Osloenses*, XIV, 1935, pp. 46-49) y la amistad de Jesús por Lázaro (cf. *Agapé*, p. 1145) que no es un paralelo mejor que los

del *agape* o minimizan la importancia de la escena[69]. No se trata de un diálogo privado o de una vulgar lección moral dada a un discípulo, sino de la constitución de Pedro como cabeza de la iglesia, de su Primado, y el Señor le reclama no un afecto de simple amigo, sino el amor religioso del *agape,* que constituye a su vez la vida misma de su Iglesia (17,26). Desde ahora ἀγαπᾶν no significa un amor más racional y voluntario que φιλεῖν[70], sino que tiene el sentido técnico de los LXX: *afecto religioso, consagración a Dios,* traducida en el plano moral por una *fidelidad y obediencia totales,* y, finalmente, *servicio exclusivo del Señor*[71]. Todos estos matices no incluidos en la

---

otros, puesto que en el orden profano, se ha comprobado que φιλεῖς y ἀγαπᾷς son intercambiables. Ciertamente, el hebreo o arameo dispone tan sólo de un mismo y único término para expresar las diversas formas de amor (no obstante las versiones siríacas han conservado el mismo verbo *rhm* en estos tres versículos); pero, lo mismo que los LXX han precisado, gracias a un lenguaje más flexible, los matices del original, el evangelista podía evocar con las variantes de su vocabulario las intenciones que había subrayado el mismo Jesús por medio de algún gesto u otro detalle explícito (cf. Tenney, Lenski); esta es precisamente una de sus notas originales al compararlo con los sinópticos.

69. Eso es lo que ha puesto en claro de modo extraordinario el P. GAECHTER (*Das dreifache "Weide meine Lämmer"* en *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1947, pp. 328-344). Piensa, además, que la triple afirmación ante testigos corresponde a un formulismo jurídico antiguo. Ya se trate de un contrato de compra-venta (Gen 23), ya del fin o ruptura de matrimonio (uso reciente), el derecho consuetudinario habría empleado la repetición de afirmaciones idénticas (sin embargo, sobre la repetición doble, triple y séptuble en S. Juan, cf. Ed. A. ABBOT, *Johanine Grammar,* 1906, pp. 437-465). Lo que sí es seguro, es el valor significativo e intensivo del ἐγένετο ἐπὶ τρίς (Act. 10,16; cf. Mt 26,36-46; 2 Cor 12,8-9).

70. Cf. Lagrange, Lutherdt, H. Burton (*The Breakfast on the shore,* en *The Expositor,* 1895, pp. 450-472); A. Klöpper (*Das XXI Kap. des IV Evang. erlaütert,* en *Zeitschrift für Wiss. Theologie,* 1899, pp. 337-381); G. PÉREZ (*El primado de S. Pedro en Jn XXI, 15-17,* en *Cultura Bíblica,* pp. 229-237) etc. Este aspecto, objetivamente exacto en el griego clásico, daría lugar aquí a un contrasentido, ya que Pedro amaba ahora a Cristo, como en ningún otro momento, con ese *ágape*: amor lúcido y de elección. Prefería a su Señor a todo lo demás. El ha comprendido claramente que Jesús habla en su lenguaje propio, de esta *caridad* que es la de Dios, comunicada a las almas que "permanecen" en Cristo.

71. La última palabra de Jesús sobre la caridad de los suyos corresponde a la primera cita bíblica (de esa misma caridad) (Ex 20,6) en la cual amar significa "guardar los mandamientos" y "servir" cf. Deut 6,5; 10,12.20; *Prolégomènes,* pp. 88-89.

φιλία son los que con toda certeza, Jesús quiere recordar al renegado. Le pide juntamente la caridad y la virtud de la religión que se exterioriza en la devoción, entrega a los intereses del Señor. Para cumplir la misión que le va a ser confiada, Pedro debe estar consagrado en cuerpo y alma al servicio de su Maestro y de los suyos. El Apóstol no ha podido engañarse sobre el sentido de la pregunta de Jesús[72]. Lo mismo que en la Encarnación el ángel pide la adhesión de la fe de la Virgen, el fundador de la Iglesia exige la profesión de su amor y fidelidad a aquél que va a ser su vicario. Lo hace con las mismas palabras, cuyo sentido ya definido con tanta insistencia en la Ultima Cena —ἐάν τις ἀγαπᾷ με— y que son el exacto paralelo de Jn 21,15-17: "Si me amáis cumpliréis mis mandamientos... El que guarda mis mandamientos y los cumple ese es el que me ama... El que me ama cumplirá lo que yo digo... El que no me ama no cumple lo que yo digo"[73]. Más aún: Jesús había indicado que la caridad auténtica no es en modo alguno simpatía, inclinación, o pasión, sino aspiración a morir por aquel a quien se ama (Jn 15,13) y Pedro ya no dudaba entonces de su resolución de "morir con" Cristo (συναποθνῄσκειν, Mc 14,31; cf. 2 Tim 2,11). ¿Cómo habría tenido la desfachatez de responder dos días después de su negación: Sí, yo te amo con este amor, fiel y sin decaimiento —ἀγαπῶ σε— hasta la muerte?

Queriendo probar la sinceridad y resolución de su Apóstol, Jesús le pregunta por segunda vez: ἀγαπᾷς με[74]; pero sin añadir "más que éstos". Pedro ha debido poner mayor convicción y esfuerzo en su respuesta, exactamen-

---

72. Comparar los usos de ἀγαπᾶν en I y II P (*Agapé*, p. 765); concretamente I Pe 1,8: ὃν (Ἰησοῦς) ἀγαπᾶτε.

73. Jn 14,15.21.23.24; *Agapé*, p. 1090.

74. Πάλιν δεύτερος puede ser un pleonasmo; pero, precediendo a τὸ τρίτος del v. 17, indica claramente lo que quiere decir: no es sólo que se le pregunte una segunda vez, sino que se haga también de una manera exactamente igual a la primera (mientras que la tercera pregunta será diferente). En realidad, πάλιν unido al verbo que le precede equivale al "re" iterativo. Si se habla de "ir" o de "hacer", significaría "volver, regresar" (14,3; 20,10); o "recomenzar, rehacer". En nuestro caso, λέγει πάλιν = volver a decir, acentuando la identidad; por tanto: *repetir*.

te idéntica a la primera (v. 16). Movido por este fervor, el Maestro se sirve de la misma palabra de Pedro, φιλεῖς με (v. 17): ¿De verdad? ¿Me amas aún? ¿Puedo confiar que eres un verdadero amigo? ¿Puedo confiar en tu palabra y en tu corazón?, pues, según el evangelista, esta sola pregunta es la que llena a Pedro de tristeza[75]: Se mostró muy afligido por eso que Jesús le había dicho la tercera vez[76] modificando su pregunta: ¿Me amas de verdad?, puesto que, unido como estaba al Señor desde el primer día, Pedro no podía admitir que Jesús pusiera en duda el calor y profundidad de su afecto humano[77], cuando hacía dos días precisamente le había llevado a comprometerse a morir por El; ternura y afecto natural quizá, pero, sin embargo, amor auténtico de un hombre que se ha entregado en cuerpo y alma[78]... Y él ha debido responder con lágrimas en los ojos, plenamente consciente de su debilidad y arrepentido de sus faltas: Señor, lo sabes mejor que yo[79].

Jesús recibe con agrado esta manifestación de afecto. Lo prueba el encargo que hace a Pedro después de cada una de sus respuestas: Apacienta mis ovejas[80], sé el pas-

75. "ἐλυπήθη es el gesto decisivo. Después de eso Jesús ya no insistirá más" (Lagrange). Esta tristeza no es que recuerde el pasaje de Jn 16,22, como se cita ordinariamente, sino las lágrimas de arrepentimiento y amor derramadas tras el canto del gallo, Lc 22,62.

76. Es un contrasentido traducir de modo semejante "por segunda vez... por tercera ver", ya que δεύτερος sin artículo, significa "una segunda vez" (v. 16), mientras que τὸ τρίτος (v. 17) es demostrativo: "esta tercera vez".

77. "Quod enim manifestum erat, nolebat quasi incognitum quaeri" (S. AMBROSIO, *In Lc* VI, 22).

78. Comparar I Pe 1,22, ἐκ καρδίας... ἀγαπήσατε ἐκτενῶς; *Agapé*, p. 758.

79. Jesús lee en los corazones (Jn 2,25; 16,30, cf. Act 1,24, καρδιογνῶστα). Pedro omite el "sí" de las dos primeras respuestas y no se refiere más que al conocimiento perfecto de Cristo, con σύ repetido por dos veces: σύ οἶδας, σύ γινώσκεις: Yo, yo no me atrevo ya a decir nada; pero *¡Tú!* ¿Cómo podrías, Tú, no saberlo? Esta expresión invita a dar a este "conocimiento" de Cristo su valor semítico experimental: No sólo sabes que te amo, sino que lo sientes; tú eres el objeto de ese amor y tú lo experimentas. γινώσκω tiene con mucha frecuencia este carácter de "reconocer, comprender y sentir por lo que se distingue del simple οἶδα; compárese Jn 7,27; 8,55; 13,7.

80. S. Juan es el único que en el N .T. emplea (29 veces en *Apoc.*, una sola en toda su evangelio) el término ἀρνίος, lit. "cordero jo-

tor del rebaño [81]. Ambos imperativos presentes βόσκε-ποί-

---

ven" (diminutivo de ἀρής; cf. Lc 10,3; *hap* N.T.), sinónimo de ἀμνός (Jn 1,29.36; Act 8,32; 1 Pe 1,19), raro en la *Koiné* (cf. P. CHANTRAINE, *Les noms de l'agneau en grec*: ἀρήν y ἀμνός, en *Corolla linguistica Festchrift F. Sommer*, Wiesbaden, 1955, pp. 12-19). De acuerdo con Jn 10,1-27, no hay que notar diferencia alguna en la acepción metafórica de αρνίος y πρόβατον, designando este último término (Jn 21,16) tanto el ganado en general como el carnero, la oveja y el cordero. Por el contrario, el diminutivo προβάτιον no se encuentra en la Biblia más que aquí; los papiros y los óstraca no presentan más que un uso único (*P. Michael.* 119; del s. III); su rareza hace más probable su autenticidad en Jn 21,17, y a estas "pequeñas ovejas" se les dirá el sentido de "amadas ovejas". De todas formas, no existe el menor fundamento para autorizar la interpretación medieval, procedente de S. Ambrosio, que identifica determinadas categorías de cristianos: *agni* (principiantes), *oves* (adelantados), *oviculae* (= ovejas; perfectos) o también: ¡clero y laicos!

81. Indudablemente, no hay que notar diferencia alguna entre βόσκειν y ποιμαίνειν, dos verbos —de los cuales se sirven igualmente los LXX para traducir el original רָעָה — que significan los dos "hacer pastar, llevar a pastar"; el primero, no obstante, significa, sobre todo, "dar pasto, nutrir, alimental" y el segundo "dirigir, conducir"; de donde proviene su acepción metafórica de "mandar, gobernar". Cf. la distinción de Filón: "Los apacentadores (οἱ βόσκοντες) suministran alimento y todo género de cosas al ser irracional... Pero los pastores (οἱ ποιμαίνοντες) tienen el poder, la dignidad de jefe y gobernador, ἀρχόντως καὶ ἡγεμόνως ἔχοντες δήναμις (*Quod det. pot. ins.* 25; cf. *Quod omn. prob. lib.* 31). Comparar Is 14,30 y Ez 34,2 s.; Act. 20,28; 1 Pe 5,1-4. O. CULLMANN (*Saint Pierre*, Neuchâtel-Paris, 1952, p. 56; cf. J. COLSON, *Les fonctions ecclesiales aux deux premières siècles*, Paris, 1956, pp. 36 ss.) compara el "pastorear las ovejas" del jefe de la comunidad de la Alianza de Damasco denominado "pastor del rebaño" y concluye que a Pedro se le atribuyen las dos funciones: dirección de la Iglesia-madre y predicación misionera. Sobre el título oriental "Pastor" significando una función, cf. J. JEREMIAS, art. ποιμής en G. KITTEL, *The Wört.* VI, pp. 484-501. Desde el prólogo de su Código, Hammurabi se designaba a sí mismo como pastor (col. I, 50-51) y lo repite en el epílogo: "Yo, yo soy el pastor que trae la salvación... yo he tenido sobre mi seno a las gentes de Sumer y Akkad" (col. XXIV, 42. 43, 49-52). Calígula, tras oír los consejos de Macrón: "Debes recordarte en todo momento de tu dignidad (ἡγεμονία) como pastor (ποιμήν) y jefe de rebaños" (FILÓN, *Ambas*, VII, 43 ss.), se expresa así: "Si los pastores de otros animales, pastores, cabreros y apacentadores no son ni bueyes ni cabras, ni ovejas, sino hombres poseedores de un destino y condición más elevados, de la misma manera es preciso creer que yo, como jefe del rebaño de la raza suprema, la de los hombres, yo soy superior a ellos y no en el orden humano sino con una condición más elevada y divina" (*Ibid.*, XI, 76). La educación de pastor fue para José la mejor preparación para llegar a ser pastor de pueblos: ὁ γὰρ τῆς ποιμενικῆς κατωρθωκὼς ἄριστος ἂν εἴη καὶ βασυλεύς (IDEM, *De Josepho*, 2).

μαινε no pudiendo referirse más que a un tiempo futuro, obligan a dar de modo parecido al presente ἀγαπᾷς su aspecto volitivo —frecuente en la Biblia—: "¿Quieres amarme[82] o más exactamente, según la acepción propia de ἀγαπᾶν, quieres manifestarme tu amor, probarme de ahora en adelante tu fidelidad, tu voluntad de estar por entero a mi servicio?"[83].

Esta prueba será el ejercicio pastoral. La profesión de amor al Señor se traducirá en el ministerio, en el trabajo, en favor de los amados de Jesús[84]. Es imposible unir más íntimamente el amor a Cristo, caridad al prójimo y la misma caridad de Cristo a sus discípulos. Es un aspecto que destacan los Padres de la Iglesia, lo mismo que la nota afectiva que acompaña a la designación de los fieles —"corderos, ovejas"[85]— y el posesivo: μου. El rebaño es la propiedad del "gran Pastor de las ovejas" (Hebr 13, 20). ¿No va a serle algo infinitamente precioso cuando El ha dado la vida en beneficio suyo? Confía a Pedro los objetos de su predilección y, en consecuencia —como se expresa admirablemente S. Ambrosio— hace de su vicario el representante de su caridad: *amoris sui nobis velut vicarium relinquebat*[86]. He aquí por qué: Apacentar el re-

82. Cf. Jn 15,15; *Agapé*, p. 1055.

83. Cf. Jn 13,1; 15,14. Este detalle acentúa más aún la diferencia de ἀγαπᾶν y de φιλεῖν. Dado que el amor de ἀγάπη se manifiesta, se traduce siempre exteriormente, Pedro no habría tenido necesidad de recurrir a la ciencia infusa de Cristo para comprobar la realidad de su caridad. Por el contrario, la φιλία puede quedar oculta en el fondo del alma sin manifestarse de esta foma, y el Apóstol ha de pedir al Maestro que lea en su corazón...

84. "Confía los amados al que le ama" (LUTHARDT). Es de tal valor esa señal que, según S. Agustín, Jesús no habría confiado el rebaño a Pedro, si éste hubiera manifestado alguna vacilación en el cargo confiado. Su temor hubiese quedado reflejado en una caridad demasiado débil hacia el Señor: "Si fuit timoris indicium negare Pastorem". Crisóstomo comenta: "Si me amas, toma el cuidado de tus hermanos, pon en evidencia ahora esa caridad ardiente que constantemente me has testimoniado. Da por mis ovejas esa vida que pretendías entregar por mí... El cuidado de las ovejas es la mejor señal de caridad que se le puede dar".

85. Τὴν προστασίας τῶν οἰκείων προβάτων (CRISÓSTOMO).

86. *In Lc* X, 175; P.L. XV, 1942. S. Juan Crisóstomo comenta en su tratado "*De Sacerdocio*": "El Maestro quiere mostrarnos en cuánta estima tiene esta autoridad que se ejercita sobre el rebaño... Nosotros mismos, cuando vemos a algunos de nuestros servidores vigilar

baño del Señor será obra eminente de la caridad. "*Sit amoris officium, pascere dominicum gregem*"... Decir: *¿Me amas? ¡Apacienta mis ovejas!* ¿qué otra cosa quiere decir, sino: Si me amas, no pienses en apacentarte a ti, sino a mis ovejas como mías, no como tuyas; busca mi gloria en ellas y no la tuya; mi dominio y no el tuyo; mis intereses y no los tuyos...?"[87]

Según Mt 9,36; 10,6; 18,10-14; Lc 15,4-7, la obra mesiánica de Jesús consistirá en reunir las ovejas dispersas o perdidas y tal obra debía ser continuada por sus Apóstoles. Cristo, al fin de los tiempos, según Mt 25,31-46, colocará a su derecha a las ovejas —los benditos de su Padre— que han demostrado y dado pruebas de amor fraterno, de donde se concluirá que el Pastor supremo sigue siendo el Jefe del rebaño, y también que Pedro, hasta el día de la Parusía, será el pastor que provea a todas las necesidades de las ovejas, sobre todo guardándolas en un único redil (Jn 10,16; 11,52), como lugar en el que se ejercita la caridad. Por eso, el *agape* es la virtud propia de este pastor, como lo era la del "Buen Pastor".

La revelación de la caridad "auténtica" que Jesús ha dado al mundo con su muerte (15,14) y que continuará hasta el fin de los tiempos a través de la dilección fraterna de sus discípulos (13,35), tiene desde ahora su institución propia. La Iglesia, conducida, dirigida por Pedro, es como el sacramento del *agape* del Salvador[88] una pre-

---

con cuidado por la guarda de nuestros rebaños, vemos en esa solicitud como una prueba de amor hacia nosotros (τῆς περὶ ἡμᾶς ἀγάπης... σημεῖον)... El Señor nos enseña cómo se demuestra el amor (τὸ τῆς ἀγάπης προθέσηκε σημεῖον)... Lo que El quería hacer brillar sea ante los ojos de Pedro sea ante los nuestros, a fin de despertar en nuestras almas un ardor semejante, es su propio amor por la Iglesia... Cuando Jesús preguntaba a Pedro si le amaba, su pregunta no tenía por objeto constatar el amor del discípulo, sino más bien manifestar la grandeza del de su Maestro" (II, 1; P.G. XLVIII, 651-652). Cf. L. MARCHAL, art. *Infaillibilité*, en *D.B.S.*, IV, 382.

87. S. AGUSTÍN (In Jn XXI, 15-7; P.L. XXXV, 1967): *Oves meas pasce sicut meas, non sicut tuas!* Se recordará que el pastor —incluso en la acepción metafórica— está siempre al servicio del propietario del rebaño, cf. Is 44,28: "Yo digo a Ciro: Tú eres mi pastor, y él hará lo que yo quiera".

88. Cf. R. AUBERT, *De Ecclesia in quantum est communitas caritatis*, en *Collectanea Mechliniensia*, 1950, pp. 59-63. Sobre el simbo-

sencia real de este amor con que el Padre ama al Hijo y que el Hijo ha "dado" a los creyentes para que sean uno como y con las tres personas divinas. La enseñanza final y el gesto último del Revelador sobre la tierra tiene por objeto asegurar la perennidad de esta caridad cuya custodia y responsabilidad descansa sobre Pedro[89].

* * *

Quedan aún por mencionar dos acepciones profanas y técnicas de "amigo" en el cuarto evangelio. Comparando la unión del Salvador y la comunidad mesiánica con un matrimonio[90], el Bautista —el que *prepara* esta alianza— se denomina a sí mismo como el *Amigo del esposo* (Jn 3, 29), lo que los rabinos denominaron el שׁוֹשְׁבִין[91]. El *shoshbin* es un personaje oficial que desempeña un gran papel antes y después de la celebración de las bodas; reúne en sí los tres oficios de παράνυμφος, νυμφαλωγός, φίλος τοῦ νυμφίου. Más que el paraninfo griego, es a la vez pri-

lismo de los peces, cf. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the greco-roman Period*, V, New York, 1956, pp. 31-61.

89. "Al terminar este diálogoo, el autor del capítulo 21 hace de él el coronamiento de todo el evangelio... interpreta el conjunto de la obra" (O. Cullmann, *op. c.*, p. 24). Los fragmentos conservados del P66 incluyen Jn 21,9.

90. Cf. Ef 5.22-23 (*Analyses*, I, pp. 285 ss.; *Prolégomènes*, páginas 113 ss.). A Jesús se le designa como "el que tiene esposa". ὁ ἔχων τὴν νύμφην pone el acento en el aspecto de propiedad del marido y parece ser una fórmula jurídica (cf 1 Cor 7,2.12). Sobre el simbolismo del esposo joánico, cf. H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsal, 1950, pp. 14 ss.; A. Müller, *Ecclesia-Maria*, Fribourg, 1951, p. 21.

91. Los textos han sido recopilados por Straack-Billerbeck, sobre Mt 9,15 (t. I, pp. 500-504) y esclarecidos por J. Jeremias (art. νυμφίος en G. Kittel, *Th. Wört.*, IV, pp. 1092-1099). En verdad es imposible deslindar una imagen a la vez exacta y completa del amigo del esposo, cuyas referencias bíblicas son raras e imprecisas. Las referencias rabínicas pertenecen a épocas muy diversas y no son idénticas para todas las regiones. Así acontece que "en Judea hay dos *Shoshbinîm*, uno para la esposa y otro para el esposo, pero solamente en el momento del matrimonio; en Galilea, no ocurre lo mismo" (*Ketubot*, I, 25 a; cf. *Ex. R.* 41); de hecho en Caná (Jn 2,1-10), no aparecía ningún "amigo del esposo", sino que un *architriclinos* (cf. Heliodoro, *Eth.* VII, 27) dirigía el ritual del festín a título de pariente o amigo o incluso funcionario remunerado.

mer testigo del matrimonio, primer acompañante de honor, hombre de confianza y maestro de ceremonias. Su oficio por antonomasia es el de mediador y representante del marido.

El *Shoshbin*, escogido entre los compañeros del esposo[92] es el amigo por excelencia[93]. Una vez concluidos los desposorios, era el que servía de intermediario entre los futuros esposos. A él le correspondía preparar todo lo concerniente a la fiesta del matrimonio[94] y presidirla durante toda una semana. En concreto, organiza y conduce el clamoroso cortejo que va a buscar a la novia para llevarla y presentarla a su esposo[95]. Siempre presente, vela por todo[96]. Tras haber examinado el buen orden en la cámara nupcial, permanece ante la puerta para oír (ἀκούων αὐτοῦ) desde allí el clamor gozoso del marido al constatar la existencia del *signum viriginitatis*[97]. Una vez concluido el

---

92. *Cant.*, 5,1; 1 Mac 9,39. MILLIGAN-MOULTON son los únicos que no tienen en cuenta el artículo de ὁ φίλος y ven en el *Amigo del esposo* a un compañero cualquiera del marido (cf. *benê huppâh*, οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος = los hijos de la cámara nupcial, Mt 9,15).

93. Se rechazan como jueces o testigos "el amigo (אֹהֵב), el enemigo; y por amigo se significa el *shoshbin*" (*Sanhedr*. III, 5). Este amigo puede traicionar a su amigo (*Ju* 15,20; 15,2).

94. *Baba Bath*, 55 a; 145 b. No nos referimos a la ceremonia religiosa que parece reducirse a muy poca cosa, si es que en realidad existía.

95. Ex. R. XX, 6; cf. παραστῆσαι, 2 Cor 11,2; Ef. 5,27. La finalidad de la alusión joánica se refiere a esta presentación. El matrimonio se celebraba ordinariamente en casa del marido.

96. El participio perfecto ἑστηκὼς tiene valor de presente; comparar Jn 12,29, ὁ ἑστὼς καὶ ἀκούσας. El responsable de la fiesta se encuentra de tal manera absorbido por su tarea que está dispensado de la ley de la *sukka* (*Sukka*, 25 b). Así, el comentario de Santo Tomás a propósito de la fidelidad: "Vocat se eius amicum, ut insinuet caritatis suae fidelitatem ad Christum. Nam servus ad ea quae domini sui sunt non movetur affectu caritatis, sed spiritu servitutis, amicus vero ex amore, quae amici sunt procurat et fideliter".

97. Este sentido realista —que J. Jeremias (l. c., p. 1094, 7) atribuye a φωνὴ τοῦ νυμφίου de Jn 3,29— pudiera parecer chocante (a primera vista), pero, no evocaría el Precursor de esta forma una aprobación recibida del Señor a la obra de purificación moral en la que se resume su ministerio: el bautismo de purificación y predicación de la penitencia? Sería una respuesta muy eficaz frente a la mentalidad arisca de algunos de sus discípulos (3,25-27). La misión oficial de Juan es una *preparación mesiánica* (Mc 1,2-8; Lc 3,4-6; cf. Is 40,1-11), de modo semejante a como el Amigo del Esposo *prepara* un matrimonio y *presenta* a una desposada libre de toda man-

matrimonio, el amigo del esposo actúa como mediador en las desavenencias, discusiones que puedan surgir en la vida del nuevo hogar[98]. El pasaje de Jn 3,29 valorando el papel del Bautista en la conclusión de la Alianza entre el Mesías y la sociedad de los elegidos —"purificada" por un "baño de agua" (Ef 5,26) para que sea digna de esta unión— destaca la alegría de la caridad del Precursor; se regocija en la propia felicidad del Esposo[99].

Durante el proceso de Jesús, los sanhedritas amenazan a Pilatos con denunciarle al emperador si persiste en reconocer la inocencia del acusado: "Si sueltas a ése no eres amigo del César. Todo el que se hace rey va contra[100] el

---

cha. De ahí (que el Bautista pudiera decir): yo no he trabajado en vano; mi ministerio de bautizar ha preparado a las almas para la unión con el Salvador.

98. Es el mismo *Soshbin* quien, habiendo recibido del marido un libelo de repudio para enviarlo a su mujer, toma la iniciativa de destruirlo (*Ex. R.*, 46; cf. *Qid.*, 81 a). En este texto, as: como *Ex. R.* 20 y *Deut. R.* 1 se compara a Moisés con el amigo del esposo; mientras que Miguel y Gabriel desempeñan este mismo papel respecto a Adán y Eva, en *Gen. R.* 8 (6 d). A Dios mismo se le denomina *Soshbîn* por cuanto presenta a Eva ante Adán (*Ab. Rab. Nath.* 4; cf. *Pesiq.* 73 a).

99. No hay otro texto más revelador del alma de Juan Bautista, de la intensidad y pureza de su caridad. Este gozo consumado que experimenta por la presencia de su amigo (Jn 3,29) corresponde al estremecimiento de alegría en el seno de su madre al producirse la primera venida de Jesús (Lc 1,44). Toda su vida discurre, pues, bajo el signo de la alegría.

100. Los *Actos de Pilato* (9,1) sustituyen este segundo hemistiquio: Θέλεις οὖν τοῦτος βασιλέα καὶ οὐ Καίσαρα — El verbo ἀντλέγω (*hap. Jn.*) no tiene aquí su acepción clásica de "contradecir, replicar, contestar, manifestar su desacuerdo" (Act 28,19,22; Tit 1,9; Fl. Josefo, *Ant* III, 217; *P. Th. Reinach*, II, 88, 42; *P. Phil.* XI, 42; *P. Princeton*, III, 118, 17), que hace de él un sinónimo de ἀμφισβητέω; sino el sentido más enérgico de "rehusar" (IV Mac 8,2) "declararse en contra" e incluso, rebelarse (Lc 2,34; Act 13,45; Rom 10,21; Tit 2,9; cf. las referencias profanas en W. Bauer, *in Jn* XIX, 12), como la ἀντιλογία o revuelta de Coré, *Jud* 11; cf. *Hebr* 12,3 (nuestro coment. *in. h. l.*); *P. Tebt.* I, 138; *P. Antin.* XLII, 24; *P. Har.* CXLV, 2. Es decir que la "protesta" (P. Karan. 480, 7) puede hacerse de palabra o con hechos (cf. *P. Groning.* X, 5, μηδενὸς ἀντιλέγοντος ἢ ἀντιποιηθησομένου) y, ahora, en nuestro caso, sería: Todo el que se hace sey se convierte *ipso facto* en adversario del Emperador. Sin embargo, la elección de este vocablo en el relato de un proceso invita a darle el carácter judicial atestiguado suficientemente en los papiros: "tomar posición contra" (P. Oxy. I, 67,10; cf. P. M. Meyer, *Juristische Papyri*, Berlin, 1920, p. 296; P. Tebt. II, 734, 8, 13); ἀντιλέγειν se opone a ὁμολογεῖν) *P. Cair. Zen.* IV, 59651, 16-17; *P. Berl., S. Möller*, I, 13; *P. Magd.* XXIII, 7; XXV, 7; cf. Fr. Pringsheim, *The Greek*

César" Jn 19,12). La expresión φίλος τοῦ Καίσαρος puede revestir aquí tres acepciones diferentes. Puede ser un ligero recuerdo de la fidelidad [101], una atenuación para significar: "Serías un enemigo del César si no condenas a este pretendiente a la realeza" [102]. Pero el contexto judicial y, sobre todo, el temor que pesa sobre el procurador mueven a admitir esta designación en el sentido técnico de *amicus Augusti*, como ya observaba Wettstein [103]. Los romanos, en efecto, tomaron de los Seleúcidas y de los Lágidas este título de corte [104]: los amigos del emperador, hablando con precisión, son sus consejeros y sus compañeros de viaje [105]. Pilato, pues, no es un dignatario ni un

---

Law of Sale, Weimar, 1950, pp. 26, 30, 32). La parte contraria "hace oposición", lo que lleva la acusación a una instancia superior o provoca un debate contradictorio (*P. Ent.* 14,8; XX, 10; XXV, 16; XLIV, 7; XCIII, 6; XCVIII, 2; *P. Mich. Zén.* LXVI, 10, 32). De esta forma, Jesús al declararse rey (Jn 18,37), es acusado de levantarse contra César, de erigirse en su rival. Esta "toma de posición" requiere, por tanto, de un modo necesario el juicio del Procurador. Este no puede negarse a ello; es de su competencia por más que haya dicho que no (v. 6; 18,31,39); ¿cómo podría "el amigo del César" no condenar a este usurpador?

101. Westcoot, Barrett, W. Hendriksen (con alguna pequeña diferencia). En este sentido, sin embargo, preferiría mejor φιλόκαισαρ (en una moneda de Agripa I del 43-44 de n. era) o φιλοσέβαστος; cf. φιλορωμαῖος (I Mac 14,40).

102. Cf. Lc 23,2: "Hemos encontrado a éste pervirtiendo a nuestro pueblo; prohibe pagar tributo al César y dice ser El el Mesías rey". Cf. Fl. JOSEFO, *Ant.* XIV, 131, ἐπιδείξας αὐτοῖς τὰς Ὑρκανοῦ τοῦ ἀρχιερέως ἐπιστολάς, ἐν αὐτοὺς φίλους εἶναι Καίσαρος παρεκάλει (*Guerra*, II, 34).

103. Cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*[4], Leipzig, 1901, I, p. 561; A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*[4], p. 324; E. BAMMEL, Φίλος τοῦ καίσαρος, en *Theologische Literaturzeitung*, 1952, pp. 205-210; M. PAESLACK, l. c., pp. 92-93.

104. FR. CUMONT (*Les religions orientales dans le paganisme romain*[4], Paris, 1929, pp. 127, 273, n. 6) cita el uso de dicha fórmula entre los reyes persas. A la bibliografía citada en nuestros *Prolégomènes* (p. 165, 3) se añadirá, C. DE WITT, *Enquête sur la titre de s-m-r-p-r, en Chonique d'Égypte*, 1956, pp. 89-104, y, sobre todo, W. PEREMANS, *Sur la titulature aulique en Égypte au* II *et* I *siècle avant Jésus-Christ*, en *Symbolae ad jus et historiam antiquitatis pertinentes, Recueil Can Oven*, Leiden, 1946, pp. 129-159.

105. Cf. SUETONIO, *Tit.* VII, 2; PLINIO, *Paneg.* 84. Comparar *Dan* 3,91 (φίλοι, LXX; μεγιστᾶνες, TEODOCIÓN; y 523), 3,94 (φίλοι LXX δυνάσται, TEODOCIÓN); Fl. JOSEFO, *Ant.* XII, 298: δυνατοὶ τῶν φίλων.

alto personaje influyente de la corte[106]; sólo queda otorgar, por tanto, esta designación honorífica, a su título de Caballero[107] procurador de Judea y con la flexibilidad de significación que, en aquellos días, encerraba esta "amistad" oficial con el Príncipe[108].

---

106. Se ignoran por completo los orígenes de Pilato. ¿Era un verdadero descendiente de la *gens Pontia*, de origen samnita (cf. CICERÓN, *De off.* II, 21,75) o un liberto de los *Pontii Telesini*, un miembro de cuya familia, Lucius Pontius Aquila, amigo de Cicerón y tribuno del pueblo tomó parte en el asesinato de César? Cf. M. J. OLLIVIER, *Ponce Pilate et les Pontii*, en R.B., 1896, pp. 247-254; 594-600.

107. Sobre el orden ecuestre, que constituía el segundo estrato de la nobleza romana, cuyas insignias eran la *trabea*, túnica con una estrecha banda de púrpura (*angusticlavia*) y el anillo de oro (δακτόλος) gravado con la figura del emperador, cf. A. STEIN, *Der römische Ritterstand*, Munich, 1927; W. W. FOWLER, *La vie sociale à Rome au temps de Cicéron*, Paris, 1917, pp. 53 ss.; G. H. STEVENSON, *The Imperial Administration*, en *The Cambridge ancient History*[2], Combridge, 1952, pp. 185 ss. y la bibliografía de las pp. 916-917). El año 23, un decreto del Senado —que no debió aplicarse durante mucho tiempo— prohibió el uso del anillo a todo el que no fuera libre de nacimiento desde un período de dos generaciones (PLINIO, *Hist. nat.* XXXIII, 32; cf. A. M. DUFF, *Freedmen in the early Roman Empire*, Oxford, 1928, pp. 215 ss.). Parece que Pilato no había pertenecido a los caballeros de raza —*equites illustriores*— sino a los de segundo grado: tribunos o centuriones retirados, censitarios o colectores enriquecidos, que llegaban a las altas magistraturas —las más codiciadas eran la prefectura de Egipto y la de la guardia pretoriana— e incluso al consejo privado del emperador: *Caesarini equites*. Sobre esta degeneración progresiva del reclutamiento, es muy instructiva la lista de inscripciones recogidas por V. EHRENBERG, A. H. M. JONES, *Documents illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*[2], Oxford, 1955, pp. 111-114.

108. Estas clases de "amigos" estaban jerarquizadas, como *primae, secundae, tertiae admissionis* y la graduación debía variar según los servicios prestados o la voluntad arbitraria del príncipe: "Es una antigua usanza de los reyes y de los que quieren parecérseles, dividir en clases a todo un pueblo de *amigos;* y una señal propia de orgullo poner en alto precio el derecho de franquear o incluso tocar su umbral, y, como cosa de honor, autorizarlos a hacer de centinela más cerca de la entrada, a poner los pies delante de otros en el interior de la casa... Entre nosotros, G. Gracchus y después Livius Drusus, antes que ninguno, establecieron la costumbre de separar a los suyos por grupos y de recibir a unos en audiencia privada, a otros en pequeños comités, a otros en masa. Ellos tuvieron, pues, amigos de primera clase; tuvieron amigos de segunda clase, nunca verdaderos amigos" (SÉNECA, *De benef.* VI, 34, 1-2). Cf. DION CASIO, LVII, 11, οὐδ' ἱππέα τῶν πρώτων εἶα. Parece también que la cualidad de *amigo de César* ha sido más imprecisa en Roma que el amigo del rey en Oriente, con mucha frecuencia más honorífico que afectivo; por ej. DION CASIO, LVIII, 3.

Efectivamente, sin hacer de ello objeto de una cita expresa y, por consiguiente, sin remitir a los documentos[109] la elevación al rango de φίλος —lo cual era norma respecto a los senadores— era frecuente desde tiempos de Augusto, entre los legados y prefectos, en recompensa a sus leales servicios; los promovidos buscaban hacer valer esta garantía del favor real, cuyo prestigioso símbolo era el anillo de oro[110]. Pero en el año 27, estando retirado Tiberio en la isla de Capri[111], el omnipotente prefecto del pretor Sejan se apresuró a colocar a sus protegidos en los mejores cargos de la administración. Pilato fue incluido en esta promoción[112], y se le confió el gobierno de la provincia de Judea. Si entonces no pertenecía al orden ecuestre, fue recibido inmediatamente a fin de poder ejercer con todo derecho su procuración[113], y es del todo ve-

109. Lo cual explica que algún documento, y para Pilato en particular, no atestigüe este género de nombramiento o de "condecoración".

110. Cf. PLINIO, *Hist. Nat.* XXXIII, 4: "iis tantum, qui legati ad exteras gentes ituri essent, anuli publice dabantur, credo, quoniam ita exterorum honoratissimi intellegebantur". SÉNECA destaca como cosa notable que: "El ex-pretor Paulus asistía a un banquete, llevando en el dedo una piedra que representaba a Tiberio César" (De benef., III, 26, 1). SUETONIO, por su parte, nota que Tiberio consideraba un crimen capital haber estado en los retretes con una sortija que llevase su afigie.

111. DION CASIO, LVII, 1; TÁCITO, *An.* IV, 57-58; SUETONIO, *Tib.* 39.

112. El año 27 y no el 26 como se dice constantemente, cf. U. HOLZMEISTER, *Wan war Pilatus Prokurator von Judea?*, en *Biblica*, 1932, pp. 229-232; F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine*, Paris, 1952, II, p. 437.

113. Además de las provincias imperiales y senatoriales existía una tercera categoría cuya administración era más delicada, —tal será el caso de Palestina— y que el emperador gobernaba mediante un gobernador de la orden ecuestre (cf. F. M. ABEL, op. c., p. 424). Partícipe del imperium, este delegado del Príncipe tiene (en su mano) la dirección de las finanzas, la administración de la justicia y el poder militar. Lleva el título de gobernador (ἡγεμών, Mt 27,2.11.14; Lc 20,20) y más exactamente, de procurador (ἐπίτροπος; Fl. JOSEFO, *Guerra*, II, 169) o prefecto (ἔπαρχος) de la *eparquía* (ibid. II, 117); FILÓN, *Leg. C.* 302). Cf. H. G. PELAUM, *Les Procurateurs équestres sous le Haut Empire Romain*, Paris, 1950, pp. 22 ss., 133 ss. E. BAMMEL se apoya en J. FELTEN (*Neutestamentliche Zeitgesichte*[3], Regensburg, 1925, I, p. 172) para afirmar que Pilato pertenecía por derecho de nacimiento a la orden ecuestre; pero esto no es más que una hipótesis de J. F.

rosímil que entonces recibiese el codiciado título de: φίλος τοῦ Καίσαρος [114].

Lo que sí es seguro, es que el quinto procurador que tuvo que administrar esta provincia lo debía todo a Séjan [115], les unía un mismo espíritu antisemita y, a pesar de sus errores políticos [116] jamás fue inquietado hasta que

---

114. Todo el artículo de E. Bammel (*l. c.*) tiende a hacer de esta verosimilitud una certeza. Sejan, en efecto, era caballero, si no por título hereditario —cualidad que Th. Mommsen (*Römische Straatsrecht*, Leipzig, 1887, III, 1, pp. 50 ss.) negaba a la orden ecuestres— sí, al menos, como comandante de la guardia pretoriana (Dion Casio, LVII, 19; Plinio, *Hist. Nat.* VI, 160), y Tibero le nombró *socius* de una manera del todo especial: κοινωνὸς τῶν φροντίδων ὠνόμαζε (Dion Casio, LVIII, 4; cf. Tácito, *An.* IV, 2: Tibero "se complacía en llamar a Sejan el asociado (*socius*) a sus trabajos, no sólo en la conversación, sino también en el Senado y delante del pueblo; toleraba incluso que sus efigies fueran honradas en el teatro, en las plazas y hasta en los cuarteles generales de las legiones"). Dado que Sejan introducía a sus protegidos en la clase de los *amici* —"Quisque Sejano intimus, ita ad Caesaris amicitiam validus" (Tácito, *An*, VI, 14)— puede admitirse que hizo atribuir a Pilato en estas ocasiones el título de φίλος τοῦ Καίσαρος, para granjearse todavía más su consideración.

115. A partir del año 27 es cuando "Sejan se hizo más importante y temido día tras día; de suerte que los senadores y demás ciudadanos no atendían más que a él, como si fuese el emperador... Se ganaba a todos para sí, ya fuera con promesas, ya con concesiones, ya con el temor... Dado el exceso de su insolencia y la grandeza de su poder, había llegado a tal extremo que parecía ser el emperador y como si Tiberio no fuese más que el gobernador de la isla de Capri... Era al lado de Sejan cuando se mostraba solícito" (Dion Casio, LVIII, 4-5).

116. La primera provocación fue el asunto de la insignias (imperiales) (Fl. Josefo, *Ant.* XVII, 55-59; *Guerra*, II, 169-174). Mientras que sus predecesores tenían cuidado de la susceptibilidad judía, Pilato —después del otoño del 27— envió a Jerusalén un destacamento militar llevando sus insignias, las cuales estaban adornadas con medallones metálicos amovibles "que contenían el busto del emperador reinante. A los ojos de la ley judía, que proscribía las imágenes o figuras, era una abominación" (E. Stauffer, *Le Christ et les Césars*, Colmar-Paris, 1956, p. 130; C. Kraeling, *The Episode of the Roman Standards at Jerusalem*, en *The Harvard Theological Review*, 1942, pp. 263-289); tanto más cuanto que la imagen imperial debía ser adorada y los *signa* desempeñaban una función en el culto militar (Fl. Josefo, *Guerra*, VI, 316): Los Kittim "sacrifican a sus estandartes" (*Comentario de Habacuc*, VI, 2-5; cf. A. Dupont-Sommer, *Les manuscrites de la Mer Morte*, Paris, 1953, pp. 40-48). Poco des- Pilato hizo colgar en su palacio de la Ciudad Santa los escudos dorados dedicados a Tiberio y cubiertos de símbolos idolátricos (cf. el significado de la dedicación y de esta exhibición de los *clipei* en J. Gagé, *Res Gestae divi Augusti*, Paris, 1950, pp. 145-146). Ante la

su protector fue destituido el 18 de octubre del año 31. La implacable energía de Pilato le permitió, indudablemente, en el curso de estos diez años de gestión, reprimir de de modo inmediato toda tentativa de rebelión [117], pero no ignoraba los enredos de los judíos para difamarle y multiplicar las denuncias en Roma. Tiberio no era amigo de cambiar a sus magistrados de provincias [118]; pero un buen día, la paciencia llegó a su término; fue a propósito de una queja presentada por el consejo (ἡ βουλή) de los samaritanos [119] ante el nuevo legado de Siria, Vite-

---

protesta de los jerosolimitanos, Pilato en persona ordenó elevar estos ex-voto y supenderlos en el templo de Augusto en Cesarea (FILÓN, *Leg. C.* 299-305; EUSEBIO, *Hist. eccl.* II, 6; *Demonstr. Ev.* VII, 2, 123; F. M. ABEL, *op. c.*, pp. 438-439). Después del año 30 (= 18 de Tiberio) emitió monedas de bronce que llevaban en la cara o en el reverso la inscripción completa ΤΙΒΕΡΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΟΣ —que los predecesores inscribían, y siempre abreviada, en el reverso— con unos emblemas paganos: corona de laurel y el *lituus* o bastón de augur, mientras los procuradores que le antecedieron utilizaban la espiga, la palma, la palmera, el cuerno de la abundancia, la corona... (P. L. HELDEY, *Pilate's Arrival in Judaea*, en *Journal of Theological Studies*, 1934, pp. 56-57; H. LOEWE, *"Render unto Caesar"*, Cambridge, 1940, pp. 73-96; E. STAUFFER, *Zur Munzprägung und Judenpolitik des Pontius Pilatus*, en *La Nouvelle Clio*, 1950, pp. 495-514); estas inscripciones que herían la susceptibilidad judía (*Aboda zara*, 41 *a*; cf. 42 *b,c*; E. R. GOODENOUGH, *Jewis Symbols in the greco-roman Period*, New York, 1953, I, pp. 268-279; estos símbolos no son, sin embargo, una provocación antijudía patente, cf. J. BABELON, art. *Monnaie*, en *D.B.S.*, V, 1370), será preciso esperar la caída de Sejan el año 31 para que se suspendiera la emisión. El Procurador toma el tesoro sagrado del Templo para construir un acueducto (Fl. JOSEFO, *Ant.* XVIII, 60; *Guerra*, II, 175-177), hace degollar a los Galileos (Lc 13,1), etc.

117. El rey Herodes Agripa, en carta dirigida a Calígula, presenta a Pilato como "inflexible de carácter y duro con arrogancia" y la acusa de corrupción, violencias, rapiñas, malos tratos, vejaciones, continuas ejecuciones sin juicio previo, crueldades insoportales y sin número (cf. FILÓN, *Leg. C.* 229-304). Los rabinos representarán a Pilato bajo los rasgos de Aman, cf. STRACK-BILL., in Mt XXVII, 2,2 (I, p. 1025).

118. "Uno de los principios prácticos de Tiberio fue hacer que los poderes tuvieran continuidad y dejar hasta el fin de su vida a la mayor parte de los funcionarios en sus ejércitos o en sus jurisdicciones" (TÁCITO, *An.* I, 80); "una vez elegidos se mantenían indefinidamente en su cargo, y la mayor parte llegaban en él a la ancianidad" (IV, 6).

119. Los samaritanos, arrastrados por un agitador, fueron asesinados parte de ellos por las tropas del procurador sobre las pendientes del Garizín o llevados en cautividad (Fl. JOSEFO, *Ant.* XVIII, 85-95; EUSEBIO, *Hist. eccl.* II, 7).

lio, quien suspendió a Pilato de sus funciones y le ordenó presentarse en Roma. Tiberio acababa de morir (16 de marzo del año 37), y Calígula le envió al exilio[120], antes aún de notificar su desgracia, unos meses más tarde, a Flaccus, gobernador de Egipto.

La insidiosa amenaza de una denuncia al emperador (Jn 19,12) —invención, sin duda, del astuto político Caifás— adquiere así todo su valor al actualizarse en este contexto histórico y sicológico[121]. Ello aclara la afirmación de Mc 15,15; Lc 23,24, según las cuales Pilato quiso complacer a la multitud. En realidad el inflexible procurador tenía el propósito de poner en libertad a Jesús; la violencia no parece haberle conmovido ni impresionado. Había visto otras... La perspectiva de caer en desgracia ante el Emperador fue lo único que le arrastró contra su convinción de la inocencia de Cristo —οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον[122]— y le hizo ceder... por cobardía[123]. Toda su posición depen-

---

120. Sobre "los finales" legendarios de Pilato, cf. A. HARNACK, *Geschichte der altchristlicher Literatur*, Leipzig, 1893-1904; I, páginas 21, 865; II, 1, pp. 603; E. v. DOBSCHÜTZ, art. *Pilatus*, en *Realencyklopädie für protestanche Theologie*, Leipzig, 1904; XV, p. 401; y cuya bibliografía se completará en *ibid.* XXIV, p. 327; W. BAUER, *Gr. deut. Wörterbuch*⁴, col. 1197-1198; G. LIPPERT, *Pilatus als Richter*, Vienne, 1923; E. FASCHER, art. *Pilatus* en PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, Waldsee, 1950; XX, 2, col. 1322-1323; E. M. SMALLWOOD, *The Dismissal of Pontius Pilate from Judaea*, en *The Journal of Jewish Studies*, 1954, pp. 12-21.

121. Sobre la historicidad del relato, cf. M. DIBELIUS, *Das historische Problem der Leidensgeschichte*, en *Botschaft und Geschichte*, Tübingen, 1953, I, pp. 248-257; *Herodes und Pilatus*, *ibid.*, pp. 278-292. J. BLANK, *Die Verhandlung vor Pilatus Joh. XVII, 28-XIX, 16 im Lichte johanneischer Theologie*, en *Das Biblische Zeitschrift*, 1959, pp. 60-81.

122. Lc 23,4.14.22. Según E. STAUFFER (*Zur Münzprägung*, p. 508), hicieron eso durante los años 30-31, cuando las medidas antisemitas de Pilato alcanzaron un carácter más vejatorio y provocativo. Si se retiene, por consiguiente, el 7 de abril del 30, como fecha de la muerte de Jesús, se verá en la actitud del procurador a lo largo del proceso un reflejo de su antipatía y dureza hacia los judíos; es exactamente la impresión que produce el relato de los cuatro evangelistas. Asimismo, Pilato quedó resentido de tal manera por haber cedido al "chantage" de los sanhedritas, que, para vengarse, pondrá sobre el *titulus* trilingüe de la cruz: El rey *de los Judíos* (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jn 19,19).

123. 'Ανανδρία, según las *Constituciones Apostólicas*, V, 14. Deberá leerse J. IMBERT, *Un point de droit: Est-ce Pilate qui a condamné N.S.J.-C.?* en *Actes du Congrès de Droit Canonique*, Paris, 1950,

día del favor imperial. Una desgracia significaba la ruina de sus ambiciones, un porvenir aciago, la confiscación de su fortuna, la pérdida de la libertad, el destierro, la muerte quizá [124]... Los sanhedritas tocaban el punto más sensible de su enemigo. Cuando gritaban (ἐκραύγασαν λέγοντες) *Si le sueltas, (ya) no serás amigo del César,* sabían que eso le sobrecogería de temor, y al pronunciar estas palabras, pusieron fijamente sus ojos, sin duda, en el anillo de Φίλος τοῦ Καίσαρος [125].

Pilato escogió la amistad del Emperador. Es indudable que S. Juan ha querido evocarnos la oposición entre los dos Κύριοι [126] El funcionario romano debía decidir entre el Rey-Mesías, coronado de espinas, revestido de un manto de púrpura (Jn 19,5) y los vínculos que le ataban al Jefe del imperio. ¿Estaba su corazón suficientemente abierto a la luz (3,19-21), para oír la voz de la verdad (19,37) que le habría liberado de su esclavitud respecto a ese Príncipe (8,32)— Era imposible la neutralidad [127]. Hay un aspecto despreciativo, hablando teológicamente, en este φίλος: el amigo del mundo o de los poderes [128]. Sólo el ἀγάπη decide la suerte en favor de Cristo, en detrimento de sí mismo (2 Cor 5,14).

---

pp. 287-294; y la excelente exposición arqueológica e histórica de Sor MARIE ALINE DE SION, *La forteresse Antonia à Jerusalem et la Question du Prétoire,* Jerusalén, 1955, pp. 193-243.

124. Sobre las severas sanciones impuestas a los Caballeros que habían desmerecido, cf. SUETONIO, Aug. 66; *Dion Casio,* LIII, 23. "La gran disyuntiva era ser o no ser amigo del César (EPICTETO, IV, 1, 45-48); un funcionario indigno de este título se consideraba perdido" (M. J. LAGRANGE).

125. Fina sugerencia de E. BAMMEL.

126. Cf. 1 Cor 8,5-6; Gal 1,10: "Si aún buscase agradar a los hombres, no sería siervo de Cristo".

127. Cf. el excelente comentario de H. SCHILER, *Die Zeit der Kirche,* Fribourg, 1956, pp. 72 ss.

128. Mt 10,37; 15,19 y, sobre todo, *Sant* 4,4 (*Agapé,* p. 971).

Capítulo VIII

EL AGAPE EN LAS EPISTOLAS DE SAN JUAN

Mientras que el sustantivo ἀγάπη no lo encontramos más que siete veces en el cuarto evangelio, S. Juan lo utiliza 21 veces en sus epístolas en uso paralelo a las 31 del verbo ἀγαπᾶν—, es decir, casi con la misma frecuencia que en su evangelio (37 veces). Esta simple estadística indica que un estudio de la caridad en estos escritos del Apóstol exigiría un comentario exhaustivo [1]. Por una parte, sin embargo, S. Juan es fiel al contenido de la caridad que ha recibido de los mismos labios del Señor y por otra, no vamos a tocar ahora puntos ya estudiados, sino aspectos nuevos y complementos que enriquezcan de forma definitiva la noción neotestamentaria del *agape*.

I. *La caridad, distintivo del auténtico discípulo;* I Jn 2,5: "Ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τοντῳ ἡ ἀγαπη τοῦ θεοῦ. — El que guarda su palabra, en ése la caridad de Dios es verdaderamente perfecta".

---

1. Cf. S. Agustín: "Quid valeat caritas, omnis Scriptura commendat; sed nescio si alicubi amplius quam in ista Epistula commendatur" (In Iª Jn V, 13; P.L. XXXV, 2019); "Epistula autem ista tota, quam suscepimus tractandum vobis, videte si aliud aliquid commendat quam ipsam unam caritatem" (*in* VII, 1; P.L. XXXV, 2029).

El cristiano se define por una comunión con Dios, por una inhabitación en El[1], cuyos elementos componentes son múltiples: conocimiento[2], posesión de la luz, caridad, cumplimiento de los mandamientos. El acento se pone sobre el *agape*, exactamente en el mismo sentido de Jn 14, 15.21.23-24: el amor auténtico se prueba en la obediencia, en la fidelidad a la observancia de los mandamientos[3]. Es el signo, el "test" del ἀγάπη τοῦ θεοῦ, de la caridad propiamente divina y cristiana[4]. El ἀγάπη parece significar, en efecto, una entidad original: el amor que El mismo vive y hace llegar a sus criaturas; lo comunica y hace de él un don para los que a su vez viven ese amor, que les permite no sólo amar a Dios y al prójimo, sino también comportarse en los detalles más insignificantes de la vida de una manera determinada, conforme a la palabra o a los preceptos de Dios, de acuerdo con su voluntad. He ahí por qué todo discípulo se define por esta caridad, por este amor tan pleno y, a la vez, tan peculiar[5].

El pasado perfecto τετελείωται podemos tomarlo respecto a un ideal de perfección: en el discípulo fiel y obe-

---

1. Κοινωνία I Jn 1,3,6-7; μένειν, I Jn 2,6.27-28. Cf. Jn 15,9-10, *Agapé*, p. 1056; A. R. George, *Communion with Got in the New Testament*, Londres, 1953, pp. 204 ss.

2. Cf. H. A. A. Kennedy, *The Convenant-Conception in the first Epistle of John*, en *The Expository Times*, XXVIII, 1916, pp. 23-26; M. E. Boismard, *La Connaisance dans l'Aliance Nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*, en *R.B.*, 1949, pp. 365-391.

3. El λόγος es la palabra de Dios, transmitida por Cristo, que tiene valor preceptivo (de ahí el énfasis puesto en αὐτοῦ) y expresa tanto la doctrina revelada que ha de ser recibida, como los ἐντολαί que han de ponerse en práctica; es casi el equivalente a διαθήκη.

4. Τοῦ θεοῦ no es un genitivo objetivo: nuestro amor a Dios (A. Plaummer, *The Epistle of John*, Cambridge, 1890; E. Brooke, *The Johannine Epistles*, Edimburgo, 1912; J. Moffat, *Love*, pp. 270-275; Fr. Hauck, *Die katholischen Briefe*, Göttingen, 1933; A. Charue, *Les Epitres catholiques*, Paris, 1938; J. Chaine, *Les Epîtres catholiques*, Paris, 1939), ni subjetivo: el amor de Dios hacia nosotros (Büchsel, *Die Johannesbriefe*, Leipzig, 1933; V. Warnack, p. 164; J. Bonsirven, *Epîtres de saint Jean*², Paris, 1954, serían partidarios de ello; H. Asmussen, *Wahrheit und Liebe*, Berlin, 1939), sino "comprehensivo" como 2 Cor 5,14, o genitivo de "cualidad" (B. F. Wescott, *The Epistles of St. John*², Cambridge, 1886; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Fribourg, 1953).

5. Cf. la farmulación enteramente general, ὃς δ' ἂν τηρῇ (3,17; 4,15).

diente la caridad alcanza la cima de su desarrollo, llega a su plenitud o madurez, cuando produce su fruto [6]. Pero la fórmula joánica invita a considerar el *agape* como una grandeza invariable, como una realidad objetiva de la naturaleza divina más o menos participada por los creyentes (ἐν τούτω). El acento recae sobre la infusión del amor por Dios o su recepción-posesión por el cristiano (compárese con Ef 3,17). τελειοῦν debe entenderse, por consiguiente, en el sentido de "cumplir" o mejor, "realizar" con un cierto matiz existencial [7]: el único y divino *agape* se da en toda su autenticidad [8] en el cristiano obediente; sólo en él se da verdadera e integralmente realizada, en particular con su dinamismo realizador [9]. En otras palabras, quien dice *agape*, dice manifestación y prueba; si se trata de verdadero amor de Dios, ese afecto encierra en sí el efectivo cumplimiento de la voluntad divina.

II. *El amor fraterno, siempre actual, asegura la comunión con Dios y preserva del pecado;* I Jn 2,10: "Ὁ αγαπῶν τον αδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μενει, καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ [1] οὐκ ἔστιν. — El que ama a su hermano está en la luz y en él no hay escándalo. El que aborrece a su hermano está en las tinieblas, y en las tinieblas anda".

No hay otra posible unión con Dios al margen de la fidelidad a los mandamientos (2,3-11), y en primer lugar, al cumplimiento del precepto del amor al prójimo (vv. 7-11) que resume todos los demás. Para los destinatarios de

6. Comparar Jn 15,8-10; Hebr 5,13-6,1. En este sentido, J. Jönn, *Glauben und Lieben*, Colonia, 1940.

7. De ahí su paralelismo, hasta incluso su sinonimia, con εἶναι-μένειν (I Jn 2,5-6; 4,12,15; Jn 17,23) y πληροῦν (Gal 5,14; Rom 13,8; cf. Ef 3,19). ἀγάπη y τελείωσις son inseparables (Mt 5,48; Col 3,14).

8. Ἀληθῶς, en el sentido de perfecto y puro, que realiza plenamente un concepto, Jn 8,31; 15,1, etc.

9. La glosa exacta de este verso sería: "La prueba del auténtico amor divino se realiza en la perseverante fidelidad a cuanto Dios quiere de mí".

1. ℵ, A. C. Sah. invierten el orden, οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.

la epístola resulta ser un ἐντολὴ παλαιά[2] en el sentido en que ellos lo han conocido y aceptado desde su conversión e iniciación cristiana[3], de labios de los mismos predicadores del Evangelio; sin embargo, es también un ἐντολὴ καινή porque tal es la denominación dada por el mismo Señor a su precepto[4], precepto que permanece siempre actual nunca aminorado en su valor imperativo[5] y en su aplicación permanente a todas las coyunturas de la vida cotidiana.

Santiago y S. Pablo designan a los cristianos como los que aman al Señor[6], y el Apóstol precisa que amando a los demás se cumple toda la Ley[7]. Para S. Juan, sin embargo, ὁ ἀγαπῶν, sin otra determinación viene a ser una definición del discípulo, del auténtico creyente nacido de Dios, situado en el polo opuesto a "el que no ama" y no conoce a Dios[8]. Por tanto, no se trata tan sólo de una virtud fundamental, sino de un estado: Amar —a Dios y a los hermanos[9]— supone, por una parte que uno ha sido engendrado divinamente, que la semilla de Dios permanece en nosotros; por otra, que se manifieste ese amor, que se le viva, que se obre movido por esta caridad. "El

2. 2,7-8 (*hap. Jn*). Según B. WEIS (*Die drei Briefe des Apostles Johannes*[5], Göttingen, 1899, p. 47) este precepto antiguo sería la realización de la vida cristiana y la huida del pecado, no la dilección fraterna. Nadie comparte dicha interpretación.

3. 'Ἀπ' ἀρχῆς (2,24; 3,11; III Jn 5); el imperfecto indicando duración εἴχετε: "Cristianismo y caridad son contemporáneos, ya sea en la historia, ya en el corazón de los creyentes" (BONSIRVEN).

4. Jn 13,34 (cf. comentario, *Agapé*, p. 1078): Este amor es nuevo, pues se trata de amar en calidad de discípulo de Jesús, amar *como* El nos ha amado (13,1), dando su vida. Por tanto "quien dice que permanece en El, debe andar como El anduvo" (I Jn 2,6). Cf. L. A. WINTERSWYL, *Mandatum novum*, Colmar, 1941; O. MICHEL, *Das Gebot der Nächstenliebe in der Verkündignung Jesu*, en N. KOCH, *Zur sozialen Entscheidung*, Tübingen, 1947, pp. 76 ss.; H. PREISKER, *Das Ethos der Urchistentums*, Gütersloh, 1949, pp. 77 ss., 203 ss.

5. Cf. *Hebr* 8,13; *Sifr. Deut.* VI, 7, § 33: "Que la corrección no esté entre tus ojos como un decreto antiguo al que no se presta atención, sino como uno nuevo que todos desean leer". Sobre la unión antiguo-nuevo, Mt 13,52.

6. *Sant* 1,12; 2,5,8; 1*Cor* 2,9; *Ef.* 6,24.

7. Rom 13,8, ὁ ἀγαπῶς τὸν ἕτερος.

8. ὁ ἀγαπῶς-ὁ μὴ ἀγαπῶς, I Jn 3,14; 4,7-8.

9. I Jn 4,21: ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τον ἀδελφὸν αὐτοῦ; 5,1.

que ama" es de raza distinta a "el que no ama", el cual: nacido del diablo es mentiroso y permanece en la muerte [10]. Asimismo, I Jn 2,9-11 enfrenta los dos mundos opuestos de la luz y de la tinieblas, que se caracterizan, uno por el amor, otro por la ausencia del amor u "odio"; y he ahí por qué S. Juan pone como objeto de la caridad no al prójimo ni al enemigo, sino a los hermanos, esto es, a todos los que pertenecen al mismo mundo: los hijos de Dios unidos igualmente a su Padre de los cielos en Cristo.

Amar de esta forma es "*permanecer en la luz*"; es decir, estar en comunión con Dios (v. 6) que es luz (1,5). Podría muy bien decirse igualmente: (el que ama así) es un verdadero creyente [11]. El presente μένει corresponde al participio ἀγαπῶν y señala la permanencia de esta unión con Dios por el conocimiento y el amor. La segunda parte del versículo destaca la seguridad que brota de todo ello: en esa luz no hay ningún "escándalo" ni engaño que haga tropezar [12]; uno está garantizado contra posibles caídas. Basta mantenerse en esta unión del *agape* para permanecer sin pecado o más exactamente: la luz en la que uno se ha sumergido, ilumina el camino, permite ver con claridad y caminar en línea recta sin correr el peligro de hallar obstáculo alguno o una trampa que le haría caer.

---

10. I Jn 3,10,14; 4,20. Cf. *Prov* 4,18-19: "La senda de los justos es como luz de aurora, que va en aumento hasta ser pleno día. Al Al contrario, el camino del impío es la tiniebla y no ve dónde tropieza"; *Regla de la Secta* de Qumrân: Todos sus espíritus (los del Angel de las tinieblas) están ahí para hacer tropezar a los hijos de la luz" (III, 24).

11. Jn 2,46, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ; cf. M. E. BOISMARD, *l. c.*, p. 374.

12. Todos los comentaristas relacionan σκάνδαλον con ἀγαπῶν, pero es más natural referido al sustantivo inmediatamente anterior, ἐν τῷ φωτί, como propone J. HERING (*Y a-t-il des Aramaïsmes dans la première Epître Johannique*, en *Revue d'Histoire et de Philosophiae religieuses*, 1956, p. 121), lo cual forma una excelente antítesis con el v. 11: "sin saber adónde va" y corresponde al pensamiento de Jn 11,9: "Si alguno camina durante el día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo"; Sal 119,165: "Mucha paz tienen los que aman tu ley; no hay para ellos tropiezo"; *Eclo* 23,2: "La παιδεία σοφίας no deja caer en el pecado. Esta interpretación, finalmente, tiene la ventaja de conservar el sentido activo de la palabra σκάνδαλον, como en la otra ocasión en que Juan se sirve de ella; Apoc 2,14: "poner tropiezos delante de los hijos de Israel".

Por el contrario, el que no ama a su hermano, está caminando en las tinieblas (ἐστίν, περιπατεῖ, cf. Jn 12,35) y es seguro que tropiece y se pierda. Podemos concluir, por consiguiente, que el *agape* orienta toda la vida moral, bajo la luz de Dios con tanta prudencia como eficacia, según había ya enseñado S. Pablo en 1 Cor 13,4-7.

III-V. *La caridad divina y el apego al mundo son incompatibles;* I Jn 2,15: "Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τά ἐν τῷ κοσμῳ· 'Εάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν, ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς[1], ἐν αὐτῳ. — No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama el mundo no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida no viene del Padre, sino que procede del mundo".

El imperativo "No améis", se dirige a todos los miembros de la familia de Dios, a los "niños" —jóvenes o viejos— que conocen a su Padre y viven en comunión con El. Ellos han vencido al Maligno (2,12-14) y, por consiguiente, viven en una separación radical del "mundo" del que es Príncipe el Diablo (Jn 12,31). 'O κόσμος, en sentido peyorativo y concreto, designa la sociedad o civilización pagana con su idolatría y sus vicios, todo el "orden" o sistema social y político que ignora a Dios y permite la corrupción (Sant 1,27). Es lo mismo que "este siglo ó αἰών" que, teniendo su propia "sabiduría" (1 Cor 1,6; 3,19) y su dios (2 Cor 4,4) se caracteriza, a su vez, por las tinieblas y la perversidad (Gal 1,4; Ef 2,2).

La oposición radical entre el mundo de Dios y de sus hijos[2] y el mundo del diablo y sus súbditos, es de una evidencia tal, que constituye una de las enseñanzas más constantes de la catequesis cristiana[3]. Por eso μὴ ἀγαπᾶτε

1. Θεοῦ, A. C.; θεοῦ καὶ πατρός, 614.
2. La separación: τὸν κόσμον, τὰ ἐν τῷ κοσμῳ se refiere a Gén 1: El universo es un lugar de morada lleno de hombres, adornado con las cosas.
3. Mt 6,24 (*Agapé*, p. 43); Lc 16,13; Jn 17,9; Sant 4,4 (*supra*, p. 89); 1 Cor 2,12; 3,19.

debe tomarse en el sentido de afecto propiamente dicho, conteniendo el aspecto de estima, de apreciación propia de este verbo, y, en concreto, con el valor religioso de tener en mucho y de servir. Sin embargo, en la segunda proposición: ἐάν τις ἀγαπᾷ, parece que esa particularidad es más bien la de desear y preferir, como aparece en 2 Tim 4,10, pues este *agape* será interpretado mediante la ἐπιθυμία perversa del *cosmos*. Siempre son incompatibles el ἀγαπᾶν τὸν κόσμον y el ἀγάπη τοῦ Πατρός (*hap. b.*). Más exactamente: el que se allega al mundo y se entrega a sus placeres no puede tener *en el* (*en sí*) el amor del Padre[4], un amor que, ante todo, es el amor propio de Dios y que El lo comunica a sus hijos —el Padre no ama a los corazones separados entre sí—. Se trata no sólo de ese amor, sino también de esta posesión de la caridad divina en el alma del cristiano y que le constituye como tal. El *agape* es más que una virtud, es una vida y como una nueva naturaleza y, en todo caso, el vínculo de pertenencia al mundo divino[5]: se es de Dios o de este siglo, según el objeto y la especificidad de sus amores.

El mundo perverso se caracteriza por todo género de concupiscencias pecadoras[6]. Sólo los que son del mundo, le pertenecen y pueden entregarse a él; pero los que han nacido de Dios y viven en su dependencia, unidos en el

4. Τοῦ Πατρός no es genitivo objetivo (la mayoría de los comentaristas), sino subjetivo (Jn 5,42), y mejor "comprehensivo" (I Jn 4,16; cf. F. Büchsel, *Die Johannesbriefe*, Leipzig, 1933, p. 34; A. Sustar, *De caritate apud Sanctum Joannem*, en *Verbum Domini*, 1950, p. 263; *Agapé*, p. 545).

5. "Terram diligis? terra eris. Deum diligis? quid dicam? deus eris? Non audeo dicere ex me. Scripturas audiamus: Ego dixi, *Dii estis et filii Altissimo omnes*" (S. Agustín).

6. Deberá leerse en los comentarios modernos la exégesis de estas "tres concupiscencias", pero todos coinciden en no reconocer más que una misma y única realidad; como "la envidia, la codicia y la ambición" de *Pirq. Abot*, IV, 21. Wettstein cita la obra *Sobre la santidad y la piedad*, del pitagórico Clinias de Tarento en la que se denuncian las calsas de las acciones perversas: αὗται δὲ τρεῖς τυγχάνοντι· φιλαδονία μὲν ἐν ταῖς ἀπολαύσεσι ταῖς διὰ σώματος, πλεονεξία δὲ ἐν τῷ κερδαίνεν· φιλοδοξία δὲ ἐν τῷ καθυπερέχειν καὶ ἴσων τε καὶ ὁμοίων (Stobeo, III, 1,76; t. III, p. 31). Cf. Filón, *De decal.* 151, χρημάτων ἔρως ἢ γυναικὸς ἢ δοξης ἢ τινος ἄλλου τῶν ἡδονὴν ἀπεργαζομένων; 153, etc.

pensamiento y en el corazón por el *agape*[7], no podrían entregarse a algo que es esencialmente distinto, puesto que "amar" es conformarse con la voluntad divina (2,5) y aceptar los objetos de su caridad. O lo que es mejor: el cristiano nacido de Dios y sin otro amor que el que recibe de Dios (4,7), es incapaz de amar lo que Dios no ama o lo que no puede suponer una presencia de Dios, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρός. La caridad del Padre tiene sus objetos determinados, objetos que los hijos no pueden modificar o ampliar; desde el momento que poseen esa caridad, son κολλώμενοι τῷ αγαθῷ (Rom 12,9). Puede decirse más claramente que la caridad es un amor de la belleza y del bien totalmente distinto del *eros*[8].

VI. *La filiación divina es el don extraordinario del Padre a los creyentes;* I Jn 3,1: "Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν[1] ἡμῖν[2] ὁ πατὴρ ἵνα τέκνα κληθῶμεν καὶ ἐσμέν[3]. —

7. Εἶναι ἐκ es una expresión típica de la teología joánica que expresa el origen, la pertenencia y la dependencia, después la cualidad pura y simple. Cada cual obra de acuerdo con el padre que le ha engendrado o el principio del que procede. Su juicio y su conducta revelan la condición de su origen: *a*) Los malvados son "del diablo", pues ellos realizan la voluntad de éste (Jn 8,44; I Jn 3,8); *b*) Ni Cristo ni sus discípulos son "del mundo" o de la tierra, si no hablarían como los que son de la tierra (Jn 3,31; 8,23; 15,19; 17,14.16); *c*) Los creyentes son "de Dios" (Jn 8,47; I Jn 4,4.6; 5,19), como el mismo *ágape* (4,7; cf. 3,103 y la doctrina ortodoxa (Jn 8,17; cf. I Jn 4,1-2); *d*) si uno es "de la verdad", acepta la enseñanza de Jesús (Jn 18,37), ama a su prójimo (I Jn 3,19) y evita toda mentira (2,21). Si la codicia perversa "no viene del Padre, sino que procede del mundo" (2,16), es como decir que es radicalmente imposible para un cristiano "nacido de Dios" entregarse a ese mundo. No se pasa de un *cosmos* a otro. El *ágape-deseo* propio de este siglo dominado por Satán es de naturaleza muy distinta al *ágape-complacencia del Padre* que garantiza la comunión de Dios con sus hijos. Querer unir ambas realidades sería una "mentira" propiamente diabólica y en realidad —por más que lograsen las apariencias— una tentativa absurda.

8. El cristiano repetirá con *Eclo* 23,4-6: "Señor, Padre y Dios de mi vida, no me abandones a sus sugestiones; no me haga altivo de ojos: aparta de mí todo mala inclinación; no se adueñen de mí los placeres de lvientre y de la sensualidad y no me entregues al deseo lascivo".

1. El aoristo ἔδωκεν, A .L., 13,27.
2. ὑμῖν, B, Ψ, K*, 69.
3. καὶ ἐσμέν *om.* K.

Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados "hijos de Dios" y lo seamos".

Sabíamos ya que Dios había amado a los hombres hasta el punto de darles a su Hijo Unigénito[4] pero la generosidad del *agape* divino hacia los discípulos de Jesús, llega a hacer de ellos sus hijos, a comunicarles su propia naturaleza[5]. Tan grandioso es este don que S. Juan, al dirigirse directamente a la conciencia religiosa de sus lectores, no puede contener su emoción.

'Ιδεῖν (*hap.* I Jn) no tiene ahora su sentido vulgar: "el ver de los ojos de la carne"[6], sino, ante todo, el de "constatar, confirmar, corroborar"[7] tal como se entiende frecuentemente de los "signos" o milagros[8] "discernir, reflexionar" e incluso, "comprender"[9]. El *agape* no cae bajo el ámbito de los sentidos aunque perceptible en sus efectos es una realidad espiritual, —así el *pneuma* (Jn 3,18)— y objeto de la fe[10], τὸν ἀόρατον ως ὁρῶν. En el caso presente, se invita a los hijos de Dios a reflexionar sobre su regeneración bautismal (Tit 3,5), no sólo de un modo especulativo como se induce una causa a partir de los efectos, sino con el corazón —ya que se trata de percibir un amor— y en el sentido en que el salmista exclamaba: γεύσασθε και ἴδετε ὅτι Χρητὸς ὁ Κύριος.

Aparte de eso, esta "percepción" es tanto una experiencia religiosa como una "aprehensión" intelectual[11]. Es una

---

4. Jn 3,16, οὕτως ἠγάπησεν.

5. I Jn 2,29; ἐξ αὐτοῦ γεγεννηται; J. 1,13 (lección que debe mantenerse con P66). Esta filiación divina, don del amor del Padre, es un tema central del N.T. que será comentado en el t. IV: *La Théologie du Nouveau Testament.*

6. Mt 11,2; 17,8; 23,29; "ver a lo lejos" (Lc 10,31-32; 24,24; Jn 1,48,50).

7. Mc 12,34; Lc 2,15; 24,39; Act 26,16; Jn 1,39.40; 20,25.27.

8. Mt 12,38; Lc 19,37; 23,8; Jn 4,48; 6,14.

9. Lc 9,47; 19,3; Act 15,6; ἰδεῖν es asociado a νοεῖν (Mt 24,15), γινώσκειν (Lc 21,31).

10. Es frecuente la conexión ἰδεῖν-πιστεύειν (Mt 21,32; Mc 15,32; Jn 6,30; 20,8.29). El acontecimiento, para que adquiera un significado, requiere la creencia, cf. P. VALÉRY, *Variété*, IV, Paris(1939, página 129 ss.

11. 'Ιδεῖς, en el sentido semítico de experimentar, realizar (Lc 2,26; Jn 3,3; Act 2,27.31; Hebr 11,5; 1 Pe 3,10; Apoc 18,7) es sinónimo de γεύεσθαι, Mt 16,28; Jn 8,52; Hebr 6,4-5.

mirada simpática, especialmente atenta, por estar dotada de una admiración plena hacia el objeto[12]. Ἴδετε nos recuerda esa contemplación llena de admiración y alegría[13]; penetra más a fondo en la revelación del misterio de Dios, descubre el *ágape* divino en la realidad actual y concreta de la nueva regeneración.

El término correlativo helenístico ποταπός[14] —bastante raro de por sí—, sinónimo casi de ποῖος y usado tanto para las personas como para las cosas, acentúa el aspecto de sorpresa y de admiración[15]. En las seis ocasiones que es usado por el Nuevo Testamento, encierra siempre un algo, una categoría especial[16], excepcional incluso. Contemplando el esplendor del Templo los discípulos dicen al Señor: "Ἴδε ποταποὶ λίθοι καί ποταπαὶ οἰκοδομαί" (Mc 13,1). El tono admirativo aparece aún con mayor claridad en el milagro de la tempestad calmada, cuando la muchedumbre se pregunta: Ποταπός ἐστιν οὗτος (Mt 8,27), que significa no sólo "¿Qué clase de hombre es éste?", sino

12. Cf. Mc 2,12: "Jamás hemos visto cosa tal, οὕτως οὐδέποτε εἴδαμεν; Act 13,41: "Ἴδετε... θαυμάσατε —¡Mirad... admiraos!"

13. Jn 8,56: "Abraham, vuestro padre, se regocijó pensando en ver mi día"; cf. Mt 13,17; Lc 17,22.

14. En lugar del clásico ποδαπός cuyo primer sentido es "de qué origen "y después "de qué naturaleza" (LUCIANO, *De Parasito,* 22: ποταπὸς δὲ οὗτος ὁ φίλος, ὅστις οὐ βέβρωκεν οὐδὲ πέπωκε μεθ' ἡ μῶν; cf. Fl. JOSEFO, *Ant* VI, 345: qué clase de hombres (ποδαποί); VII, 72: David pide al sumo sacerdote le diga cuál será el resultado del combate, ποδαπὸν ἔσται τὸ τέλος τῆς μάχης προλέγειν. Ignorado por Filón, no se usa en el A.T. más que en *Dan* 13,54: ποταπῷ τοῦ παραδείσου τόπῳ. A los dos papiros (*P. Oxy.* III, 155; XIV, 1678, 16; cf. *Apoc. Petr.* II, 5, ποταποί εἰσι τὴς μορφήν) citados por MOULTON-MILLIGAN y repetidos por BLASS, DEBRUNNER (*Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[7], Göttingen, 1943; II, *Anhang,* 248, 3) no tenemos que añadir más que *P. Karanis,*. 429, 21 (Carta del s. II de n. era): Informadme de qué clase de funciones me ha puesto el secretario del pueblo, εἰς ποταπὴν χρείαν). Fl. JOSEFO, refutando el relato de Manéthon, según el cual el faraón Aménophis deseaba ver los dioses, responde: "Otro faraón les había visto antes que él. Había conocido de él su naturaleza (ποταποί τινές εἰσι) y había podido verles como éste (αὐτοὺς εἶδεν)" (cf. Ap. I, 225). El texto occidental (D) hace decir a Pablo: "Sabéis bien de qué manera (ποταπῶς, l. πῶς) me conduje" (Act 20,18).

15. Comparar Gal 6,11: ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γραμμασιν ἔγραψα.

16. Simón el fariseo piensa que Jesús debería conocer qué clase de mujer (ποταπὴ ἡ γυνή) es la que le toca, debería conocer que es una pecadora (Lc 7,39; cf. 2 Pe 3,11).

"¿De dónde viene?" En este mismo sentido podría interpretarse la admiración de María al oír el insólito saludo que le dirige un ser invisible: διελογίζετο ποταπός εἴη ὁ ἀσπασμός αὗτος[17], María no intenta con ello únicamente captar el sentido de las palabras del ángel (ἐπὶ τῷ λόγῳ), sino situar a éste en un espacio. Así lo ha entendido el *Protoevangelio de Santiago,* 11,1: "Ella miró a su alrededor, a derecha e izquierda, para ver de dónde venía esta voz, πόθεν αὕτη ἡ φωνή". En I Jn 3,1, ποταπός parece reunir en sí estos tres significados: *qualis, quantus, unde.* La caridad de la que somos objeto es un amor excepcional, extraordinariamente generoso, venido del cielo: su naturaleza no puede ser sino divina[18].

Este *agape,* en su sentido cristiano, no se considera tan sólo como un amor testimoniado, manifestado y activo, sino también como una realidad existente en sí y comunicable; es un don dispensado por el Padre a los creyentes: ἀγάπην δεδωκεν. El verbo carga el acento sobre la gratuidad y realidad del don[19]; el perfecto subraya que el don se otorga de forma definitiva[20]. Esta comunicación del amor de Dios es, por consiguiente, una comunicación de la misma naturaleza de Dios (2 Pe 1,4), ya que tiene por

17. Lc 1,29. La misma especie de optativo, Lc 22,23: το τις ἄρα εἴη εξ αὐτῶν —"quién de ellos sería el que había de hacer esto".

18. Esta referencia al origen es tanto más verosímil en S. Juan cuanto que él califica o define a cada cosa de acuerdo con su procedencia: ἐπίφειος-ἐπουράνιος (Jn 3,12); ἐκ τοῦ οὐρανου-ἐκ τῆς γῆς, Jn 3,31); ἐκ τῶν κάτω-ἐκ τῶν ἄνω (8,23).

19. Dios es, por definición, el que "da a todos largamente" (*Sant* 1,5). Sólo hace falta pedir para que lo conceda (Mt 7,7; 25,29; Jn 16,23). El da la fe (Jn 6,55; 17,9), el Espíritu Santo (Lc 11,13), el conocimiento de los misterios (Mt 13,11; 19,11). En la economía de la salvación sólo se posee lo que se recibe de El (Jn 3,27); lo cual es signo manifiesto de un favor inmerecido (Mt 20,14), como lo significa también καρίζεσται (1 Cor 2,12; ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ καρισθέντα ἡμῖν; Gál 3,18; Ef. 4,32); διδόναι, no obstante acentúa todavía más la posesión efectiva del don por el beneficiario (Jn 14,27; Lc 6,30, δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν); compárese: "para que vean mi gloria, que tú me has dado" y "para que el amor con que tú me has amado esté en ellos" (Jn 17,24.26; *Agapé,* p. 1122).

20. Cf. Ef 6,24, ἡ κόρις μετὰ πάντων τῶν ἀγάπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ, 1 Pe 1,23, ἀναγεγεννημένοι... ἐκ σπορᾶς... ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος.

efecto hacer de los que creen auténticos hijos de Dios[21]. Este nacimiento a la vida divina —que los demás pasajes neotestamentarios ponen en relación con la fe, el bautismo o el Espíritu Santo— se atribuye aquí a la ποταπὴ ἀγάπη del Padre, el extraordinario amor de Dios que quiere tiernamente a los discípulos de Cristo como a sus propios hijos (Jn 14,21).

En la literatura religiosa "ser llamado" viene a ser sinónimo de *ser*, pues, cuando Dios llama o denomina, algo, realiza lo que anuncia[22]. Por tanto, los cristianos que son calificados, llamados "hijos de Dios", lo son realmente. Si S. Juan añade καὶ ἐσμέν[23], como para redondear aparentemente las expresiones, lo hace sobre todo, a impulsos de la admiración y de la gratitud: "Reconocer que lo somos" para después concretar que este don de Dios no es una doctrina puramente teórica, abstracta, sino posesión personal de cada uno: "Nosotros somos eso", y, por último, para acentuar, sobre todo, la actualidal de esta gracia y dignidad: "Ahora existimos en esa condición"[24].

La atrevida expresión: Πᾶς ὁ γεγενημένος εκ τοῦ θεοῦ... σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει (3,9), nos enseña que la filiación divina ha de tomarse en el sentido más real de la palabra. El cristiano no es hijo de Dios en un sentido metafórico o moral. Dios no es su Padre en cuanto les

---

21. Jn 1,12-13. ἵνα conserva un ligero carácter final, al menos consecutivo (13,34; 15,12; 17,3; I Jn 4,21) y no es sinónimo de ὅτι. Si es verdad que engendrar hijos es un acto de amor, la caridad divina es anterior al engendramiento y tiende a esta comunicación de sí misma.

22. Cf. Is 7,14; Lc 1,32: Será llamado Enmanuel... Hijo del Altísimo; Mt 5,9: Los pacíficos serán llamados = serán hijos de Dios; 5,19.45; 21,13, etc. Debería esperarse τέκνα αὐτοῦ (I Jn 3,1); si Juan escribe τ. θεοῦ, es quizás por referirse a la denominación tradicional (cf. Lc 6,35): ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου), pero también para acentuar el título de nobleza.

23. El subjuntivo de la Vulgata *simus*, haciendo concordar este verbo con el precedente, es un error. El καὶ que no tiene significación alguna conceptual no debe traducirse, puesto que corresponde al *waw* conversivo semita.

24. De ahí la sustitución del indicativo presente ἐσμέν (cf. incluso v. 2: νῦν τέγνα θεοῦ ἐσμεν) en vez del subjuntivo pasivo aoristo κληθῶμεν, que se referiría al bautismo, en el momento del nacimiento.

rodea simplemente de su providencia[25]. Cada uno es engendrado de nuevo, renace, y participa de la vida misma de Dios. La fe nos descubre el inmenso amor reflejado en esta regeneración. Tanto S. Juan como S. Pablo captan las dimensiones de la caridad divina, que sobrepasa todo conocimiento y ponderación, en el misterio de la crucifixión de Jesús. Al término de sus días, S. Juan ve ese mismo amor en el hecho del renacimiento del creyente: es decir, que el *agape* divino, siempre tan generoso, se matiza de ternura e intimidad. La caridad es unión e incluso comunión de ser y de vida. El mismo hecho de ser cristiano, de ser nacido de Dios, es una prueba permanente del amor del Padre. Cada uno posee en sí el testimonio de esta caridad inefable. Está como enraizada en nuestro interior.

VII-XIV. *Como mensaje de Dios y mandamiento de Cristo, la caridad fraterna y vivida es el distintivo del discípulo. La caridad condiciona sus relaciones con Dios;* I Jn 3,10-11.14.16-18,23: "Πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην[1] οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ μή αγαπῶν τόν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ὅτι αὕτην ἐστὶν ἡ ἀγγελία[2] ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἀγαπῶμεν ἀλλήλους... ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβηκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς[3]· ὁ μὴ ἀγαπῶν

25. Sobre la amorosa paternidad de Dios sobre Israel, cf. *Prolégomènes,* pp. 111 ss.; en el rabinismo, ibid. pp. 145, y FILÓN, *De conf. ling.* 145-150. Los paganos se apellidaban con la protección de las divinidades a las que denominaban "Padre" y "Madre". Se decían pertenecer a su raza, τοῦ γένος ἐσμέν (Act 17,28; cf. ED. DHORME, *Le dieu parent et le dieu maître dans la religion des Hébreux,* en *Revue de l'Histoire des Religions,* 1932, pp. 229-244) en cuanto eran sus representantes sobre la tierra en cuanto se les asemejaban o emanaban de ellos. Todas estas denominacions son tan equívocas, como aquella de EPICTETO: "¡Cuántas relaciones ha establecido Heracles al recorrer el mundo, cuántos amigos se ha granjeado. Pero no tenía un amigo más íntimo que Dios. De esta forma ha pasado por ser hijo de Dios y lo era, διὰ τοῦτο ἐπιστεύθη Διὸς υἱὸς εἶναι καὶ ἦν"! (2,16.44).

1. ὢν δικαίος, Ψ, lat. Sah., Syr-hex.
2. ἐπαγγελία, א, C, P, Copt., Arm., Etiop.
3. ἡμῶν add. א, Peschitta, Sah.

μένει ἐν τῷ θανάτῳ... εν τούτῳ εγνώκαμεν τὴν ἀγαπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν... ὅς δ᾽ ἂν ἔχῃ τον βίον τοῦ κόσμου καὶ καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Χρείαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τα σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ᾽ αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει[4] ἐν ἀυτῷ; Τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ[5] γλώσσῃ, ἀλλὰ ἐν[6] ἔργῳ καὶ ἀληθεία... Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ εντολή αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν[7] τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ αγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν[8]. — x. 10: En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo. El que no practica la justicia no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano. v. 11. Porque este es el mensaje que desde el principio habéis oído, que nos amemos los unos a los otros. v. 12. No como Caín que, inspirado del maligno, mató a su hermano. ¿Y por qué le mató? Porque sus obras eran malas y las de su hermano eran justas... v. 14. Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte. Quien aborrece a su hermano es homicida y sabéis que todo homicida no tiene en sí la vida eterna. v. 16. En esto hemos conocido la caridad en que El dio su vida por nosotros y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos. v. 17. El que tuviere bienes de este mundo y viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? v. 18. Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad. v. 19. En esto conocerán que somos de la verdad y nuestros corazones descansarán tranquilos en El, porque si nuestro corazón nos arguye, mejor que nuestro corazón es Dios, que todo lo conoce. v. 21. Carísimos, si el corazón no nos arguye, podemos acudir confiados a Dios, v. 22. y si pedimos recibiremos de El, porque guardamos sus preceptos y hacemos lo que es grato en su presencia. v. 23. Y su precepto es que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo

---

4. τὸν ἀδελφόν, add. C, K, L, P; ἀδ. αὐτοῦ, add. P, 69, Copt. Etiop.
5. μενεῖ, B^c, K, L.
6. Om. א.
7. Om. א.
8. En vez del aoristo, א, A, C, leen el presente πιστευωμεν.

y nos amemos mutuamente conforme al mandamiento que nos dio. v. 24. El que guarda sus mandamientos permanece en Dios y Dios en él; y nosotros conocemos que permanece en nosotros por el Espíritu que nos ha sido dado".

Todo este conjunto de consideraciones —hechas por cierto, sin un orden muy claro— relativas al amor fraterno, es una meditación sobre el pasaje 13,14-15 del Evangelio, esto es, sobre el "*mandamiento* nuevo": Amarse mutuamente *como* Cristo nos amó; dicha caridad será el distintivo, lo específico del *discípulo*. En efecto, este αγαπή es una αγγελία (I Jn 3,11), un ἐντολή (vv. 22-24); su modelo y naturaleza se nos muestra en la crucifixión del Salvador (v. 16) y todo el que la posee es un cristiano auténtico. Jesús mismo la había anunciado: ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι μαθηταί ἐστε y S. Juan recuerda este elemento o criterio distintivo a los discípulos[10]: La caridad es digno manifiesto (ἐν τούτῳ φανερά, v. 10), prueba irrefutable, no sólo de un hecho concreto y patente[11], sino también de algo singular, es un verdadero "test" que permite distinguir a los cristianos auténticos[12] de los que no llevan más que el nombre. Por eso, el Apóstol no conocía más que dos clases de hombres: "los que aman", el conjunto de los fieles (ἀγαπῶμεν, vv. 11.14.18.28) y las excepciones individuales (el que no ama, ὁ μὴ ἀγαπῶν, vv. 10.14). El uso del verbo, del tiempo presente, y, sobre todo, del participio que equivale a un sustantivo (cf. τηροῦμεν ὁ τηρῶν, vv. 22-24) muestra que "amar" no es un simple acto, sino más bien una cualidad permanente, un hábito, incluso una condición religiosa o un estado; a poner el acento con tanta

---

9. *Om*. K.
10. Ἐν τούτῳ, vv. 10.16.19.24; cf. *Agapé*, p. 1084.
11. Φανηρός (*hap. Jn*) se dice de un milagro patente (Act 4,16) o de un signo visible (Rom 2,28), de una acción evidente (Gal 5,19), perfectamente cognoscible (Rom 1,19); de lo cual deriva el aspecto de publicación, de divulgación: una realidad mantenida en secreto que se hace manifiesto (Mt 12,16; Mc 4,22; 1 Cor 3,13; 15,25; Filp 1,13; 1 Tim 4,15); con la nota particular de discriminación, 1 Cor 11,19.
12. Πᾶς (vv. 10.15; cf. v. 3): No hay excepción de ningún género; el criterio distintivo es único —puesto que es el único dado por el Señor— y con razón de él todos los creyentes son sujeto de juicio.

fuerza en la manifestación de esta caridad, dado que es algo incesantemente activo, quiere decirse que en eso precisamente da prueba de sí misma, se consagra, se da y se sacrifica. La caridad ama "de obra y de verdad" (v. 18) y sólo por sus frutos se convierte un criterio indiscutible de la filiación divina: el cristiano se define por el amor, o mejor "amando": ὁ ἀγαπῶν. San Juan introduce, asimismo, esta posesión de la caridad en el conjunto de su teología: el que ama a sus hermanos ha nacido de Dios o de la verdad (vv. 10-11) y ha pasado de la muerte a la vida (vv. 14-15); al pertenecer desde ahora al mundo de la caridad, no tiene nada que ver con el mundo de las tinieblas que le aborrecerá (v. 13). Antes al contrario, sus relaciones filiales con Dios están impregnadas de una confiada alegría: su corazón descansa en la paz, tiene libre acceso ante su Padre, sus plegarias son escuchadas, su comunión con Dios es todo lo íntima que puede ser puesto que él permanece en Dios y Dios en él (vv. 19-23). El verdadero discípulo, pues, es el que ha creído en Jesús hijo de Dios (v. 23), ha recibido desde su bautismo "el mensaje" del amor divino y fraterno (v. 11) y lo pone en práctica (v. 18), a ejemplo del Salvador (v. 16), movido por el Espíritu Santo (v. 24). Con ello tiene la seguridad (ἐν τούτῳ) de que "la vida eterna permanece en él". La economía cristiana se centra así, por entero, en la caridad: vivir en el seno de la Iglesia —puesto que siempre se trata del *amor a los hermanos*— es amar [13].

El versículo 10 es quizás el más importante de todo este pasaje; sirve, al menos, de introducción maravillosa, en cuanto que hace del *agape* el signo claro de discriminación entre los cristianos [14], y, al mismo tiempo, el crite-

---

13. Este bosquejo del tema de la perícopa no tiene en cuenta el orden de exposición de las ideas. *Grosso modo* se podría distinguir: *a*) La dilección fraterna revela la filiación divina: amor y odio se oponen como vida y muerte, como Dios y diablo (vv. 10-15); *b*) La naturaleza del amor: Cristo es quien revela lo que es la caridad efectiva; los cristianos amarán con el mismo desinterés e idéntica eficacia (vv. 16-18); *c*) El *ágape* fundamento de la κοινωνία con Dios (vv. 19,22); *d*) Recapitulación: La religión cristiana se resume en el amor real del prójimo (vv. 23-24).

14. "Dilectio ergo sola discernit inter filios Dei et filios diaboli. Signent se omnes signo crucis Christi; respondeant omnes: Amen; can-

rio para conocer la filiación divina. Amar es ser ἐκ τοῦ θεοῦ, lo cual supone que se está bajo el dominio de Dios, hasta el punto de amar como Dios ama y por los motivos por los que ama. La dependencia es tal que el ser inferior lo consideramos incapaz de pensar y obrar de forma distinta a la del principio del que depende. Es como una ley de la naturaleza que el mismo Señor anunció: "Por sus frutos los conoceréis. ¿Por ventura se recogen racimos de los espinos o higos de los abrojos? Todo árbol bueno da buenos frutos y todo árbol malo da frutos malos. No puede árbol bueno dar frutos malos, ni árbol malo dar frutos buenos" [15]. De hecho, la relación con Dios de los que le aman es la relación de los hijos con su Padre: τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ y la manifestación de la caridad es precisamente la expresión de esta naturaleza divina poseída por el cristiano. Esto supone que Dios mismo es *agape* (I Jn 4,8) y todo el que ama a su hermano se manifiesta como auténtico hijo de Dios [16], por la misma razón que los que no aman son ἐκ τοῦ πονηροῦ [17] o τεκνα τοῦ διαβόλοῦ [18].

Se sabía ya por S. Pablo que la caridad fraterna constituía la santidad de la Ley Nueva, el pleno cumplimiento de la Ley (Rom 13,9-10). Era enseñanza expresa del Señor (Mt 22,40). S. Juan recuerda a quienes se extrañaban de que la posesión del *agape* fuese criterio suficiente de la perfección moral y del misterioso nacimiento divino: Desde su misma conversión [19], la Iglesia les ha comunicado el

---

tent omnes: Alleluia; baptizentur omnes, intrent Ecclesias, faciant parietes basilicarum: non discernuntur filii Dei a filiis diaboli, nisi caritate. Qui habet caritatem, nati sunt ex Deo; qui non habent, non nati sunt ex Deo. Magnum indicium! Magna discretio... Haec est margarita pretiosa (Mt 13,46), charitas... quam si solam habes, sufficit tibi" (S. AGUSTÍN).

15. Mt 7,16-18; cf. 12,33-34; Lc 6,43-45.

16. Sobre la semejanza en el amor, criterio de la filiación divina, cf. Mt 5,43-48; *Agapé*, p. 36.

17. I Jn 3,12; cf. Mt 13,38, οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ; Act 13,10 υἱὲ διαβόλου; Jn 8,44: "Vosotros tenéis por padre al diablo, y queréis hacer los deseos de vuestro padre"; 17,15.

18. El *ágape* fraterno, practicado por el hijo de Dios y no cumplido por el hijo del diablo, es un aspecto de la justicia u observancia de la ley moral (I Jn 2,29) que el uno realiza y el otro no cumple.

19. ἀπ' ἀρχῆς, como 2,7; la misma referencia de la filadelfía a la catequesis bautismal, por S. Pablo (I Tes 4,9; *Agapé*, p. 272).

mensaje[20] que viene de Dios y enseñado por Cristo: ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Es casi un cita literal de Jn 13,34; 15,12. Es el precepto que rige la conducta del neófito: nacido de Dios, no tiene que hacer otra cosa sino consagrarse a este ejercicio del amor mutuo[21]. Es tan visible esta realidad del cristiano y refleja, por otra parte, una presencia tan activa de Dios, que nadie puede sorprenderse[22] de la envidia y del odio que suscita por parte del mundo (v. 13), enteramente sometido al poder del Maligno[23].

Esta hostilidad es tanto más explicable cuanto que los convertidos son seres huidos, escapados de la dominación satánica (Heb 2,14). Cuando Cristo "llama" a alguien para ser su discípulo, le separa del mundo[24] uniéndosele a sí

---

20. ἡ ἀγγελία (cf. 1,5) casi sinónimo de ἐντολή (3,23); pero acentúa el aspecto de la transmisión oral (de Dios a los creyentes mediante Cristo-revelador y los predicadores), que recuerda, por consiguiente, el εὐγγελιόν de la salvación.

21. En oposición a los hijos amantes de Dios, hay hijos del Maligno, que inspiran (su conducta) en los sentimientos de su padre y cuya perversidad es reflejo de su origen o pertenencia (cf. *Agapé*, p. 70). El tipo tradicional (Hebr 11,4; Ju 11; FILÓN, *De Sacrif. A. et C.*, *Quod det. pot. ins. sol.*) de ello es Caín (v. 12): envidia por odio la justicia de Abel (Mt 23,35; Hebr 12,24), y es arrastrado a matar a su hermano. Este "caso" no sólo ilustra el esencial antagonismo del amor y del odio, que es el antagonismo de la luz y las tinieblas (I Jn 2,7-11), y, por tanto, de Dios y de Satán, sino sugiere también que todos los vicios o pecados giran en torno al odio del prójimo. I Jn 3,15 transcribe ὁ μὴ ἀγαπῶν por μισῶν y precisa que todo el que odia a su hermano es ἀνθρωποκτόνος ,como el mismo diablo (Jn 8,44) y al igual que Caín (I Jn 3,12; cf. FILÓN, *De Praem.* 68, ἀδελφοκτόνος). Querer deliberadamente equivale a ejecutar (cf. Mt 5,38); por eso el que odia a su asesino: "Quem odit quis, periisse cupit" (S. JERÓNIMO, Ep. LXII, P.L. XXII, 737). Se cita asimismo a R. ELIEZER BEN HYRKANOS: "El que odia a su prójimo está en el número de los que derraman la sangre" (*Derek eres rabba*).

22. Mientras que con el subjuntivo aoristo (μὴ θαυμάσῃς, Jn 3,7), μὴ avisa anticipadamente de un sentimiento o una acción que se quiere impedir, con imperativo presente (μὴ θαυμάζετε, Jn 5,28) quiere suspender la continuación de un acto comenzado. El sentido matizazdo sería, pues: No os sorprenda ya...

23. I Jn 2,13-16 (*Agapé*, p. 1180). Lo mismo que un cristiano no puede amar el mundo sin perder el amor de Dios, el mundo no puede no odiar a los cristianos. Es ley de naturaleza: la afinidad provoca la simpatía, lo mismo que la heterogeneidad el odio. Jesús lo había predicho previamente: "(El mundo) os odiará como a mí (Jn 15,18-20), y por causa de mí (vv. 21-25; cf. 17,14).

24. Jn 13,18; 15,16,18.

mismo por la fe y el amor, de suerte, que este creyente "ha pasado de la muerte a la vida" (Jn 5,24). Aquí lo realiza este paso de un mundo a otro ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν (I Jn 3,14), es la dilección fraterna, distintivo del discípulo. El verbo μεταβαίνω usado siempre en un sentido propio por los sinópticos —"pasar de un lugar a otro"[25]— se emplea también tratándose de un cambio de condición[26], como, por ejemplo, el paso de Jesús de este mundo al Padre (Jn 13,1). Es como decir que, se considera a todos los hombres, fuera de Cristo, como "permaneciendo en la muerte"; sólo escapan de ella los que, al hacerse hijos de Dios, alcanzan y poseen para siempre (verbo usado en tiempo perfecto) la vida eterna[27]. La muerte es la separación de Dios[28]; la vida es unión con El y el signo inequívoco del paso de una a otra es el *agape* consciente y activo hacia el prójimo[29].

Pero, ¿cuál es la naturaleza de este amor que se identifica con la vida divina? El versículo 16 lo define como una pura gratuidad y don total de sí. Eso es, efectivamente, lo que nos muestra[30] el ejemplo de Cristo ofreciendo

---

25. Mt 8,34; 11,1; 12,9; 15,29; 17,20; Lc 10,7; cf. Act 17,7.

26. LUCIANO, *Amor* 24: pasar de la infancia a la adolescencia; cf. PLATÓN, *Rep.* VIII, 569 c: "Hemos explicado de modo suficiente el paso de la democracia a la tiranía, ὡς μεταβαίνει τυραννὶς ἐκ δημοκρατίας, y las costumbres de este gobierno"; FILÓN, *De post.* C. 43: οὓς γὰρ ὁ θεὸς εὐαρεστήσαντας αὐτῷ μετεβίβαστε καὶ μετέθηκεν ἐκ φθαρτῶν εἰς ἀθάνατα γένη; DITTENBERGER, *Or.* II, 458, 7: εἰς ἀτυχὲς μεταβεβηκὸς σχῆμα (9 a.C.).

27. Cf. v. 15, ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν.

28. Cristo muerto, abolió la muerte (2 Tim 1,10; Hebr. 2,14), Mt 7, 13-14 opone ἀπώλεια-ζωή.

29. Se ha puesto gran énfasis en el pronombre: ἡμεῖς οἴδαμεν: "Nosotros sabemos, nosotros". La conciencia de los que viven es lúcida, percibe las realidades espirituales (2,20-21). El Espíritu Santo le da la certeza de su filiación divina (Rom 8,16); pero aquí el test es patente: "Unde scimus?... Nemo interroget hominem; redeat unusqusque ad cor suum: si ibi invénerit charitatem fraternam, *securus sit,* quia transiit de morte ad vitam. Jam in dextera est; non attendat quia modo gloria eius acculta est... Viget enim, sed adhuc in hieme; viget radix sed quasi aridi sunt rami; intus est medulla quae viget, intus sunt folia arborum, intus fructus; sed aestatem exspectant (S. AGUSTÍN, *in I Jn* col. 2017).

30. 'Εν τούτῳ se refiere al ὅτι que sigue. El perfecto ἐγνώκαμεν se refiere a la primera iniciación de la fe y que adquirida permanece para siempre. Tiene valor de presente: La enseñanza del Calva-

su vida por los hombres. Su sacrificio voluntario es la expresión del auténtico *agape* fraterno. Incluso aquí, San Juan se refiere a las *ipsissima verba* del Señor que ha anunciado su muerte como manifestación de su amor[31]. Lo esencial de la fe de los discípulos será unir siempre Calvario y Caridad[32], por lo cual, al designar al Salvador como Ἐκεῖνος (cf. 2,6), recuerda menos su persona que su ejemplo, el arquetipo y el maestro. La cruz es un acontecimiento histórico que revela un misterio a los creyentes: es una epifanía del *agape*[33]. S. Juan no insiste en esta manifestación; la pone a la consideración de los discípulos, quienes, trasladados de la muerte a la vida, se saben objeto del amor de Cristo y beneficiarios de la preciosa sangre derramada por ellos[34]. O mejor aún, el "mensaje" divino recibido en su conversión (v. 11) se resume en la redención de los pecados[35] por el amor puramente gratuito del Hijo de Dios, si bien los discípulos se comprometían también a traducir o dar prueba de su fe por un amor fraterno tan desinteresado. De ahí que S. Juan les recuerde: Καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι. Este "deber" es elemental —es una consecuencia lógica[36]— y, a la vez, heroico[37]. Es una derivación, una

---

rio, comprendida tan sólo por los creyentes, no es algo que se renueva: se sabe una vez para siempre. Tiene incluso un carácter moral: ¡Sabemos perfectamente bien!

31. Jn 15,12-13, donde se dice: "amaos... *como* yo os he amado" tiene su explicación en" no hay mayor prueba de amor, que dar la vida por aquellos a quienes se ama" (cf. *Agapé*, p. 1051; Jn 10,11. 15.17.18; 13,37-38). Mientras que Mt 20,28; Mc 10,45 escriben δοῦναι τὴν ψυχήν, Jn prefiere τιθέναι τὶν ψ. valorando de esta forma la espontaneidad de la ofrenda voluntaria.

32. 2 Cor 5,14; Gal 2,20; Ef 5,25 etc.

33. Cf. *Agapé*, pp. 873, 908 y 1026.

34. Cf. C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux*, Paris, 1953, pp. 271-285.

35. Cf. Gal 1,4; Tit 2,14; Hebr 10,8-10; 1 Pe 3,18.

36. ὀφείλομεν tiene aún más peso, si se da a γινώσκω su sentido semítico de "conocer, realizar, poseer". Conocer el amor no es tener solamente una noción de él, es vivirle, poseerle en sí mismo. Conocer la caridad de Cristo es vivir animado por ella; de suerte que, antes que un deber moral, el amor de los hermanos es una tendencia, una fuerza natural, la fuerza del *ágape* divino que está morando en el cristiano.

37. S. Pablo, a partir del hecho de la caridad de Cristo en el Calvario, concluía: "Si uno murió por todos, luego todos son muertos; murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino

consecuencia del ejemplo de Cristo, una aplicación del conocimiento: Ἐκεῖνος... καὶ ἡμεῖς (cf. 2,6). ¿No está en la *mimesis* de la caridad del Maestro (Jn 13, 34-35) la autenticidad del discípulo?

Todos los comentaristas se sorprenden de que tras esta exigencia de la entrega total, el versículo 17 propone una aplicación práctica tan vulgar: socorrer a los necesitados [38]. La pedagogía de S. Juan es la misma que la del Señor en el sermón de la montaña: los ejemplos concretos indican un espíritu. Para enseñar lo que es la caridad paciente, Jesús hablaba de recibir una bofetada en la mejilla o entregar la túnica, siendo así que la expresión más adecuada del *agape* sería entregarse a la muerte. En este sentido, S. Juan, para indicar el desinterés y la generosidad de ese amor, se sirve de un ejemplo elemental, la limosna [39], que puede valer como test de la caridad since-

---

para aquel que por ellos murió y resucitó" (2 Cor 5,14) .TERTULIANO de duce de ahí la obligación del martirio: "Si El nos enseña que debemos morir por los hermanos, cuánto más por el Señor" (*Scorp.*, 12). Según CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, S. Juan había dicho a un joven cristiano convertido en malhechor: "Si fuera preciso, moriría con sumo gusto por ti, como el Salvador lo hizo por nosotros. Yo daría mi vida en lugar de la tuya" (en EUSEBIO, *Hist. eccl.* III, 23, 6 ss.).

38. S. AGUSTÍN explica: "Ecce unde incipit caritas: si nondum est idoneus mori pro fratre, jam idoneus esto dare de tuis facultatibus fratri... Si enim superflua non potest dare fratri tuo, animam tuam pone potes pro fratre?" (*In Jn* V, 12; P.L. XXXV, 2018). ὁ βίος (2,16; Mc 12,44), sinónimo de ἡ οὐσία (Lc 15,12; cf. J. DAUVILLER, *La partage d'ascendant et la parabole du fils prodigue*, en *Actes du Congrès de Droit canonique*, Paris, 1950, pp. 223-228) significa: los medios de subsistencia necesarios para la vida: τὰ πρὸς τὸν βίον (JENOFONTE, *Mem.* III, 11, 6), y, en este caso, "fortuna"; la precisión τοῦ κόσμου, tomada en sentido peyorativo, hace de todo ello un argumento *a majori ad minus*, en relación con τὰς ψυχὰς θεῖναι (v. 16). Se da una abierta oposición entre ἔχειν τὸν βίον y ἔχειν χρείαν (2,27; Mc 2,25; Act 2,45). Uno vive en la abundancia, el otro en la indigencia. Es posible que χρεία no signifique solamente "necesidad", sino "recurso a una persona" (cf. 1 *Tes* 4,1; *Agapé*, p. 272; Ef 4,28; Act 4,35); de donde deriva "mendicidad". El cristiano rico sería expresamente solicitado por el pobre.

39. Comparar el deber de conciencia (ὀφείλει), la formulación (εἰ τις... ἐάν) y las determinaciones de 1 Cor 7,36-37 (= Eclo 42,9; cf. nuestro comentario, *Épitres aux Corinthies*, Paris, 1949, p. 223; L. A. RICHARD, *Sur 1 Corinthiens VII, 36-38. Cas de conscience d'un Père chrétien*, en *Mémorial J. Chaine*, Lyon, 1950, pp. 309-320; W. G. KÜMMEL, *Verlobung und Heirat bei Paulus 1 Cor VII, 36-38*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, pp. 275-295;

ra: Amar es dar. Sin embargo, las palabras del Apóstol señalan, sobre todo, que la caridad es un amor puro y sencillo, capaz de una viva emoción y de una plena espontaneidad: se amonesta al rico a que atienda al necesitado[40] y una mirada, una atención de este tipo —cf. la del buen samaritano[41]— debería suscitar inmediatamente su piedad (Deut 15,7). Pues, lo mismo que el impío[42], nuestro rico "cierra sus entrañas" y no deja que se estremezcan. El verbo κλείω ya demasiado fuerte de por sí, puesto que significa "cerrar con una barra o con un cerrojo"[43], se ve acentuado aún más por el extraño complemento ἀπ' αὐτοῦ[44] que evoca la negativa del rico a todo movimiento de conmiseración: se cierra tan resueltamente en sí mismo (cf. Mt 6,6) que el pobre no tendrá acceso a su corazón... ni a sus bienes. La conclusión es admirable: Πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ?[45] La forma interrogativa evidencia la imposibilidad de la caridad en este corazón

---

H. Cazelles, *Le Mariage dans le Nouveau Testament*, en *D.B.S.V.*, col. 929-931).

40. Θεωρεῖν supone una mirada atenta: "inspeccionar" (Jn 20,6), se constata con asombro o estupor (Act 4,13; Apoc 11,11-12), lo lleva a hacer reflexionar (Hebr 7,4).

41. Lc 10,33. Sobre el nexo y unión "ver-compadecerse" cf. *Agapé*, p. 190. No se sabría destacar suficientemente esta emoción, casi esta angustia del rico bueno, este sentimiento específicamente cristiano; pues si los estoicos, Séneca, sobre todo, exhortaban a socorrer a los necesitados, prescribían el no afligirse por la suerte de éstos, sino permanecer insensibles a los males que se socorrían. La "compasión" estaba prohibida.

42. *Prov.* 12,10, τὰ δὲ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα.

43. Las puertas de la casa donde los discípulos se hallaban reunidos en la tarde de Pascua, la prisión de Jerusalén y el Abismo están sólidamente cerrados (Jn 20,19; Act 5,23; Apoc 20,3; cf. 3,7): El que cierra y nadie abre); una puerta bien cerrada es infranqueable (Mt 25,10).

44. Un excelente paralelo en Mt 23,13, en que los escribas y fariseos cierran el reino de Dios a los hombres (κλείετε... ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων no sólo no entran ellos, sino que impiden entrar a los otros. κλ. ἀπό correspondencia con la imagen del *Testamento de Zab*, cuando Dios derrama sus entrañas sobre la tierra (*Prolégomènes*, p. 136) —aquí el rico las tiene "cerradas"— y del *Evangelio según los Hebreos*: "Domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos" (citado en *Agapé*, p. 54).

45. Πῶς con futuro introduce una pregunta retórica cuya respuesta es siempre negativa, cf. L. Bauer, ΠΩΣ *in der griechischen Bibel*, en *Novum Testamentum*, 1957, pp. 81-91.

que no late... pues es el de un muerto (v. 15). No hace falta precisar, ciertamente, los matices propios del genitivo, ya se refiera al amor de Dios por este mal cristiano, ya al amor de éste para Dios. Dios, en verdad, no puede amar a quienes no aman a sus hermanos, y es una vana pretensión querer amar a Dios si no se posee ese amor fraterno (4,20). Aquí, no obstante, se trata de la *caridad divina* en cuanto tal (4,16), la realidad que hace de uno hijo de Dios, que se recibe del Padre, que se posee habitándole a uno mismo, que se ejercita como el mismo Cristo. San Juan, pues, no duda en relacionar y asociar τα σπλάγχνα del cristiano a ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ. Deja entrever que inmediatamente de una falta voluntaria y grave en la compasión, el amor divino deja de morar en el alma; en todo caso, el auténtico *agape*, el más espiritual de todos los amores, vuelve la sensibilidad de los hijos de Dios extremadamente delicada, la hace vibrar y abrir el corazón ante el infortunio de los hermanos. No es sólo una consecuencia sicológica de la infusión de la caridad divina en un ser de carne y sangre, es una exigencia moral. El discípulo de Jesucristo es εὔσπλαγχνος (Ef 4,32; 1 Pe 3,8); el ser insensible no es cristiano [46].

En un tono de suma ternura —τεκνία (v. 18)— S. Juan pide a sus lectores tomar muy en serio las exigencias de la caridad: es un amor eficiente. La doble formulación negativa y positiva —no de palabra ni de lengua [47] sino de obra y de verdad— acentúa el realismo del don señalado. Santiago ya había denunciado en términos análogos la hipocresía del rico que atosiga al pobre con buenas palabras (2,15-16). Aquí, sin embargo, la gravedad del acento lo es por otra razón: amar de verdad, es amar como Cristo crucificado nos amó (v. 16), de modo que toda limosna,

46. Cf. el sacerdote de la Nueva Alianza caracterizado por su capacidad de compasión, en Hebr. 2,16-18; 4,15; 5,2 y nuestro comentario *in h. l.*

47. Se cita a TEOGNIS, 979: "Yo no quiero una amistad sólo de palabras: la quiero también operante (μὴ... γλώσσῃ, ἀλλᾶ καὶ ἔργῳ) que me aporte el doble apoyo de su brazo y su fortuna"; *Testament Gad*, VI, 1: ἀγαπάσατε ἀλλήλους ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ καὶ διανοίᾳ ψυχῆς. FILÓN (*De post. C.* 86-87) denuncia el divorcio entre las palabras y la acción.

todo servicio, todo beneficio halla su modelo en la donación total del Salvador[48], o más bien, se realiza con la misma caridad con el mismo auténtico amor con que Cristo amaba sobre la cruz. El Señor y su discípulo forman una misma cosa.

He aquí por qué: "En eso conoceremos que somos de la verdad y nuestros corazones descansarán tranquilos en El"[49]. El amor —consagración— servicio efectivo al prójimo asegura la paz de la conciencia[50] y manifiesta, asimismo, que se es hijo de Dios (v. 10), o, como dice aquí San Juan: ἐκ τῆς ἀληθείας[51]. Ese *agape* efectivo, realizador, a imitación del de Dios y del de Cristo, y que procede de él, es la dilección "sin hipocresía" de S. Pablo y S. Pedro[52]. Aparece suficientemente clara su importancia sin igual, en el hecho de que los tres Apóstoles insistan en esa sinceridad del amor fraterno traducido en actos; pero sólo S. Juan es quien hace de ella el criterio distintivo de la filiación divina: no puede amarse de esa forma si no tiene por motivo a Dios, porque es precisamente entonces cuan-

---

48. ἔργον "trabajo" se opone a "inercia, ἀεργίη" (Hesíodo, *Trabajos*, 311) y, sobre todo, a las palabras ineficaces y engañosas: "Aquí los hechos, no las palabras" (Esquilo, *Prometeo*, 1080; cf. *Persas*, 174; Heródoto, III, 135) "La oferta que me haces: en palabras es excelente; en realidad, no vale nada" (Sófocles, *Oed. C.* 782); "tus ultrajes son actos, yo no me vengo de ti por los palabras" (*ibid.* 873; cf. *Oed. R.* 517); "Eran amigos míos con sus labios, no con los hechos; mientras que tú, para salvarme la vida, entregas lo que tenías de más querido" (Eurípides, *Alc.* 339; cf. *Frag. Erechtth.* I, 13). En I Jn 3,18; ἔργον tiene el sentido de "favor", como en Jenofonte, *Cir.* II, 4,10: "Es necesario buscar la reconciliación (con los amigos) mediante las palabras y los favores, καὶ λόγοις καὶ ἔργοις".

49. I Jn 3,19. Este verso y el siguiente son una verdadera *crux interpretum*, tanto en lo que respecta a la lectura del texto como en su interpretación; se hará alusión a las discusiones detalladas de Wescott, Brooke, Chaine, sin olvidar F. Field, *Otium Norvicense*, Oxford, 1881, III, pp. 153-154. Nuestra lectura es conforme a la de la mayoría de los modernos.

50. 'Ἐν τούτῳ se refiere a lo que precede: el *ágape* realizador. καρδία significa nuestro yo íntimo, la conciencia, como Mt 5,28; 15,18-19; Act II, 37; 7,54; Rom 2,15; Hebr 3,8; 10,22.

51. Cf. Jn 18,37. ἀλήθεια une ἀγαπῶμεν... ἀληθείᾳ del v. 18, pero evoca "la verdad transcendente" que "está en el cristiano" (1,8; 2,4; cf. 21) y se opone al diablo "mentiroso y padre de la mentira" (Jn 8,44). Es una denominación de Dios mismo, como lo prueba la redundancia, ἔμποσθεν αὐτοῦ.

52. Cf. Rom 12,9; 2 Cor 6,6; 1 Pe 1,22; cf. *Agapé*, p. 769.

do se está seguro del amor que El nos tiene y de que estamos en comunión con El. No se trata de "crearse una conciencia" (de ello), de acallar escrúpulos de conciencia más o menos fundados, sino de saberse justificado[53] "en presencia de Dios", en su luz y, por tanto, muy objetivamente.

Y, sin embargo, todo hombre es pecador. El justo es el primero en reconocerlo (1,8-9). ¿Podemos estar tranquilos, ante la mirada de Dios, cuando la conciencia nos reprocha tantas infidelidades?[54]. San Juan responde: Por más que esto suceda y podamos ser acusados por nuestra conciencia (ὅ τι ἐάν, con presente de subjuntivo), estamos seguros —merced al ejercicio de la caridad fraterna— de ser auténticos hijos de Dios, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ Θεὸς της καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα (v. 20). ¿En qué funda la grandeza de Dios nuestra certeza? S. Juan había ya cimentado nuestra seguridad de perdón en la fidelidad y justicia de Dios (1,9). Ahora, recuerda su conocimiento infalible, profundo de los secretos del corazón: "todo lo conoce" (cf. Hebr 4,12-13; καρδιογνώστης, Act 1,24); esto equivale a decir, que nuestra conciencia cargada de remordimiento no es juez definitivo o competente (1 Cor 4,4-5; cf. 8,2-3); sólo el juicio divino es infalible[55]. Siem-

53. Cf. 2,29; 3,7,10. Πείτομεν responde a γνωσόμεθα. El verbo πείθω significa, primeramente, "persuadir, convencer", después "doblegar, ganar para su causa" (II Mac 4,45; 10,20; Act 12,20), de donde procede "acallar, serenar", en el sentido de aplacar (Mt 28,14), tranquilizar (*P. Mich.* VIII, 502, 14).

54. Cabría esperar que S. Juan se sirviera del verbo ἐλέγχειν, pero καταγινώσκειν viene a formar una antítesis con γνωσόμεθα del v. 19. Se establece un proceso (Deut 25,1). El que es caritativo debe tener la conciencia tranquila, pero ha incurrido en pecado y realmente es culpable (Gal 2,11), tanto que parece debiera perder su esperanza (Eclo. 14,2). Su corazón le arguye, semejante "al pobre que atraviesa de parte a parte al rico que es sabio a sus propios ojos" (Prov. 28,11). ¿Qué triunfará en el debate de justificación los pecados o la caridad fraterna? Esta es la que va a "doblegar" el corazón, a obtener su silencio y, finalmente, a hacerle desistir; la conciencia abandonará la acusación (v. 21). No es un caso explícito de absolución (ἄφεσις), sino de remisión u omisión (πάρεσις, Rom 3,25) o de renuncia a compensarse de las ofensas (ἀμέλεια, cf. S. LYONNET, en *Biblica*, 1957, p. 51, n. 2).

55. Ordinariamente, esta transcendencia del conocimiento divino es fuente de temor (1 Cor 4,4). Aquí habría de entenderse que el Juez perfecto, sin tener en cuenta las faltas involuntarias, aprecia las intenciones rectas más que las realizaciones, o distingue incluso

pre y en todos los casos, se pone con ello una llamada, un recurso a la transcendencia de Dios [56] y, más en concreto, a la de su amor: "Dios transciende nuestro corazón", ama de una forma muy distinta a la nuestra [57] su caridad, que resplandece sobre nuestras miserias e inconsciencias (Lc 23,34) es un infinito de misericordia y permanece afecta a todos sus hijos que quieren amarle ;[58] y aman a sus hermanos de obra y de verdad. Sería la aplicación de las bienaventuranzas de los misericordiosos y de los pacíficos (Mt 5,7,9), de la parábola del juicio final (25,3-46), del optimismo soteriológico: Εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ὑμῶν τίς καθ' ἡμῶν (Rom 8,31), del axioma "la caridad cubre la muchedumbre de los pecados" [59] y, sobre todo, del principio esencial de la Nueva Alianza: la justificación es una gracia; no procede del hombre; es puro don de Dios. S. Juan funda la paz interna del corazón de los hijos de Dios en la magnanimidad del corazón de su Padre [60], lo que los monjes

si la limosna es obra del amor o de la vanidad (1 Cor 13,3)...; pero con más probabilidad Dios absuelve a los que se acusan a sí mismos (cf. Lc 9,14) y conoce la reacción de cada uno ante sus faltas: Εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἐκρινομεθα (1 Cor 11,31).

56. "Grande", sinónimo de "poderoso", es un epíteto divino (cf. Μεγαλωσύνη, Hebr 1,3; Ju 25; μεγαλειότης, Lc 9,43; 2 Pe 1,16), tanto en S. Juan (cf. Jn 10,29: Mi Padre es más grande que todo; 14,28; 15,13; *Agapé,* p. 1067) como en el mundo griego (BR. Mueller, ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ, Halle, 1913) y en los LXX donde es sinónimo de "transcendente" (Ex 18,11; Deut 10,17; 2 Cron 2,4; Est 8,12 q: τοῦ ὑψίστου μεγίστου ζῶντος θεοῦ) y de "santo" (Ez 36,23; cf. Grundmann, *in h. v.* en G. Kittel, *Th. Wört.* IV, 535-547). Cf. *Agapé,* p. 117.

57. Es un tema constante de la Revelación (Sal 103, 8-14; *Prolégomènes,* pp. 112 ss.). Podría citarse igualmente 2 Cor 12,9: 'Αρκεῖ σοι ἡ χάρις μου' ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται-μέγας, μείζων recuerda, a veces, un cambio de categoría y significa "de otro orden", algo así como el mayor que se comporta como un siervo (cf. Mt 5,19; 23,11; sobre este arcaísmo, cf. L. Vagnay, *Le problème synoptique,* Paris, 1954, pp. 368 ss.) y, sobre todo, en I Jn 4,4. Cf. μείζως como designación de un alcalde o cabeza de población (πρωτοκωμητής) que actúa con una autoridad grande sobre sus administrados (Ad. Grohmann, *Greek Papyri of the early islamic Period in the Collection of Archduke Rainer,* en *Études de Papyrologie,* VIII, 1957, pp. 17-18).

58. Cf. Jn 21,17: "Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo".

59. 1 Pe 4,8; cf. *Agapé,* p. 792.

60. La "grandeza" divina reúne en sí el poder y la misericordia, refleja la fuerza en la inmensidad del perdón (cf. la unión μέγας-ἔλος, Sal 86,13; 108,5; Is 54,7; y, sobre todo, Lc 1,49-50; ἐποίησέν

de Qumrân llamaban "la inmensidad de su amor". Es sumamente interesante citar este himno que refleja un pensamiento semejante al de S. Juan:

"Sí, (el hombre) se halla en pecado desde el seno materno
y hasta la vejez en iniquidad culpable.
Yo sé que no posee el hombre justicia alguna
ni el hijo del hombre integridad en su conducta:
del Dios Altísimo son todas las obras justas.
No es firme la vía del hombre más que por el espíritu que
[Dios para él creó
queriendo hacer perfecta la senda de los hombres mortales
para que todas sus obras conozcan la fuerza de su poder,
y la multitud de sus misericordias con todos los hijos de
[su complacencia.
Temblor y temor se apoderaron de mí y todos mis huesos
[crujían,
mi corazón derretíase como la cera ante el fuego,
resbalan mis rodillas como agua vertida en una pendiente:
pues me acordé de mis faltas y de la infidelidad de mis
[padres...
Pero al acordarme de la potencia de tu mano
y de la multitud de tus misericordias, surgí, estoy en pie,
y mi espíritu ha continuado fuerte en presencia de los
[golpes.
Me he apoyado en tus bondades, en la abundancia de tu
[piedad,
ya que perdonas el pecado y (purificas al hombre) de la
[culpa por tu justicia".

(Col. IV, 29-37).

Pero hemos de citar, sobre todo, el pasaje de Os 11,8-9 en que se ve cómo la trascendencia divina implica

μοι μεγάλα ὁ δυνατός... τὸ ἔλεος αὐτοῦ). En este contexto judicial: la clemencia del Juez Soberano es la de un Salvador victorioso (cf. Tit 2,13: τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος; I Jn 4,4: νενικήκατε... ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν), que reduce a la nada las acusaciones del corazón culpable; cf. Apoc 12,10-11: "...fue precipitado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestros Dios de día y de noche. Pero ellos le han vencido por la sangre del Cordero...".

una misericordia infinita, fuera de cualquier ponderación de la mente y corazón humanos:

"¡A lo que voy a reducirte, Efraim!
¡Voy a entregarte, Israel!
¿A qué te reduciré? ¿A lo de Adama?
¿Cómo te pondré? ¿Como a Seboim?
Mi corazón se revuelve dentro de mí
se conmueve en mis entrañas.
No desencadenaré todo el furor de mi ira
no destruiré del todo a Efraim,
porque yo soy Dios, no soy un hombre;
soy Santo en medio de ti
y no me complazco en destruir".

Un corazón de hijo (v. 10), libre de temor —"el corazón no nos arguye"[61]— cobra toda su libertad y audacia para dirigirse a su Padre[62]. Dialoga con Dios y le expresa sus deseos (v. 22) con una confianza plena y un desahogo total; sus peticiones son acogidas inmediatamente[63]. No son meras súplicas, esas peticiones (αἰτεῖν) sencillas y directas que un hijo dirige a su Padre, no dudando que ha de ser escuchado. Jesús prometió esta infalibilidad de sus

---

61. I Jn 3,21; cf. Act 24,16, ἀπρόσκοπος συνείδησιν πρὸς τὸν Θεόν.

62. La παρρησία es la confianza gozosa de un alma liberada de una amenaza de condenación, muy próxima, en nuestro caso, a la certeza de tener una vía de acceso al santuario de los cielos por la sangre de Jesús (Heb 10,19; cf. I Jn 2,28; nuestras *Épîtres Pastorales*, Paris, 1947, p. 102; *L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1952, I, p. 321; 1953, II, pp. 69-70). Aquí, no obstante, el carácter judicial, muy acusado, evoca su acepción bizantina: el derecho de los adultos libres a hablar ante el tribunal, "derecho a testificar, de refutar las acusaciones y de apelar contra una sentencia habida en primera instancia" (G. G. MEERSSEMAN *L'Hymne Acathiste*, Fribourg, 1958, p. 21). Además, de la bibliografía inserta por H. SCHLIER, *in h. l.*, en G. KITTEL, *Th. Wört.*, V, 869 ss., se consultará A. M. DENIS, *L'Apôtre Paul, prophète "messianique" des Gentils*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1957, pp. 249-259; H. JAEGER, Παρρησία *et fiducia; étude spirituelle des mots*, en K. ALAND, F. L. CROSS, *Studie Patristica*, Berlin, 1957, I, pp. 221-239; D. SMOLDERS, *L'audace de l'apôtre selan saint Paul. Le thème de la parresia*, en *Collectanea Mechliniensia*, 1958, pp. 16-30, 117-133.

63. Cf. los dos presentes αἰτῶμεν, λαμβάνομεν.

oraciones[64], a condición de que permaneciesen en El, esto es, de que le estuvieran unidos por la fidelidad a sus preceptos. Pero aquí el precepto es el del amor fraterno. Quien ama a su hermano vive en íntima κοινωνία con Dios y tiene, entre otras alegrías, la de ver realizados sus deseos, precisamente porque su *agape* activo y eficaz es agradable a los ojos del Padre[66]. La misma caridad que ayuda al prójimo y da tranquilidad al corazón goza de plena libertad de acceso a Dios y obtiene todo de El[67]. ¿Cómo Dios, siendo Amor, va a rechazar lo que es una petición del amor? [68]

Los vv. 23-24 concluyen: Lo que Dios pide a sus hijos (v. 10) es la fe en su Hijo encarnado (4,2; Jn 16,27) y el amor mutuo tal como ha sido promulgado (13,34; 15,12) por su enviado[69]. Estos dos actos son permanentes —ha de amarse siempre y nunca ha de faltar la fe en Cristo— y el segundo depende del primero: entregar la fe al Hijo de Dios es aprender de El a vivir en caridad, es comprometerse a amar a sus hermanos y a manifestarles este afecto "en Cristo". La nueva religión se define tanto por el objeto de su fe —Jesús es el Hijo de Dios— como por la vida práctica de los discípulos: el cristiano es el hombre que ama a sus hermanos en la Iglesia.

Así es como el Hijo de Dios está asegurado de la comunión recíproca con los demás y de la unión más íntima

---

64. Jn 14,13-14; 15,7,16; 16,23-26.
65. De ahí, la alusión joánica, que es una referencia al Discurso de la Cena "porque guardamos sus mandamientos y hacemos lo que es agradable a sus ojos".
66. ἀρεστόν, Jn 8,29; cf. εὐάρεστος Rom 12,1-2; 14,18; Hebr 12, 28; 13,21.
67. De acuerdo con Rom 12,12, se trata de una oración insistente, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες; cf. *Agapé*, p. 570.
68. S. Agustín, recordando la intercesión del Espíritu Santo (Rom 8,26-27) que difunde la caridad en nuestros corazones (5,5) comenta admirablemente: "Charitas ipsa gemit, charitas ipsa orat; contra hanc aures claudere non novit qui illam dedit. Securus esto, charitas roget; et ibi sunt aures Dei" (col 2024).
69. Cf. el "mensaje" (v. 11). Καθὼς ἔδοκεν no se refiere solamente a este dato de la revelación, sino al mundo del amor: activo, desinteresado, compasivo... Los miembros de la secta de Qumrân se comprometían a practicar lo que es bueno y justo a los ojos de Dios, conforme a lo que El ha prescrito mediante Moisés y sus siervos los profetas (*Regla*, I, 2-3).

que es posible con su Padre: ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ (v. 24); esto ya casi no puede explicarse con palabras. Sólo el amor puede comprenderlo. El Dios transcendente "mejor que nuestro corazón" (v. 20) se ha hecho inmanente y no sólo se trata de una unión recíproca, sino de interacción, pues, el *agape* no es menos activo en las relaciones con Dios que entre los hermanos. En definitiva, el cristiano es introducido vitalmente en la unidad de la Trinidad Santa, según la promesa de Jesús (Jn 17, 21-23), y, sin duda por eso, S. Juan hace intervenir en ello al mismo Espíritu Santo. Por maravillosa que sea esta asimilación a Dios, no es solamente real, sino cognoscible (I Jn 4,13). El *Pneuma* que escruta las profundidades de Dios y mora en los hijos de Dios como en un templo, les certifica que Dios está presente y que es su Padre[70]. He ahí el fruto supremo del *agape* fraterno, síntesis y centro de la vida cristiana, he ahí su certeza tan consoladora: "nosotros lo conocemos".

Jesús había resumido la moral nueva en la observancia de dos mandamientos: el amor a Dios y al prójimo (Mt 22,40). S. Juan lo expresa en uno sólo: creer en el Hijo de Dios crucificado y amar a los hermanos (I Jn 3,23). Para el Señor, la fidelidad en la obediencia aseguraba la vida eterna; para su apóstol logra el acceso a Dios, "permanecer en su amor". S. Juan, "con mayor precisión", ha elaborado esta conexión mutua ἀγάπη-ζωὴ αἰώνιος. Por una parte, resume la revelación en el mensaje innovador de la dilección fraterna (v. 11), ya que de Cristo es de quien ha aprendido lo que es amor en caridad (v. 16). Por otra, S. Juan identifica amor y vida (v. 14: el que no ama a su prójimo está muerto (v. 15). Al aprender a amar se nace

70. Rom 8, 14-16; cf. 1 Cor 12,7; 2 Cor 13,13; 2 Tim 1,12: οἶδα γὰρ ᾧ πεπίστευκα καὶ πέπεισμαι κτλ. J. BONSIRVEN (*op. l.*, pp. 180-185) cita numerosos textos a favor del realismo de esta experiencia cristiana de la comunión con Dios. Es una pena que se precise de ese recurso-llamada a las "autoridades" para garantizar esta certeza moral, la certeza que todo discípulo del Señor manifiesta en la práctica antes de comulgar el cuerpo eucarístico de Jesús: δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν, καὶ οὕτως... ἐσθιέτω (1 Cor 11,28). Baste citar a Pascal: "Certeza. Sentimiento. Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría".

a la vida, a esta vida presente y eterna que es la vida misma de Dios. Es decir, que ὁ ἀγαπῶν es τέκνον τοῦ θεοῦ (v. 10). El cristiano ama no solamente como aman Dios y Cristo, sino con el mismo amor divino que posee y "permanece" en él; su vida es este amor. Mientras que los τέκνα τοῦ διαβόλου o τοῦ πονηροῦ permanecen en la muerte y aborrecen a sus hermanos, los hijos de Dios tienen la vida y, puesto que gozan de una vida divina, no pueden dejar de manifestar su caridad hacia sus hermanos (vv. 18-19).

La relación del origen y de causalidad entre Dios y el amor es, a la vez, tan exclusiva y tan directa, que, si uno ama con caridad, se puede concluir que ha nacido de Dios. Nadie puede amar de este modo si no lleva en sí la vida divina. El *agape* es la nota distintiva de ese nacimiento de lo alto. Desde el momento en que se ama al prójimo es imposible poner en duda la permanencia del amor de Dios en nosotros. Por lo mismo que el odio de Caín prueba que él era "del Maligno" (v. 12), un amor fraterno auténtico —pleno de ternura y generosidad— garantiza que se está "en la verdad". Amor y odio "manifiestan" el origen y la pertenencia y por sí solos tienen valor de criterio distintivo inconfundible.

El cristiano, indudablemente, continúa siendo un pecador y su conciencia le reprocha multitud de faltas (v. 20); pero Dios, que es "mejor que nuestro corazón", le perdonará sus infidelidades si se ha compadecido de la miseria de su prójimo y le ha socorrido efectivamente. Sólo la dureza de corazón provocará la severidad del Juez Supremo. En otros términos, el carácter de las relaciones fraternas determina el de las relaciones con Dios. Este considera fiel al cristiano que "observa lo que es grato en su presencia" (v. 22), esto es, el "mandamiento" de la dilección fraterna (vv. 23-24), ya que ve en ello la señal de la conformidad entre sus deseos y los de sus hijos (2,15-17).

Por todo ello, consciente de esta disposición del corazón divino —"nosotros lo conocemos" (vv. 14.16.19.24)—

el cristiano puede y debe llegarse sin temor πρὸς τὸν θεόν[71] e, incluso, comportarse con sencillez y atrevimiento (ἔμπροσθεν αὐτοῦ) no dudando formular tal o cual petición que será acogida inmediatamente. Y es que el creyente caritativo no solamente ha realizado lo que Dios ama por encima de todo, ἐνώπιον αὐτοῦ[72], y tampoco que el Padre no podría rehusar nada a quien se ha mostrado auténtico hijo suyo, sino que, de verdad, las distancias han desaparecido: Dios y "el que ama a sus hermanos" no forman ya más que una misma cosa: αὐτόν ἐν αὐτῷ (v. 24). La caridad fraterna, que en los sinópticos aparece como prenda de la vida eterna, se hace garantía de la inmanencia divina (ἐν αὐτῷ μένει) y de las relaciones vitales más directas, más íntimas entre Dios y el cristiano. El don supremo del Espíritu permite tener conciencia de ello: Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

XV-XIX. *El ejercicio de la caridad fraterna, como don divino, implica ser engendrado por Dios y permanecer en comunión con El;* I Jn 4,7-8: "Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους ὅτι ἡ ἀγάπη εκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν[1] ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω[2] τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. — v. 7: Carísimos, amémonos unos a otros porque la caridad procede de Dios y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. v. 8: El que no ama no conoce a Dios porque Dios es caridad".

Después de un breve pasaje acerca del Espíritu Santo y de la fe en Cristo encarnado (4,1-6), S. Juan vuelve al tema de la caridad fraterna[3]. Por tercera vez repite su

71. v. 21 (Rom 5,1; 2 Cor 3,4); cf. el acceso de Jesús πρὸς τὸν πατέρα (I Jn 2,1).
72. v. 22; cf. Act 4,19; 1 Tim 2,3; 5,4; Hebr 13,21; 1 Pe 3,4.

1. *A* add. τὸν Θεόν.
2. A, 44, οὐ γινώσκει.
3. I Jn 4,7-21; cf. 3,11-24. La densidad de esta perícopa es sólo comparable al cap. 13 de 1 Cor. Además de ἀγαπητός (dos veces), ἀγάπη se emplea dos veces, y ἀγαπᾶν veinticinco.

exhortación: "Amémonos unos a otros"[4]. Pero mientras en las ocasiones precedentes, se refería al mandamiento de Jesús[5], aquí va más allá y sugiere que esta dilección no es un deber arbitrario, ni la simple fidelidad a un mandamiento, ni siquiera "un espíritu"; es una *exigencia natural* (de las cosas): Dios es amor. Ha engendrado a los cristianos comunicándoles su propia naturaleza y su vida; desde ese momento sus hijos son capaces de amar como su Padre celestial. La caridad del discípulo es, por consiguiente, la puesta en obra y la prueba de su filiación. Esta concepción tan límpida como profunda es la suprema revelación del *agape* neotestamentario[6].

La elaboración del pensamiento del Apóstol se sigue fácilmente. Nosotros debemos amarnos... el amor procede de Dios... todo el que ama es engendrado por Dios... Dios es amor; el *agape* no sólo está conectado con su principio, sino (en sí), es considerada en su acepción formal

---

4. I Jn 3,11,23. S. Juan nunca usa el imperativo ἀγαπᾶτε, salvo en la construcción negativa μὴ ἀγαπᾶτε (2,15), sino el subjuntivo ἀγαπῶμεν enérgico también, pero más dulce. Matiz que se acentúa por el tratamiento de 'Αγαπητοί (diez, veces en las epístolas joánicas, cf. *Agapé*, p. 947) y la aliteración exhortativa: "¡Queridos, Amemos!" Esta fusión de ternura y energía puede ilustrarse con el relato de la tradición recogida por S. Jerónimo: Viviendo en Efeso y llegando a una extrema ancianidad, el evangelista se hacía llevar por sus discípulos a las reuniones de los fieles. No podía hablar ya extensamente, pero no cesaba de repetir: "Hijitos, amaos los unos a los otros". Los discípulos y hermanos, sin embargo, cansados de oír siempre lo mismo le advertían: "Maestro, ¿por qué repites siempre eso?" El respondió con esta sentencia digna de su autor: "Porque es el precepto del Señor, y si se guarda él solo, basta" (*In Ep. ad Gal.* 6,10; P.L. XXVI, 462).

5. ἀγγελία, ἐντολή; cf. Jn 13,34; 15,12.

6. Después de S. Agustín, todos los exegetas reconocen en este punto la cumbre del pensamiento joánico y de la misma revelación: "Quid amplius dici potuit, fratres? Si nihil de laude dilectionis diceretur per omnes istas paginas hujus Epistulae, si nihil omnino per coeteras paginas Scripturarum, et hoc solum unum audiremus de voce Spiritus Dei, *quia Deus dilectio est;* nihil amplius quaerere deberemus" (*Tract. VII, 4 in Ep. Jo. ad Parthos;* P.L. XXXV, 2031). "Expresión sublime que resume cuanto el cristiano puede saber de su creador" (J. CHAINE). "La última palabra se ha pronunciado cuando se ha dicho que Dios es *el buen Dios*" (A. CHAURE). "Descubrimos aquí el punto cenital de la concepción joánica del *Agape*. El *Agape* como tal —y conforme a su propio objeto— es una participación de la vida de Dios. El *ágape* ha nacido de Dios" (A. NYGREN, *op. c.*, p. 134).

y a la vez universal: el amor al prójimo y el amor a Dios son de la misma naturaleza. Si se llama al cristiano ὁ ἀγαπῶν es porque se caracteriza por una manera de amar, por una especie de amor muy particular, le especie divina, y porque, debido a ello, recibe una denominación original entre todos los afectos, benevolencias: el *agape*, de origen celestial. La primera afirmación del v. 7 muestra este carácter divino de la caridad: ἐκ θεοῦ ἐστιν[7].

Conocíamos ya por S. Pablo que el *agape* era infundidido en los corazones de los cristianos (Rom 5,5); pero esto pudiera ser un don divino entre tantos —gracia particular o carisma— dispensados temporalmente o en un momento cualquiera de la justificación. En realidad, sin embargo, la caridad está íntimamente ligada al "renacimiento" del fiel, como algo propio de la filiación divina: Πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται[8]. Se ama precisamente por el hecho de ser engendrado por Dios y esto hemos de entenderlo en su sentido más realista[9]. Dios, al engendrarnos, nos comunica su naturaleza y su vida, y, puesto que ὁ γεννηθεὶς εκ τοῦ θεοῦ (v. 18) y ὁ ἀγαπῶν son dos designaciones equivalentes del cristiano, hemos de comprender que este ser engendrado de nuevo ha recibido una capacidad de amar, un poder de dilección inherente a la naturaleza divina de que se ha hecho partícipe. He ahí el fundamento de la obligación de la caridad frater-

---

7. Esta fórmula joánica estereotipada es, en este caso, una declaración de autenticidad —habría de glosarse (de esta forma): El verdadero amor o la única caridad digna de este nombre es divino—. En otros usos o pasajes, es una definición del cristiano: οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν (5,19; cf. 4,4), una garantía de ortodoxia (4,2,3), de fidelidad (4,6) y de virtud: El que hace el bien es de Dios; quien no practica la justicia no es de Dios (III Jn 11; I Jn 3,10). En todos los casos se da una apropiación del creyente por Dios y una participación de éste por aquél. Por tanto, si el discípulo debe amar a sus hermanos, es que su moral consiste en obrar como Dios, según el orden de Dios, inspirado por sentimientos divinos.

8. El perfecto pasivo γεγέννηται resalta que el engendramiento es algo adquirido, un estado que permanece, una condición estable. Se define al cristiano como ὁ γεγεννημενος, ya sea ἐκ τοῦ θεοῦ (2,29; 3,9; 5,1.4.10 18; Jn 1,13), ya ἐκ τοῦ πνεύματος (Jn 3,516), ἄνωθεν (3,3).

9. Comparar Jn 18,37, εἰς τοῦτο γεγεννημαι y I Jn 5,1 τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ. De ahí la denominación τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ (I Jn 3,9).

na —ἀγαπῶμεν... ὅτι—, no por razón de conveniencia moral o de una perfección ideal, sino como el movimiento vital que emana de la nueva naturaleza. El *agape* es el fruto de esta "semilla" divina recibida en el bautismo [10]. Por Rom 5,5, pudiera colegirse que es el Espíritu Santo el que ama en nosotros o a través de nosotros; S. Juan precisa que es el mismo cristiano quien ama, siendo como es capaz ahora de amar divinamente. Está dispuesto para esta dilección por el mismo título por el que es apto para la filiación divina (Jn 1,12).

La mayor parte de los comentaristas entienden el final Πᾶς ὁ ἀγαπῶν γινώσκει τὸν θεόν en función de I Jn 2,3-5; sólo el que escucha la palabra de Dios y guarda sus mandamientos puede jactarse de conocer a Dios; es del todo cierto que el conocimiento de la fe termina y se prueba en la obediencia: "todo el que peca no le ha visto, ni la ha conocido" [11]. En todos estos textos S. Juan introduce la señal (ἐν τούτῳ) que permite distinguir realmente quién conoce al Señor: por las obras, en el orden moral. Aquí, por el contrario, se mueve en un plano teologal y la naturaleza propia de Dios se revela al que vive en caridad. No se trata, pues, evidentemente, de un conocimiento especulativo. La "ciencia" bíblica es experiencia, aprehensión del ser conocido, y, precisamente, el *agape*, como capacidad de unión, es el que da al creyente la posibilidad de estar en comunión con Dios y de conocerle. En efecto, el presente γινώσκει corresponde a ἀγαπῶν; el conocimiento actual y permanente de Dios, es, pues, algo concomitante a la dilección fraterna habitual. Nacido de Dios y partícipe de la naturaleza divina, el creyente es capaz

10. I Jn 3,9. La universalidad e individualidad de la aserción: πᾶς ὁ ὀγαπῶν parece indicar que engloba no sólo toda forma de amor, afectivo o efectivo —trátese de próximos o extraños (algunos comentaristas completan, sin razón, ἀδελφόν detrás de ἀγαπῶν)— sino que todo hombre, incluso el no cristiano, puede dar prueba de su pertenencia a Dios mediante una verdadera dilección. Compárese el alma de buena voluntad ajena al cristiano, que manifiesta que sus obras son hechas en unión con Dios y por Dios, Jn 3,21.

11. I Jn 3,6. Es la misma doctrina de los profetas: el conocimiento que se tiene de Dios se manifiesta siéndole fiel (Os 4,6; 6,6). Quien conoce es el corazón (Jer 24,7; 31,31-34).

de amar y conocer divinamente. Tiene en sí un "habitus" de ciencia de la misma naturaleza que su facultad de amar con caridad; no puede ser más que el conocimiento filial de Dios considerado como Padre y conocimiento, precisamente, en su amor [12]. Puesto que consiste "conocer a Dios" la vida eterna [13] y que dicho conocimiento está no sólo impregnado sino condicionado por el amor [14], debe concluirse que la caridad recibida de Dios exige la actitud religiosa fundamental, mantiene en la κοινονία divina (I Jn 1,3.6): es preciso amar para conocer a Dios y permanecer unido a El.

De ahí, la antítesis del v. 8 *a*, que puede glosarse así: el que no ama divinamente no conoce a Dios íntima y realmente [15]. Sin duda que, una inteligencia penetrante puede tener visiones exactas y profundas de Dios, su naturaleza, su ser, sus atributos, pero todo ello es una pura especulación, sin caridad; eso no es conocer" como conviene conocer" [16], es decir, una relación personal basada en una experiencia viva y amorosa. El especulativo entiende las palabras, define nociones sólo el amor alcanza la realidad [17]. Las realidades afectivas son tan ininteligi-

---

12. Rom 8,15; Gal 4,6. M. E. Boismard da una excelente explicación: "Si la expresión "ser nacido de Dios" indica que hemos recibido en nosotros un principio de vida que nos hace obrar como Dios, porque ha emanado de El; si la afirmación de que "nosotros permanecemos en Dios y Dios en nosotros" describe la presencia de Dios en nuestra alma exigida por su acción en nosotros; la expresión "conocer a Dios" denota la toma de conciencia subjetiva de esta presencia divina, realizada por su acción en nuestra alma" (*La connaissance dans l'Alliance Nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean,* en *R.B.*, 1949, 388).

13. Jn 17,3; 20,31; cf. I Jn 5,20.

14. 1 Cor 8,3: "El que ama a Dios, ése es conocido de El"; 13,12: "Entonces conoceré como soy conocido".

15. Mientras que el presente γινώσκτι (v. 7) garantiza a quien posee la caridad una conciencia inmediata de Dios, el aoristo οὐκ ἔγνω indica que por falta de la caridad no se ha llegado aún a este conocimiento, no se ha alcanzado el medio de conocer a Dios.

16. οὔπω ἔγνω καθὼς δεῖ κνῶναι (1 Cor 8,2; cf. Rom 1,28 ss.).

17. "Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem" (Sto. Tomás, II-II[a], 1,2, ad 2; cf. C. Spicq, *L'avènement de la Théologie biblique,* en *Rev. des Sc. phil. et theol.*, 1951, pp. 566 ss.). La realidad, aquí, es Dios presente por su gracia en la intimidad del alma. El fiel, en su acto de dilección, alcanza a Dios, le toca, de modo semejante a como la hemorroisa tocaba el vestido del Señor (Lc 8,

bles al hombre que carece de corazón —ὁ μὴ ἀγαπῶν— como los colores para un ciego. Dios es amor, precisamente; ¿cómo, sin poseer el amor, podría tenerse el sentido, la comprensión de este amor divino?

Este es el primer sentido de la aserción: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν que volverá a repetirse en el v. 16, pero el contexto (vv. 7-9 s.) confiere a dicha afirmación una importancia particular: el cristiano debe amar porque es engendrado por Dios y porque el amor viene de Dios; el amor, por consiguiente, es una afinidad peculiar con la naturaleza o la vida de Dios. ¿Equivale ello a decir que S. Juan intenta darnos una definición de Dios análoga a la de la filosofía griega, Acto puro, τὸ ὄν, νόησις νοήσεως, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας etc.? Por una parte, sin embargo, el apóstol se había expresado en términos como éstos: Πνεῦμα ὁ θεός (Jn 4,24); Ἦν τό φῶς (1,9); Ὁ θεὸς φῶς ἐστιν (I Jn 1,5), fórmulas en las que pone de relieve un valor esencial de Dios [18]; por otra ὁ θεός tiene artículo y ἀγάπη no, lo cual indica que el amor no está sustantivado [19]. Por tanto, no puede traducirse: "El amor es Dios" [20], lo que haría de él una realidad idolátrica, como el Eros celebrado por los atenienses en las fiestas del 4 de muniquión [21].

Lo menos que se puede decir es que en Dios hay amor, que el amor pertenece a Dios y que el amor que viene de Dios (v. 7) se da en El como en su fuente en toda su plenitud. Para comprender con exactitud el alcance del axio-

---

48,43); lo cual comenta S. Agustín: "Tangere autem corde, hoc est credere; nam et illa mulier quae fimbriam tetigit, corde tetigit, quia credidit... Tangamus eum (Christum) si credamus in eum... Credite et tetigistis. Sic tangite ut haereatis. Sic haerete ut... cum illo permaneatis in divinitate" (*Serm. Ed. Morin Guelf.* XIV, 2; cf. CHR. MOHRMANN, *Credere in Deum*, en *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux, 1951, pp. 277 ss.).

18. Cf. ED. K. LEE, *The religions Thought of St. John*, Londres, 1950, pp. 32-55.

19. Al contrario Jn 1,2, θεὸς ἦν ὁ λόγος; cf. PLATÓN, *Banq.* 180 b, Ἔροτα θεῶν καὶ πρεσβύτατον τιμιώτατον καὶ κυριώτατον.

20. Como hacen numerosos exegetas alemanes: *Gott ist die Liebe* (H. SCHOLZ, *Eros und Caritas*, Halle, 1929, p. 54; H. ASMUSSEN, *Wahrheit und Liebe*, Berlin, 1939, 108; cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Frigourg, 1953, p. 206, etc.).

21. L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1956, p. 215; cf. *Prolégomènes*, p. 10.

ma joánico, lo mejor es recordar su misma génesis, tal como invita a ello el v. 9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ[22]. En efecto, el Apóstol no especula sobre la naturaleza divina ni se propone dar una definición adecuada de Dios tal como El es en sí mismo. Saca el fruto de su contemplación en torno a las *manifestaciones* de Dios a través de la historia —sobre todo en la persona, vida y magisterio de Cristo (Mt 11,27; Lc 10,22)—, "porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son conocidos mediante las criaturas"[23].

El Dios vivo del Antiguo Testamento se revela no sólo como omnipotente, creador del mundo, legislador, juez, rey y salvador de su pueblo, sino también como la bondad misma que hace entrega a su creatura del don del universo creado de la nada (Gén 1,28-30), que socorre a los suyos en la aflicción, providente, misericordioso y que perdona a cuantos se arrepienten. La alianza con Israel no sólo depende del amor y de la *hesed* divina (Jer 3,12; Sal 144,8), sino que resalta en su misma historia la extensión de estos atributos exclusivos[24]. Desde el sermón de la mon-

---

22. El *Excursus* de B. F. WESCOTT (*The Epistles of John*², Cambridge, 1886, pp. 166-169) es bastante flojo. Un poco mejor es el estudio clásico de R. SCHUTZ (*Die Vorgeschichte der johanneischen Formel;* ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, Göttingen, 1917). Son más penetrantes las notas de J. BONSIRVEN (*Epîtres de saint Jean*², Paris, 1954, páginas 199 ss.). Quien mejor ha escrito sobre el particular es C. H. DODD (*The Johannine Epistles,* Londres, 1947, pp. 107 ss.). El ha servido de base inspiradora para el *Excursus,* más completo de R. SCHNACKENBURG) op. l., pp. 206-213). Cf. además, E. WALTER, *Wesen und Macht der Liebe,* Fribourg, 1955, pp. 96 ss.

23. Rom 1,20. Sto. Tomás cita este texto en IIIª, 1,1, *sed contra,* y lo glosa con estas palabras de S. Juan Damasceno. "Por el misterio de la Encarnación se nos ha manifestado a la vez *la bondad,* la sabiduría, la justicia y el poder de Dios", y concluye: "Convenía, por tanto, que Dios se encarnase". Cf. A. R. MOTTE, *Théodicée et Théologie chez S. Thomas d'Aquin,* en *Rev. des Sciences ph. et th.,* 1937, p. 21, n. 1 *et passim.*

24. Cf. *Prolégomènes,* pp. 88-129; J. P. HYATT, *The God of Love in the Old Testament,* en *To Do and To Teach-Essays in honor of of Ch. L. Pyatt,* Lexington, 1953, pp. 15-26. No existe fundamento, pues, para oponer el Dios de Israel: "Yo soy el que es" (Ex 3,14) al Dios de amor de los cristianos (y escribir incluso, "no hay paralelo real en el A.T... con la fecunda expresión de I Jn 4,8.16" (R. SCHANCKENBURG, *op. l.* p. 209); pues cuando Moisés pide a Yahvé le muestre su gloria, es decir, le manifiesta su naturaleza divina, Dios responde: "Yo haré pasar ante ti toda mi bondad" (Ex 33,18-19). Había,

taña, Jesús recuerda ya la caridad del Padre que está en los cielos, llena de generosidad también hacia los enemigos e injustos. Su doctrina es antes que nada la doctrina de la misericordia divina hacia los pecadores[25]. Su vida, hecha benignidad y paciencia, termina con la entrega de sí como precio de rescate o redención, entrega en la que los primeros convertidos ven la expresión del amor de Dios a los hombres (Rom 5,8; 8,32,39). También S. Pablo habla de ἀγάπη τοῦ θεοῦ (Rom 5,5; cf. Ef 2,4) y de θεὸς τῆς ἀγάπης (2 Cor 13,11). Dios revela a los creyentes lo que es a través de su obrar[26].

S. Juan, heredero de estas reflexiones teológicas, ha meditado más que nadie sobre esta actividad divina, no ya en abstracto, sino en función del misterio de Cristo[27], puesto que el Padre y el Hijo son una sola cosa (Jn 10,30) y viendo al Hijo se ve y se conoce al Padre (8,19; 14,7.9). Así pues, "el discípulo que Jesús amaba", habiendo comprendido todo el amor que existía en el corazón de Cristo (13,1) manifestado en su muerte (14,31) ha concluido que en Dios existía un amor idéntico al que él había descubierto en el Logos hecho carne: "Como el Padre me amó yo también os he amado" (15,9-10). Ciertamente, Cristo hace participar a los creyentes de la plenitud de

---

por tanto, una equivalencia entre *tôbh* y *kabodh*. El *Confitemini Domino quoniam bonus!* viene a resumir por otra parte, la concepción de Dios elaborada a partir de las *gesta Dei* (cf. *Eclo* 39,16-35). Acerca del conocimiento de Dios antes de la Ley, bajo la Ley y bajo la gracia, cf. Sto. TOMÁS, II-II, 174, 6.

25. Mt 5,43-48; 18,23-34; Lc 15 (cf. *Agapé*, p. 205-228); Mc 10,18, οὐδείς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.

26. Hacia el año 250, Rabbí Simlaï estimaba que todos los pasos dados por Dios se reducían al amor: "¿Quieres saber cómo todos los caminos de Dios son amos (*héséd;* Sal 25,10)? Al principio de la Ley, ha preparado una desposada (Gén 2,22); ha enterrado un muerto (Deut 34,6) al final de la misma; y en medio ha visitado un enfermo (Gén 18,1)" (*Tanchuma*, B; I, 42 *as*.

27. Bajo la luz del Espíritu Santo, cf. 1 Cor 2,9-10... Τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸς ὑμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεός διὰ τοῦ πνεύματος; y el comentario de Sto. TOMÁS (Iª, 12,13). Según el Doctor Angélico, la Encarnación abre una perspectiva decisiva sobre la vida íntima de Dios: "Necessitas autem adventus Verbi videtur esse defectus divinae cognitionis quae in mundo erat" (*In Jo I lect.* 5); "propter quod videmus post Christi incarnationem evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos" (IV *C. Gentes*, 54,3).

gracia y de verdad que El poseía como Hijo Unigénito (1,14 s.). Pero el *agape* constituye su revelación más constante y extraordinaria. En vida y labios del Salvador se acentúan, se multiplican y se proclaman como a voz en grito las expresiones del amor, que el *agape* del Padre es el atributo si no predominante, sí al menos el más manifiesto y el que se afirma con mayor frecuencia [28].

Esa es la particularidad que es preciso resaltar en la fórmula ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Sabemos, en efecto, que, según el griego clásico y los Setenta, ἀγαπᾶν-ἀγάπη se entiende siempre de una manifestación de amor, de la prueba efectiva, real de un afecto [29]. Es la misma significación conservada por S. Juan en su Evangelio (3,16) y en su primera epístola (3,18) y la pedida por el contexto (cf. v. 9). Podría, pues, glosarse así el versículo en cuestión: "Puesto que este amor efectivo viene de Dios, manifestemos externamente nuestra caridad los unos para con los otros. El que da una prueba de ese amor tiene la garantía de haber nacido de Dios y de conocerle, de poseerle en sí mismo. Quien no muestra así su caridad no ha conocido a Dios ni le posee, *pues* Dios es esencialmente manifestación de amor".

Es preciso llegar más lejos todavía. Si el amor connota toda la actividad de Dios, todas sus relaciones con el Hijo y las creaturas, es que forma parte de la naturaleza divina. De hecho, el Apóstol no dice que Dios es ἀγαπῶν o ἀγαπήσας sino ἀγάπη. Más aún, no escribe: En Dios

28. Si Dios es justo, fiel, paciente... aparece mucho más como amante. "El amor no es tan sólo una actividad más de Dios, sino que toda su actividad es una actividad amorosa. Si crea, crea por amor; si gobierna las cosas, lo hace en el amor; cuando juzga, juzga con amor. Todo cuanto hace es expresión de su naturaleza y su naturaleza es amar" (C. H. DODD, *op. l.* p. 110). Dios amas a los hombres (Jn 3,16; I Jn 4,9-10), y eso se ve: "Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ Πατήρ (I Jn 3,1). Ama a su Hijo (Jn 17,24) y eso se sabe: La voz del cielo lo ha proclamado en el Bautismo y lo ha repetido en el Tabor (Mt 3,17; 17,5). Jesús convenció de ello a sus Apóstoles (Jn 3,35; 10,17; 15,9; 17,23,26); de suerte que S. Pablo lo dará a conocer a sus fieles llamando al Salvador ὁ υἱος τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col 1,13), ἠγαπημένος por excelencia", Ef. 1,6).

29. Cf. *Prolégomènes*, pp. 38-39, 58. 69-70, 90-91, 98, 103, 145, 156, 166, 169, 183, 190, 201.

hay amor; sino Dios *es* caridad, lo cual es justamente una designación, ya que no una definición de su ser[30], y no puede entenderse correctamente más que dando a ἀγάπη una acepción transcendente de "plenitud bienhechora". Al contrario del *eros*, deseo, indigencia, Dios es en sí mismo y desde toda la eternidad pura comunicación y don de sí[31]. Esta propiedad no es algo distinto de su sustancia[32]. Dios, en sí mismo, es amor, no como si poseyese una cualidad abstracta, sino siendo toda vitalidad, todo poder, todo bondad difusiva— que se comunica totalmente a su Hijo y se desborda en El con complacencia infinita[33]. El soberano bien es por naturaleza soberanamente liberal. Amor siempre en acto, el Padre se da al Hijo hasta el

30. Para J. KÖNN (*Glauben und Lieben,* Colonia, 1940, p. 138) y J. BONSIRVEN (*op. l.,* p. 199) se trataría de una definición propiamente dicha. Para A. NYGREN (*op. c.,* pp. 128, 130-131, 136, 174), Juan identifica Dios y *ágape*. El amor de Dios es idéntico a la esencia divina. Según H. SCHOLZ, "*Gott* ist das Wesen, zu dem eine Liebe existiert, die *nur* vom disem Wesen ausgesagt werden kant" (*Eros und Charitas,* Halle, 1929, p. 56); lo cual no tiene en cuenta al Dios personal (ὁ θεός), sujeto y objeto del amor. J. CHAINE es más moderado: "El amor es el atributo que hace conocer mejor la naturaleza de Dios, el que mejor ha manifestado Dios a los hombres en la historia de la salvación; es de tal manera expresivo, que Juan no le considera ya como un simple atributo, sino como la expresión de la naturaleza misma de Dios (*in h. v.*); lo mismo que A. E. BROOKE: "El amor no es simplemente un atributo de Dios, es su verdadera naturaleza y su ser; o más bien, el término que expresa el concepto más elevado que podríamos formarnos de esta naturaleza" (*in h. v.*). Las notas de W. GROSSOUW (*Pour mieux comprendre saint Jean,* Malinas, 1946, p. 23) son, sin duda, las mejores: "Una expresión tal como "Dios es amor" puede considerarse como una definición... Para S. Juan, Dios es "ágape", es decir, no el amor tomado en universal, sino ese movimiento único de amor, amor del Padre y del Hijo que, nacido en el seno mismo de la divinidad, se desborda en la Encarnación del Hijo Unigénito, en su sumisión a la muerte "para la vida del mundo"; es ese movimiento que se comunica también al cristiano y se consuma en él para volver a Dios ,su punto de partida". Comparar con Santo TOMÁS: "Bonum est principale nomen Dei inquantum est causa, non tamen simpliciter... Nam esse absolute preintelligitur causae" (I^a 13, 11, ad 2).

31. V. Warnach define la *ágape* como "Da-Sein für andere" (op. c., p. 248).

32. El hombre tiene amor, Dios es amor.

33. Por eso, los cristianos —llamados a la κοινωνία divina (Jn 18, 23.26)— no tienen sino que *estar* y *permanecer* en este amor que une permanentemente a las divinas Personas (cf. 15,9-10).

punto de expresarse en El de modo adecuado, y el Hijo se une a su Padre en esta caridad subsistente[34].

No cabe una definición de Dios; pero el alma que ama sabe que el amor se halla en Dios por esencia; comprende que la caridad que se entrega manifestada por el Padre hacia los hombres no es más que una prolongación, una participación de este atributo esencial experimentada por último, en la caridad que le es infundida —ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν— algo de este amor subsistente que es Dios mismo. Se puede conocer la causa en el efecto, remontarse de la participación a su fuente, de la vida recibida a su autor. La mística del amor fraterno consiste en esto: el cristiano que ama a su prójimo no puede tener este *agape* si Dios no se le comunica. Ahora bien, este amor es participación del amor con que Dios se ama a sí y a los hombres. Por consiguiente "el que ama" conoce y se llega a Dios como amor. Poseyendo en sí algo de la naturaleza divina[35], la posee en lo que ella tiene de más propio, puro don y desbordamiento. En otros términos, el *agape* da origen a una comunidad de naturaleza y de vida entre el "engendrado" y su Padre divino y mediante la "experiencia" del *agape* amor percibido[36] el creyente realiza lo que es Dios.

Nada más expresivo se ha dicho acerca de la especificidad del amor cristiano, participación del amor de Dios.

---

34. Cf. Jn 17,26: Sto. Tomás escribirá: "El Espíritu Santo procederá de la suprema Bondad, según la cual el Padre se ama a sí mismo y a todas las criaturas" (Iª, 37, 2, ad 3). S. Agustín identifica el supremo amor con la Persona del Espíritu Santo "que une al Padre y al Hijo y nos une a ellos" (*De Trin.* VII, 3,6). Cf. algunas referencias patrísticas y medievales en V. WARNACK (*op. c.*, p. 167, n. 1) Para una elaboración teológica, cf. Ch. V. HÉRIS, *Le Mystère de Dieu*, Paris, 1946, pp. 55-93.

35. 2 Pe 1,4. Esto supone que la καινὴ κτίστις o la παλιγγενεσία paulina es real, inaugurada verdaderamente aquí abajo, aunque su perfección última tenga lugar en el futuro (I Jn 3,2). El cristiano está transformado ontológicamente, se encuentra dotado de una sobrenaturaleza creada, humana en su manera (de ser).

36. Para S. Agustín, el cristiano puede tener la certeza de hallarse en posesión de la caridad fraterna y, por consiguiente, de la presencia de Dios en él, cf. J. GALLAY, *La Conscience de la charité fraternelle d'après les Tractatus im Primam Joannis de saint Augustin*, en *Revue des Études augustiniennes*, 1955, pp. 1-20.

Frente a todas las afecciones humanas, el *agape*, de origen celestial, es de naturaleza propiamente divina; pertenece al mundo del espíritu, de la luz, de la vida verdadera. Tan sólo Dios y sus hijo pueden amar, de esa forma y estos versículos han llevado a definir el cristianismo como una religión de amor. La caridad fraterna de los discípulos de Jesucristo brota de su naturaleza divina como una pura espontaneidad, semejante al amor de su Padre; es, por consiguiente, la prueba irrecusable de su filiación divina. Su modelo será la caridad de complacencia y unión del Padre con el Hijo: "Como el Padre me amó, yo también os he amado... Amaos los unos a los otros como yo os he amado" (Jn 15,9.12). Ἀγαπᾶν ἀλλήλους caracteriza con toda propiedad el conjunto de la vida cristiana porque define antes que nada las relaciones de Dios y de su Hijo.

XX. *La Encarnación redentora, manifestación de la caridad divina;* I Jn 4,9: "Ἐν τούτῳ ἐφανερώθη η ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τον μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ". Cf. *Agapé*, p. 876.

XXI-XXVII. *La auténtica caridad es aquella con la que Dios rodea a los cristianos; ella exige de éstos el ejercicio de la dilección fraterna, la cual asegura la presencia de Dios en el alma;* I Jn 4,10-12: "Ἐν τούτῳ ἐστίν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν[1] τὸν θεόν, ἀλλ ὅτι αὐτὸς[2] ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν[3] τὸν υἱὸν ἀυτοῦ ἱλασμὸν περι τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. Θεὸν οὐδείς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν

1. ἠγαπήσαμεν (H. K.) mal atestiguado.
2. ἐκεῖνος, A; Dios, *Sah.*
3. En vez del aoristo, ℵ tiene el perfecto ἀπέσταλκεν según el v. 9.

dinario; Dios ha enviado a su propio Hijo a la tierra (cf. I Jn 3,16) con la misión de morir en expiación de los pecados[10], a fin de que los mismos que le habían ofendido puedan vivir su propia vida (v. 9). Es decir que el amor divino se ha manifestado en la forma más sublime: la misericordia; no sólo espontánea, sino desinteresada: una pura gratuidad; la caridad divina lejos de estar condicionada por las cualidades de aquellos a los que ama, no escatima nada para hacer amables a esos que ella misma colma de favores[11]. No se trata de una simple complacencia, de una benevolencia cualquiera, sino de un amor operante y eficaz: Dios envía a su Hijo; entrega a los pecadores y abandona a la muerte al ser que le es más querido (ἔδωκεν, Jn 3,16). La encarnación redentora nos da a conocer, en su exponente máximo, la inmensidad de la caridad divina (cf. 13, εἰς τέλος) y, en definitiva, su santidad, ya que busca la purificación de los pecadores a fin de poder unirse a ellos.

La historia dice, proclama todo eso a quien sabe de verdad entenderlo[12]. Hace comprender que, entre todas las formas de amor humano, incluso las más nobles y generosas, no hay nada común al *agape*. ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη hemos de entenderlo en el sentido más técnico, más reservado. S. Juan no define "lo que es el amor", ni

---

10. La construcción τὸν υἱὸς αὐτοῦ ἱλασμός subraya que la persona de Cristo era la propiciación (cf. ἱλαστήριον, Rom 3,25; Hebr 9,5), aquí en favor de los cristianos que se benefician de ello, pero lo es por el mundo entero según el texto de 2,2 (cf. 4,14). El sustantivo ἱλασμός (diez veces en los LXX) no se enceuentra, por otra parte, en el N.T. más que en I Jn 2,2; 4,10, y con la precisión ἱ. περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν; fórmula que parece unir las nociones de propiciación de Dios y expiación del pecado, refiriéndose todo ello a la virtud del sacrificio de la cruz (cf. Hebr 2,17, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ); ἱλασμός tiene claramente el sentido de sacrificio en 2 Mac 3,33. S. Juan evocaría también así la mediación "ontológica" de la persona de Jesús y su obra de Salvador. Cf. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1952, I, pp. 304-305; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Londres, 1955, pp. 125-185.

11. Rom 5,8-9; Tit 3,3-7 .

12. Los aoristos concordados ἠγάπησεν-ἀπέστειλεν sitúan el amor divino y su expresión en un momento determinado, en las circunstancias concretas y particularmente elocuentes, en tanto que la tranquila posesión de la caridad por los creyentes (ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν) no dicen nada parecido.

siquiera su modelo, el ideal del amor, sino esa realidad que no pertenece más que a Dios y a los que reciben de El ese don: *la caridad.* El hombre, sin duda, es capaz de amar con una abnegación y una delicadeza exquisita, incluso hasta sacrificarse por esos seres queridos (cf. 1 Cor 13,3), pero no puede amar *como* Dios ama. Y no se trata tanto de un problema de mayor o menor calidad o extensión en el amor, de una diferencia de grados, sino de naturaleza. El *agape* es algo distinto a cuanto los hombres poseen y conciben. Unicamente Dios tiene el poder de amar de esta forma, con esta plenitud, esta infinidad, esta capacidad de entrega, independientemente de la amabilidad del objeto; tanto es así, que, al contemplar la encarnación y muerte del Unigénito de Dios, el creyente tiene la sensación de no poder comprenderlo (cf. Ef 3,19); se encuentra ante el más profundo de los misterios. La explicación última es que Dios nos ha amado *así,* porque El es amor (v. 8), más exactamente: *caridad.* Nos ama de esta forma *porque* esa es su naturaleza.

Cuando por sexta y última vez en esta epístola S. Juan llama a los suyos 'Αγαπητοί (v. 11), ha debido hacerlo con una profunda emoción. ¡Cristianos!, ¡Sois el objeto de esa dilección infinita! ¿Pensáis en ello? ¿Realizáis en vosotros ese amor? La primera parte del citado versículo, en efecto, repite las afirmaciones precedentes, pero en una expresión admirativa de contemplación: "Si *de esta manera nos amó Dios...*" [13], de esta manera prodigiosa —que hablando con propiedad es intraducible— entonces también nosotros debemos amarnos [14]. Se compara en buena

13. εἰ con indicativo —estando en pasado o en presente el verbo de la proposición principal— supone que la condición se ha cumplido (Jn 15,20) y significa "porque" (F. M. ABEL, *Grammaire,* 67 f; cf. 79, n); introduce la prescripción de un deber (Jn 3,14). Eἰ οὕτως = ciertamente, Ex 2,14; I Sam 15,32. Respecto a la *sigma* en la ortografía de οὕτως-οὕτω, cf. R. GELBING, *Grammatik der Septuaginta,* Göttingen, 1907, p. 23; J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament,* Londres, 1949, *in h. v.*

14. Ordinariamente se traduce: "Y nosotros" o "nosotros también", pero eso es desvirtuar el aspecto de consecuencia lógica; el *waw* hebraico significa tanto "pues, por tanto, entonces", como "y, también". Se ha puesto, ciertamente, un acento particular en el

intensamente" como se ve en esta carta de Dídimo a su hermano Apolonio: "Tan fuerte es mi deseo de saludarte"[22]. Ptolomeo se siente tentado a interpretar en el de su querido Apolonio como un olvido de él y pide le escriba regularmente a fin de saber hasta qué punto le ama[23]. En la versión alejandrina, por tanto, οὕτως retendrá con mucha frecuencia el significado cualitativo "de tal manera"[24], ya se trate de algo vergonzoso que no cabe expresarlo decorosamente —La mujer de Putifar dirá a su marido: "He ahí lo que me ha hecho su siervo"[25]. Tamar resiste a Amón: "No me hagas fuerza, mira que no se hace eso (οὕτως) en Israel; no hagas tal infamia" (2 Sam 13, 12)— ya se quiera exprear la intensidad del sentimiento[26] o el carácter excepcional de un acontecimiento: Yahvé no hizo tal a gente alguna[27]; nadie poseyó riquezas tan grandes y un trono tan bello como Salomón[28]. En el Nuevo Testamento, admiradas por las obras de Cristo,

---

22. οὕτως δι' εὐχῆς ἐστί μοι τό σε ἀσπάσασθαι, *P. Karanis*, 494, 5; cf. *P. Antin.* XLIV, 14: "Con tantas ganas como deseas el matrimonio de tus hijos". Hipócrates determina a Nicanor por qué condiciones éste demostrará ser un verdadero amigo, οὕτως πασίφιλος εἴ (*P. Zén.* 54954, 12).

23. Δι' ὅπερ παρακληθείς γράφε μοι συνεχῶς ἵνα διαγνῶ σε οὕτως με ἠγαπηκότα (*P. Mert.* XXII, 8). Los editores H. I. Bell y C. H. Roberts proponen reunir οὕτως con διαγνῷ, pero la construcción favorece la referencia del adverbio a ἀγαπᾶς; lo cual daría un buen paralelo con I Jn: No sólo la encarnación y crucifixión de Jesús son una expresión adecuada de la caridad de Dios, sino que son reveladores de un amor indecible, infinito: οὕτως ἠγαπησεν!

24. "De tal manera desfigurado estaba su rostro que no parecía ser de hombre" (Is 52,14); "un tanto más están mis caminos por encima de los vuestros" (55,9); "un ayuno así" (58,5); "¿por qué estás enflaqueciendo de esa manera?" (2 Sam 13,4).

25. Gén 39,19, οὕτως ἐποίησέ μοι ὁ παῖς σου (comparar HERÓDOTO, IV, 1,154: ella le acusó de deshonestidad e hizo creer a su marido que las cosas habían sucedido de esta manera); Jer 2,26: "Así será confundida la casa de Israel"; *Lam.* 2,20. 2 Mac 15,2: "No pretendas aniquilarlos tan salvaje y bárbaramente".

26. Sal 42,2: "Como anhela la cierva las corrientes aguas así te anhela a tí mi alma, Dios mío"; Sal 43,3; *IV Mac* XV, 21; "Ni el canto de las sirenas, ni la voz de los cisnes han hechizado tanto"; XVII, 5: "La luna no tiene tanta majestuosidad...".

27. Sal 147,9, οὐκ ἐποίησεν οὕτως παντὶ ἔθνει.

28. 1 Re 10,20; 2 Cron 1,12; 9,19; cf. Neh. 8,17; Is 63,1: "tan magníficamente vestido"; 63,14; Eclo 46,3: ¿Quién tuvo jamás antes que él tanta firmeza?

las muchedumbres se dirán: "Jamás se vio tal en Israel"[29]. En I Jn 4,11, οὕτως debe entenderse con este carácter exclamativo: "de una forma tan real, efectiva como prodigiosa e inaudita". El amor de Dios, expresado en la entrega del Hijo, sobrepasa todo lo que se pueda decir e imaginar.

Podría suponerse —todos los comentaristas lo observan— que la consecuencia de todo esto sería: "Amemos a Dios que nos ha amado hasta este punto". Pero es la fe la que, por una parte, responde al amor de Dios hacia el hombre[30]; por otra, y ante todo, la *redamatio* del cristiano no puede tener las características de prioridad, gratuidad, espontaneidad que definen el más puro *agape* (v. 10). Por el contrario, al dar prueba de su amor a los hermanos, el hijo de Dios toma la iniciativa en la dilección hacia su prójimo que, quizás, no le resulta agradable en absoluto y con una bondad efectiva que no sabría ejercitar hacia el autor de todo bien. Al amar a sus hermanos es como el discípulo puede amar "como" Dios ama (cf. Ef 5,1-2), manifestando una caridad que es fuente y plenitud y, al mismo tiempo, puro don (I Jn 3,16). Teniendo en cuenta el texto de 4,20, parece incluirse también en todo ello un problema de autenticidad; nunca llega a saberse demasiado bien si el culto o servicio de Dios traducen de verdad el amor, mientras que la misericordia y entrega al prójimo son el auténtico *agape*. El ejercicio de la dilección fraterna es, al menos, la prueba de que se ama (realmente) a Dios. Poco importan aquí, sin embargo, estos matices y precisiones. Para S. Juan quienquiera que ha recibido la revelación del *agape* divino, quienquiera que ha comprendido todo el amor puesto por Dios en el sacrificio de su Hijo por nuestra salvación y que se ha beneficiado personalmente de tan maravillosa generosi-

---

29. Οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ (Mt 9,33; cf. Mc 2,12; Jn 7,46). "Viendo el centurión *de qué manera* expiraba dijo..." (Mc 1539); "Cada uno ame así a su mujer, οὕτως ἀγαπάτω (Ef 5,33).

30. Gal 2,20; Jn 10,31, ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε; cf. sin embargo, I Jn 4,19.

dad, ése está absolutamente obligado[31] a mostrar un amor semejante hacia sus hermanos[32].

El versículo 12 con la aportación de un segundo elemento completa la definición del *agape* del v. 10: por la caridad, Dios se une a los cristianos, éstos se unen a sus hermanos y, por lo mismo, se unen a Dios. Esta última κοινωνία plantea una dificultad; pues, si el prójimo es visible —τὸν ἀδελφὸν ὅν ἑώρακεν[33]— Dios es invisible por su naturaleza espiritual y su transcendencia[34]. Y, sin embargo, su visión, es decir, alcanzarle y poseerle íntimamente, es la aspiración de toda alma religiosa[35], que se verá

---

31. Cf. 2 Cor 5,14, ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς κτλ. *Agapé*, p. 545.

32. ὀφείλειν, empleado ya por S. Pablo en sentido jurídico, a propósito de la caridad fraterna (Rom 13,8), se dice de la coacción de una ley (Jn 13,14; 19,7), de una obligación moral (Rom 15,1; 1 Cor 7,36) —concretamente de un deber de acogida (III Jn 8)— de una deuda de gratitud (2 Tes 1,3; 2,13; Rom 15,27), de una voluntad providente (Hebr 2,17) y, sobre todo, de los deberes relativos a tal o cual condición concreta (Lc 17,10; 1 Cor 9,10; Ef 5,28; Hebr 5,3,12). Estas tres últimas acepciones son las que dan al ὀφείλομεν de I Jn 4,11 su carácter de obligación estricta: quien ha sido agraciado con el amor infinito de Dios no puede ni dejar de amor ni de hacerlo con una generosidad semejante: Lo piden tanto la voluntad divina como la naturaleza misma del sujeto "regenerado", y esa es la forma más extraordinaria de expresar su gratitud por el don de Dios: al amar a nuestros hermanos, se "re-conoce" el amor que Dios nos tiene (Comparar 2,6: El que permanece en Dios *debe* vivir como El; 3,16: Si Cristo ha dado su vida por nosotros, nosotros *debemos* dar nuestra por nuestros hermanos). No se trata tanto de un precepto —como no sea en el sentido de la ley de la libertad (Sant. 1,25; cf. 2,8) —cuanto de la práctica de una capacidad de obrar o de un modo de ser (cf. ἱκανότης, 2 Cor 3,5), de un desbordamiento espontáneo (Jn 4,14; 7,38). El cristiano está obligado a pasar de la potencia al acto, a obrar conforme a su ser, a prolongar hasta su prójimo el *ágape* de Dios que Cristo le ha manifestado y que el Espíritu Santo le ha comunicado (Rom 5,5).

33. Cf. v. 20. Hay quien piensa que el v. 20 debía comenzar en θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται y que accidentalmente ha sido escrito después del v. 11. Cf. R. J. H. Shutt, *I Jn* 4,12 a, en *The Expository Times*, LXIV, 8; 1953; pp. 239-240; W. E. Moore, *In Jn.* IV, 12 a, *ibid.*, LXV, 1, pp. 29-30.

34. S. Juan lo había afirmado en su prólogo (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε, 1,18; cf. 6,46). S. Pablo lo repite (οὐδὲ ἰδεῖν δύναται; 1 Tim 6,16; cf. 1,17, ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ; Col 1,15).

35. "Todos los seres se dirigen a Dios como a su fin último, para apropiarse su bondad" (Sto. Tomás, III, *C. Gent.*, 19); "El fin de la criatura intelectual es necesariamente conocer a Dios por un acto intelectual" (cap. 25); "la felicidad última del hombre no se halla

colmada efectivamente en el cielo (3,2; cf. Mt 5,8; Jn 17,24). Ya S. Pablo lo había enseñado al presentar el conocimiento —la visión de Dios en la gloria— como el fruto y término de la dilección fraterna (1 Cor 13,8-12; cf. Hebr 12,14). Pero si Dios es *agape*, si el renacimiento de los hijos de Dios prueba en éstos la participación del *agape* divino (v. 7), si, en fin, la caridad es la posesión del Padre y de los hijos, puede concluirse, por una parte, que, en virtud de la caridad, los cristianos desde ahora están en comunión de ser y de vida con Dios; y por otra, que esta inmanencia recíproca permite un verdadero conocimiento divino (cf. Jn 14,17). La fórmula joánica, tomada de nuevo en el v. 16, elimina de lleno la concepción de la gnosis y de las religiones del misterio sobre el conocimiento y aprehensión de Dios mediante los esfuerzos del hombre. La perfección no consiste en una inteligencia óptima de la divinidad.

Por el contrario, la unión con Dios se realiza en el amor y mediante un don puramente gratuito[36]. En efecto, el amor fraterno, infundido divinamente en el alma del cristiano (3,1; 4,7-8), es lo que realiza esa κοινωνία. Y no es (por cuanto) nosotros permanecemos en Dios[37], es El quien permanece en nosotros[38], puesto que el *agape* —causa de la comunión— viene precisamente de El. Los dos presentes de duración se corresponden con exactitud ἀγαπῶμεν-μένει: Dios está ahí, en nosotros, como el Señor lo había

---

más que en la contemplación de Dios" cap. 37; cf. 51). Cf. H. Hanse, *"Gott haben" in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions und begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin, 1939.

36. El presente de subjuntivo ἀγαπῶμεν implica la acción de amar en su relación y desarrollo, juntamente con la idea de duración. Lo que se subraya no es el tiempo sino el "hábito".

37. Como está dicho en 2,6; 3,6.24 a; 4,13 a. 16 a, 16 a. En 4,12, sin embargo, ὁ Θεός es sujeto. Puede citarse el *agraphon*: "Tú ves a tu hermano, tu ves (a) Dios" (Clemente de Alejandría, I, 19, 96; II, 15,70; P.G. VIII, 812, 1009).

38. La caridad hacia el prójimo no atrae solamente la proximidad y benevolencia de Dios "con nosotros", ni su sola intimidad "en nosotros", es decir una presencia o visita momentánea, sino su inhabitación permanente (μένει, presente de continuidad). Sobre μένειν ἐν *Agapé*, p. 1057 ss.; A. R. George, *Communion with God in the New Testament*, Londres, 1953, pp. 204 ss.

prometido (Jn 14,23), en tanto en cuanto se posee y se practica la caridad hacia el prójimo.

El final ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστιν es susceptible de varias interpretaciones. Si se considera como un genitivo subjetivo —tal y como aparecía en la primera lectura [39]— el sentido sería: El amor que Dios nos ha manifestado en la misión y muerte de su Hijo logra todos sus frutos y alcanza su perfección cuando los cristianos se aman efectivamente unos a otros. La dilección fraterna es la última resultante de la difusión de la caridad transmitida por Cristo a los hombres. Si αὐτοῦ se toma como genitivo objetivo[40], entonces nuestro amor a Dios no es perfecto más que en el caso de amar a los hermanos. Sería todo ello una referencia al segundo mandamiento semejante al primero (Mt 22,39; Mc 12,31), al único amor teologal con un doble objeto y que encierra esta importante doctrina: el crecimiento en el amor de Dios se logra con la práctica de la caridad fraterna. Válida en sí misma, esta interpretación no guarda armonía con el contexto, pero no debe ser excluida.

Una vez más, no debe procederse rigurosamente; αὐτοῦ representa un genitivo de cualidad: "el amor propiamente divino" [41], evocado ya en 3,17. Siendo una realidad subjetiva u objetiva, existen en sí mismo como una entidad propia, poseída o participada por unos u otros, teniendo, en consecuencia, manifestaciones diversas, pero conser-

39. A. E. Brooke, R. Schütz (pp. 4-6, quien: *a*) pone de relieve el paralelismo ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει — ἡ ἀγάπη... ἐν ἡμῖν ἐστιν; *b*) destaca el valor del contexto acentuando la iniciativa divina; *c*) el argumento contrario de 2,15: "El que ama el mundo, la caridad de Dios no está en él"); J. Bonsirven (que cita Jn 5,38; 8,37; 12,48); A. Chaure.

40. A. Plummer, Belser, H. Windisch, Hauck, C. H. Dodd, J. Moffat (*op. c.*, pp. 229), J. Chaine: "También es de Juan la idea de que el amor del prójimo es la garantía del amor de Dios, pues a Dios no se le ve y amando a nuestros hermanos, estamos seguros de amar a Dios (cf. 4,20); A. Ross (*The Epistles of James and John*, Grand Rapids, 1954, p. 204, que se refiere a 2,5; 3,17; 5,3).

41. R. Schnackenburg (*op. c.*). Lo que M. Zerwick (*Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma, 1953, *in h. l.* denomina un genitivo "generaliter determinans"; como 2 Cor 5,14 (*Agapé*, p. 545). V. Warnack (op. c., p. 150, n. 1; p. 251 ss.); designa la *ágape* como un *aion*, una esfera en la que viven los redimidos...

vando su naturaleza y leyes fundamentales. El *agape* perfecto, auténtico o pleno es el enunciado en el v. 10; Dios lo posee de un modo eminente, por esencia (v. 8), lo ha comunicado a sus hijos y el mismo amor les permite a éstos amarle a El mismo y a sus hermanos. Es el amor quien realiza la comunión estable entre todos los participantes de una misma naturaleza divina [42]. Decir que este *agape* "alcanza la perfección o el fin" es como considerarle en su plenitud, en su realidad esencial, sin mezcla de sombras o deficiencia. Lo que el evangelista habría denominado "el amor verdadero", nosotros lo llamaríamos "la caridad en su estado puro". La perícopa le atribuye después dos notas aparentemente contrarias —como sucede en los atributos divinos—, es a la vez estático y dinámico: inhabitación y don unión y acción bienhechora, complacencia y sacrificio total. Sin embargo, la enseñanza suprema es que mediante la caridad fraterna, se tiene la certeza de poseer a Dios tal como es en sí —todo el que ama participa del *agape* y Dios es *agape*— y de llegar al término de la vida religiosa.

"Nadie diga: No sé qué amar. Amé al hermano y amará al amor. Mejor conoce la dilección que le impulsa al amor que al hermano a quien ama. He aquí cómo puedes conocer mejor a Dios que al hermano; más conocido porque está más presente; más conocido porque es algo más íntimo; más conocido porque es algo más cierto. Abraza al Dios amor y abraza a Dios por amor —*Amplectere dilectionem Deum et dilectionem amplectere Deum*—. Es el amor el que nos une con vínculo de santidad a todos los ángeles buenos y a todos los siervos de Dios; nos aglutina a ellos y nos somete a El" [43].

---

42. Comparar σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Col 3,14). La τελείωσις cuando se trata del amor, es, ante todo, una ἕνωσις, una reducción a la unidad (Jn 17,21-23); después, una plenitud o un acabamiento (πλήρωμα, Rom 13,10; Gal 5,14; Ef 3,19), por último, un cumplimiento, una realizazción efectiva (In Jn 4,12). Es precisamente la seguridad que da la dilección fraterna: Dios y su *ágape* están realmente en nosotros. La construcción perifrástica del participio perfecto pasivo τετελειωμένη con ἐστίν carga el acento sobre la condición estable del *ágape,* su permanente inmanencia; cf. 2,5. ἡ ἀγά-

XXVIII-XXX. *El agape, objeto de la fe apostólica, santuario del encuentro recíproco y vital del cristiano con Dios*: I Jn 4,16: "Καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν[1] τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει[2] — Y nosotros hemos conocido y creído la caridad que Dios nos tiene. Dios es caridad y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él".

Este versículo, que cumple un papel de transición entre las dos partes de la perícopa dedicada a la caridad, como "característica de los hijos de Dios" (4,7; 5,3), aparece, ante todo, como la conclusión de la enseñanza anterior sobre la revelación de la caridad divina en el hecho de Cristo[3]. Si lo estudiamos aisladamente, es con el fin de resaltar su valor incomparable; no sólo constituye la cima de la doctrina del Espíritu, —sino que definiendo el objeto adecuado de la fe cristiana— presenta la nueva religión bajo su aspecto más específico[4].

Καὶ ἡμεῖς, con un énfasis muy especial, se refiere primeramente y ante todo a los Doce[5], que han tenido el privilegio de conocer al Hijo cuando "apareció" sobre la tierra y han sido los primeros en entregarle su fe. Su conocimiento de la manifestación de la caridad divina es el

---

πη τοῦ θεοῦ τετελείωται 4,17, τετελείωται ἡ ἀγάπη; v. 18, ἡ τελεία ἀγάπη... τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.

43. S. Agustín, *De Trin.* VIII, 8,12.

1. πιστεύομεν, A, 33, Vulg.
2. Om. A, 33, 614, Vulg.
3. *Ita*, Th. Calmes, J. Bonsirven, R. Schnackenburg. Pero la mayoría de los comentaristas —de B. F. Wescott a H. Windisch, H. Preisker— unen *16 a* con lo que precede, y *16 b* a lo que sigue. No son ciertas ni la separación ni la fusión de ambas sentencias, que, ya por su misma densidad, tienen cada una su propio valor. C. H. Dodd agrupa vv. 13-18; vv. 19 ss15,5.
4. Los teólogos han recogido, sobre todo, las definiciones de Hebr 11,1 y 6; pero I Jn 4,16 precisa de qué Dios se trata —el Dios de Jesucristo que es amor y que se revela— y, después, la manera de "unirse" vitalmente a El.
5. Puede decirse con Fr. Hauck: Los Apóstoles así como todos los auténticos cristianos, pero no: el escritor y los lectores (H. Asmussen; y menos aún: Primeramente los cristianos, a los cuales se asimila el autor (R. Schnackenburg).

propio de unos testigos oculares [6], y S. Juan insiste en su irrecusable certeza. Aquí la "gnosis" no es un conocimiento especulativo, sino el resultado de una experiencia histórica y sicológica, una aprehensión [7] en la que el corazón ha desempeñado un papel tan importante como la iluminación intelectual. A lo largo de su vida en común con el Maestro, los Apóstoles han reconocido en El al Verbo de vida, ya que en ella han comprobado la virtud y contemplado la gloria. Lo expresa esta acogida y esta adhesión, subrayando la objetividad y seguridad del conocimiento [8], y añadiendo a ello, quizás, un aspecto de "profesión de fe" (cf. ὁμολογήσῃ, v. 15). La unión de los dos verbos es una redundancia con valor [9] de superlativo, reforzado incluso por el uso del perfecto: la certeza adquirida en otro tiempo no sólo no se ha perdido nunca ni se ha aminorado —es una certeza actual y permanente —sino que es total y absoluta: "Estamos plenamente convencidos, totalmente persuadidos; lo creemos con toda nuestra alma" [10]. Tal era el sentido y la intensidad del sentimiento de profesión de fe hecha por S. Pedro, empleando estos dos mismos verbos: Καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ [11],

---

6. Cf. 4,14: Καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν; 1,1: Ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ἀφταλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα... καὶ ϱἀρτυροῦμεν κτλ.

7. Comparar Jn 1,10-12, donde ἔγνω es paralelo de παρέλαβον... πιστεύουσιν.

8. El descubrimiento de Dios en Cristo podría ser una ilusión personal pero el conocimiento de la fe, fundándose en las palabras y obras del Señor, no puede engañar. C. H. DODD (*The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953, pp. 179 ss.) ha demostrado que, para S. Juan, creer en Dios, es estar convencido primeramente de su existencia, después de la veracidad de sus comunicaciones a los hombres. Parece, pues, que la "fe" joánica une a sí las particularidades respectivas del Antiguo y Nuevo Testamento: fidelidad-estabilidad (*émunah*, cf. Núm 14,11) confiar y adherirse (πίστις; cf. C. F. BURNEY, *The Gospel in the Old Testament*, Edimburgo, 1921, páginas 129 ss.). Los Apóstoles fundan su confianza en el amor divino hasta el extremo de enraizar en él su vida.

9. Cf. Jn 17,8: ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

10. Sobre el valor *teológico* del perfecto, cf. C. SPICQ, *L'Epître aux Hebreux*, Paris, 1952, pp. 366-367.

11. Jn 6,69. La notable diferencia con I Jn 4,16 está menos en el orden de las palabras que en la construcción con ὅτι en un caso

puede que inspirándose para ello en Isaías, cuya energía y fuerza expresiva son evidentemente intencionadas [12]. El conocer de esta forma es un conocimiento infalible, el conocimiento de los primeros Testigos, las columnas de la Iglesia.

Su objeto es ἀγάπη, en el sentido clásico y bíblico de "*manifestación* de amor" (cf. vv. 9-11), y, sobre todo, en su acepción cristiana de amor propiamente divino revelado y comunicado a los hombres: τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. La expresión es de difícil traducción por unir el amor dinámico que Dios posee por esencia y de modo permanente [13] a su manifestación concreta "en medio de nosotros". Con la excepción de J. Bonsirven, todos los comentaristas —admitiendo la afinidad de εἰς y de ἐν en la *koiné* [14]— traducen como si leyeran εἰς ἡμᾶς: el amor que Dios tiene *para nosotros* [15]; pero, de acuerdo con la primera parte del versículo y de todo el contexto, particularmente de los vv. 9-10, esta manifestación del amor divino, objeto de la fe de los Apóstoles, es Cristo encarnado y redentor. Debe darse, pues, a ἐν su sentido local "en medio de", (como es) frecuente en la Biblia, sobre todo cuando se trata de una colectividad (Jn 1,10; 11,11; Lc 22,26-27;

---

y el acusativo de objeto en otro. πιστεύειν se usa a veces con acusativo neutro (Jn 11,26: τοῦτο; 1 Cor 13,7, πάντα); γινώσκεις tiene por complemento la verdad (Jn 7,32), las palabras de Cristo (v. 43), Dios (v. 55; 10,15; 14,7), el Espíritu Santo (14,17). Al escribir πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην κτλ, S. Juan sugiere que el movimiento de la fe del cristiano desemboca en la caridad "que viene de Dios" (v. 7); la toca y se la incorpora; de ahí sus palabras, ἀγάπη μεθ' ἡμῶν (v. 17).

12. Is 43,10, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε καὶ συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι. Si el profeta y S. Pedro expresan su fe en la transcendencia de Dios, S. Juan confesará su inmanencia: ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει (v. 16 b); γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν (Jn 14,20). Cf. H. Dodd, *op. l.*, p. 168.

13. ἔχει en presente. La fórmula ἀγάπην ἔχειν se encuentra también en Jn 5,52; 13,55; 1 Cor 13,1-3; Col 1,4; Flp 2,2; 1 Pe 4,8.

14. R. Schnackenburg considera ἀγάπην ἔχει ἐν ἡμῖν como equivalente de ποιεῖν τι ἔν τινι.

15. Ellos comentan a lo más según Jn 17,26: "Que el amor con que tú me has amado esté en ellos" (cf. A. Chaure); pero muchos entienden ἀγάπη en función de sus frutos: la vida eterna o el *pneuma divino* dado a los cristianos (Rom 5,5), la manifestación del amor de Dios; eso serían las maravillas de la gracia en las almas. Pero, ¿puede hacerse de esta realidad concreta un objeto de la fe tan cierto como la existencia del *ágape* en Dios?

ἐν ὑμῖν = ἐν μέσῳ ὑμῶν). Si la caridad de Dios se ha revelado con la misión del Hijo al *mundo* (v. 9), los Doce han entendido y aclamado esta manifestación viva y tangible "entre" ellos [16]: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Jn 1,14).

Debido a esta relación con Cristo, los Apóstoles han concluido, como en el v. 8: "Dios es amor manifiesto". En el prólogo de su Evangelio, S. Juan afirma que los testigos del Verbo encarnado habían contemplado la δόξα del Padre irradiada por su Hijo (Jn 1,14; cf. Hebr 1,3); ahora, lo que se refleja en la vida del Unigénito es el *agape* de Dios (I Jn 4,9). La fe consiste en descubrir en el Verbo encarnado ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν, la presencia y la naturaleza de Dios: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Lo formal de dicho conocimiento es descubrir que Dios es caridad; más exactamente: un amor que se manifiesta, se comunica y se da.

Creer en el amor que Dios tiene en medio de nosotros, es no sólo confesar a Cristo salvador, revelador de esta caridad, es acogerle estar, y vivir unido a El; lo que el Apóstol llama "permanecer en el amor" es, por consiguiente, incorporarse el *agape* divino. El artículo que precede a ἀγάπη tiene valor de demostrativo y se refiere a la caridad esencial que Dios posee, que nos comunica en su Hijo [17] y se despliega en todos los misterios de la redención y de la gracia, de forma tal que ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ es una definición del cristiano: El que se adhiere a la revelación que Jesús ha hecho del verdadero Dios y se inserta en su economía de salvación, guardando fidelidad a sus preceptos (Jn 15,9-10), particularmente al de la dilección fraterna (13,34-35). No es necesario añadir complemento alguno a ἐν τῇ ἀγάπῃ complemento que limitaría su objeto o determinaría su modalidad [18]. La fórmula ὁ μένων ἐν

16. Cf. 1,2, ἐφανερώθη ἡμῖν; Tit 3,4: "Cuando *aparecieron* la benignidad y la filantropía de Dios, nuestro Salvador".

17. Cf. Jn 15,9: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῃ ἐμῇ (*Agapé*, p. 1051).

18. C. H. Dodd escribe maravillosamente: "La expresión *permanecer en el amor* es más sugestiva que exacta. No aparece claro si el significado es: continuar viviendo como objetos del amor de Dios, o: continuar amando a Dios; o: continuar amando a nuestros hermanos. En realidad —conforme a la enseñanza simultánea de esta epístola y del cuarto evangelio— es imposible hacer una clara separación entre estos tres modos o manifestaciones del amor. La ener-

τῇ ἀγάπῃ sintetiza en sí la actitud de la vida cristiana [19] lo mismo que la otra expresión τήν ἀγάπην ἥν ἔχει ὁ θεός ἐν ἡμῖν nos recuerda lo que Dios es en sí y todas sus relaciones con los hombres. Esto es exacto porque el encuentro "existencial" de éstos con aquél, se realiza "en el amor", de lo cual se deduce esa expresión final que explicita la reciprocidad de la comunión: "el (que vive en caridad) permanece en Dios y Dios en él". Esta inhabitación mutua y permanente es la esencia misma de la vida religiosa. S. Juan, que ya anteriormente a los preceptos y del ejercicio de la caridad fraterna [20], la define aquí en su misma naturaleza: El *agape* no es solamente vínculo y unión, sino, y puesto que Dios es amor, permanecer en el amor es tener una morada *—caritas numquam excidit—* en Dios mismo.

No podría concebirse este *agape* como un medio o ambiente, ni siquiera como una virtud. Se trata de unas relaciones personales establecidas entre Dios y el creyente, según lo había dado ya a conocer el Señor:: "para que el *amor* con que tú me has amado esté con ellos y *yo* en ellos" [21]. ¿No será el Espíritu Santo esta caridad divina que permite al Hijo venir a habitar en el alma del cristiano? En todo caso, la caridad realiza una presencia [22]; amar, según el mismo S. Juan, es, primeramente, *estar presente* uno a otro; después, *ser para* el otro, estar en función del otro [23]; por último, *estar el uno en el otro;* y como las personas autónomas no pueden fusionarse en

---

gía del amor se despliega en varias líneas que forman un triángulo cuyos vértices son Dios, el propio sujeto y el prójimo; sin embargo, la fuente de todo amor es Dios, El es el único que puede decir que *es amor*. Si nosotros amamos a Dios o a nuestro prójimo, es el amor de Dios el que obra en nosotros" (*The Johannine Epistles*, pp. 117-118).

19. Ya Filón había resumido la vida con Dios en el amor de Dios: "(Τὸ μὲν οὖν κατὰ θεὸν ζῆν ἐν τῷ ἀγαπᾶν αὐτόν ὁρίζεται Μωυσῆς· λέγει γὰρ ὅτι ἡ ζωή σου τὸ ἀγαπᾶν τὸν ὄντα.

20. I Jn 3,24; 4,12.13.15.

21. Jn 17,26. Los teólogos podrán concluir que la *inhabitación* es es fruto de la *misión* temporal, lo mismo que ésta es prolongación de la *procesión* eterna.

22. S. Cirilo de Alejandría escribe que el Señor está presente a los hombres en el *ágape* (συμπαρεστι; In Jo 9; P.G. LXXIV, 156).

23. Se le podría definir εἶναι πρὸς τόν θεόν, ζῆν διὰ τὸν πατέρα; cf. V. WARNACK, *op. c.*, pp. 259, 349.

una sola, se comprende que esta inmanencia recíproca ha de ser como una asimilación del cristiano a Dios. El *agape* participado de Dios (v. 7) es el que adecua y hace semejante a Dios [24].

Puede concluirse que si la visión de Dios es imposible aquí abajo, los discípulos del Señor pueden tener, sin embargo, la certeza de estar unidos a El: que crean en el amor, en Cristo, apóstol y sacramento del amor del Padre, y estarán seguros de permanecer ellos mismos "en el amor".

XXXI-XLI. *La caridad es incompatible con el temor de Dios y el odio al prójimo;* I Jn 4,17-21: "Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ὑμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν [1] ἐν τῇ ἡμέρα τῆς Κρίσεως [2] ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν [3] καὶ ἡμεῖς ἐσμεν [4] ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. Φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τον φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. ἡμεῖς [5], ἀγαπῶμεν [6], ὅτι αὐτὸς [7] πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφον αὐτοῦ μισῇ ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγάπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὅν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ [8] δύναται ἀγαπᾶν. καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ [9] ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. — v. 17. La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza en el día del juicio, porque como es El, así somos nosotros en este mundo. v. 18. En la caridad no hay temor, pues la caridad

24. Cf. Rom 8,29; Filp 3,10, συμμορφίζεσθαι.

1. εχομεν, ℵ, K.
2. προς τον ενανθρωπησαντα *add.* 1611, 2138.
3. καθως μη εν τω κοσμο αμωμος καὶ καθαρος, ουτως *add* 2138; explicación evidente.
4. εσομεθα, ℵ, 2138.
5. ουν, *add.* A, 33,69, Vulg. Peschitta. Sería un *hapax* en la epístola.
6. τον θεον, *add.* ℵ, 33,81,206, Vulg. Clem., Syr.; K. L. Agustín.
7. ο Θεος, A, 33, Vulg.
8. πως, A, K, L, lat. Peschitta. Cf. J. Bauer, Πῶς *in der griechischen Bibel,* en *Novum Testamentum,* 1957, p. 84.
9. απο του θεου, A, Vulg. Clem.

perfecta echa fuera el temor; porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en la caridad. v. 19. Cuanto a nosotros, amemos a Dios, porque El nos amó primero. v. 20. Si alguno dijere: Amo a Dios, pero aborrece a su hermano, miente. Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve. v. 21. Y nosotros tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios ame también a su hermano".

Ha quedado establecido que la caridad esencialmente es comunión con Dios (v. 16). Quedan por destacar algunos de sus frutos y sobre todo, el sentimiento de seguridad ante Dios, que sólo la caridad puede engendrar en el corazón del hombre (v. 17). Ciertamente hay que decir que esta ausencia de toda intranquilidad no se ha adquirido así sin más; es efecto de una caridad perfecta (v. 18, τελεία ἀγάπη), es decir, de un amor consumado con fuerza suficiente, como para excluir el temor [10]. La construcción τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ὑμῶν es del todo sugestiva, pues el sujeto del verbo es la caridad y no el cristiano; se habla, por consiguiente, de un amor pleno, intenso que Dios tiene en sí y nos comunica a nosotros. El amor nos invade, nos constriñe (2 Cor 5,14), toma posesión más y más de todas nuestras facultades Llega así a su plenitud en nosotros —con mayor exactitud, alcanza su máximum de eficacia "con nosotros"— cuando el alma fiel somete todos sus pensamientos y sentimientos al imperio de la caridad [11]. En esa comunión vital en la que el creyente "mora en Dios y Dios en él" (v. 16), cada uno aporta algo de la

10. Cf. v. 17-18; 2-5.

11. Comparar: ὁ θεὸς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν (2 Cor 13,11), μετὰ con genitivo no tiene el sentido de "en medio" (μέσον, Mc 1,13; Lc 22,37), sino de unión y acompañamiento (Jn 4,27; 11,56; 1 Tim 4,14); más exactamente, de unión eficaz (Act 2,28 = Sal 16,11, μετὰ τοῦ προσώπου) y de cooperación (Jn 15,27): Las maravillosas obras realizadas por Cristo o por sus enviados prueban que Dios "está con ellos", dando un nuevo poder a sus propios esfuerzos (Act 10,38; 14,27; 15,4; cf. Lc 1,58). Hebr 2,4 expresa la misma idea en esta otra forma: συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις. Si se compara con nuestro texto Jn 14,16: ἄλλον παράκλητον... μεθ' ὑμῶν, se comprenderá que el Espíritu Santo difunda la caridad e inspire la confianza del disciípulo.

suya, precisamente su parte de amor; la del hombre siempre será una participación mayor o menor de la caridad recibida de Dios (v. 7). Así pues, acertamos a ver la perfección última de este *agape* infuso en esa serena confianza del corazón producida por él mismo ante las circunstancias más dignas de temor[12].

S. Juan recuerda "el juicio"[13] que en la Parusía del Señor cancelará para siempre las grandes asambleas judiciales: ἡμέρα κρίσις, φόβος e, incluso, παρρησία son términos de escatología tradicional judía y sinóptica. La perspectiva de comparecer ante este tribunal hace brotar el temor[14], ya que nadie se considera sin tacha (cf. 3,20) y una sentencia condenatoria no tendría ya apelación posible. Así pues, la caridad que crea una comunión viva con Dios (4,16) elimina paso a paso esta aprensión y desaliento; cuanto más se desarrolla, más se afianza con ella la confianza y la serenidad[15]. El cristiano no será un ser inde-

---

12. Contra la opinión de B. F. Wescott y A. Plummer que unen ἐν τούτῳ a lo que precede (el amor perfecto consiste en la comunión de Dios y del hombre, v. 16), se ha de relacionar "este signo" con lo que sigue —conforme a lo que es costumbre en S. Juan—, y no con ὅτι (cf. 3,16; 4,9,10.13), sino con ἵνα explicativo (2,27; 3,1; Jn 15,8).

13. Lo mismo que "el Día" (Mt 25,13; Lc 17,30; Hebr 10,25), "el Juicio" (Jn 5,24; Hebr 9,27) es también el último (Jn 6,39; 11,24; 12,48; Act 2,17); de donde viene la expresión "El día del juicio" (Mt 10,15; 12,36; Act 17,31; Rom 2,16; 2 Pe 2,9; 3,7; Jud 6).

14. "Día de la ira" (Rom 2,5; Apoc 6.17; cf. Hebr 10,31; ant 2,13, ἡ κρίσις ἀνέλεος...); "y el dolor vendrá sobre ellos como a una mujer que da a luz... ellos será aterrados; bajarán su rostro y el dolor los sobrecogerá cuando vean a este Hijo del hombre sentado en el trono de su gloria" (*Henoc,* LXII, 4-5).

15. Normalmente "la confianza" no debería hacer acto de presencia más que el día mismo del juicio; pero puede considerarse el ἐν ἡμέρα como equivalente de εἰς ἡμ; y el subjuntivo presente ἔχωμεν supone que el cristiano posee ya la actitud espiritual que adoptará el último día (cf. 2,28); lo cual se confirma con el v. 18: el amor perfecto excluye ya desde ahora, cualquier intranquilidad. Por último, si Cristo ha venido para librarnos desde ahora "del temor de la muerte" (Hebr 2,15, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας se logra igualmente la liberación del temor del juicio, dado que el cristiano puede ser llamado a comparacer en cualquier momento: "Evidentemente, esta confianza escatológica, si cabe llamarla así, existe en esperanza" (A. Chaure; cf. V. Windisch, H. Preisker, J. Bonsirven). Por otra parte, si la caridad es algo actual, la confianza sicológica a que da origen también.

fectible, sin falta ninguna, pero sí será un hombre sin temor. El Señor había dado a conocer a sus apóstoles esta particularidad sicológica en el discurso de despedida[16]: deben estar tranquilos tanto acerca del sentido final de sus sufrimientos en el mundo, como de su porvenir en el cielo. Por eso mismo, S. Juan —que ha exhortado ya a los creyentes a esta "plena confianza... en su venida" (I Jn 2,28)— insiste en ese sentimiento de la seguridad como fruto de la soberana caridad que unos une a Dios (4,17). La παρρησία es como una desenvoltura, mezcla de libertad y confianza, que permite a uno presentarse sin temor ante un superior, frente a los perseguidores o a cualquier interlocutor capaz de contradecirle o injuriarle[17]. Comparecer ante el Soberano Juez con una tranquilidad de ánimo semejante, eso es privilegio singular de los cristianos.

Es tan extraordinario este modo de sentirse de los "procesados", que ha de justificarse con una razón o un motivo plenamente válido, evidente (ὅτι); sin embargo, la expresión en la que se encierra: καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ resulta tan enigmática, que los diferentes manuscritos la han glosado y los comentaristas la han interpretado de maneras muy diver-

---

16. Jn 14,27: μὴ ταρασσέσθω; 16,33, θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον!

17. La unión ἐλευθερία-παρρησία está ya en PLATÓN, *Rep.* VIII, 557 b; EURÍPIDES, *Hipp.* 422; cf. *Ion.* 672 ss; sobre παρ "hablar, con libertad, abiertamente", cf. Mc 8,32; Jn 7, 13-26; 17,20; Act 2,29; 4,29; 28,31 (E. PETERSON, *Zur Bedeutungsgeschichte von* ΠΑΡΡΗΣΙΑ, en *Festchrift R. Seeberg,* Leipzig, 1929, pp. 283-297; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux,* I, p. 321; II, pp. 69-70). S. Juan, en su primera carta, no emplea este término más que en el sentido de confianza (3,21; 5,14; cf. ab 5,1; Ef 3,12; 1 Tim 3,13), como la Epist. a los Hebreos (3,16; 4,16,10.19.35). Cuando Filón describe la sicología de "los amantes de la sabiduría y de la ciencia", los sitúa en un mundo enteramente transcendente... Si el Dios inmenso se llega a nosotros, aguantar con firmeza y sin temor su presencia" (*De migr. Abr.* 58). El siervo calla en presencia de su señor; no se atreve a hablarle —como Abraham a Dios— aunque su conciencia no le reproche nada ni aunque no haya ofendido a su propietario (*Quis rer. div. her.* 5-7). En verdad, el hablar abiertamente y el diálogo confiado son patrimonio del amigo de Dios —como Moisés, cuando se dirigía a Yahvé, sin presunción pero con osadía— ya que esta es la actitud propia de la amistad: παρρησία δὲ φιλίας συγγενές· ἐπεὶ πρὸς τίνα ἄν τις ἢ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον παρρησιάσαιτο (*ibid.,* 21).

sas[18]. Todos están de acuerdo en identificar ἐκεῖνος con Cristo[19], Señor y Juez en la Parusía (2,28; Jn 5,22); pero completan ἐστίν y ἐσμέν con ἐν τῇ ἀγάπῃ o con ἐν θεῷ[20], lo cual atenúa muy notablemente el valor de estos dos verbo en tiempo presente. No se trata, en efecto, de cualidades ni de virtudes, ni siquiera de estados o modos de ser, en el cielo o en la tierra; sino del mismo *ser*. La comparación recae sobre εἶναι: "*Lo mismo que es El, así somos nosotros*". ¿De qué *ser* se habla? Del que es objeto de la fe de los discípulos?[21], la persona de Cristo, y, dicho con más precisión, del Hijo de Dios encarnado: Jesús *es* Dios-Hombre. Análogamente, los cristianos, en este mundo, también son hombres y dioses: θεοί ἐστε (Jn 10,34-35). Por Rom 8,29, sabemos que los hijos de Dios estaban predestinados a ser συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ de tal suerte que, al tener lugar la manifestación de Cristo, deben "aparecer con El en la gloria" (Col 3,4). Semejante condición, esta realidad cristiana no es visible aquí en la tierra, sin embargo, "sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a El, porque[22] le veremos tal cual es, καθώς ἐστιν (I Jn 3,2). Por eso, el motivo de nuestra seguridad en el día del juicio es nuestro mismo "ser cristiano",

---

18. Ordinariamente se entiende así: Por el amor, el cristiano inmerso en medio del mundo se ha hecho semejante al Hijo de Dios encarnado y permaneciendo en el amor del Padre (A. Plummer, Fr. Hauck), o semejante al Cristo celeste (Bengel, A. E. Brooke, Chaine, Schnackenburg); Cristo se propone como modelo, como arquetipo de la comunión con Dios (Dood), separado del mundo y de su corrupción (A. Ross); "nuestra comunidad de destino" en la muerte y resurrección autoriza nuestra confianza ante el tribunal de Dios (V. Warnack, *op. c.*, pp. 170. 574), etc.

19. Cf. I Jn 2,6; 3,5.7.16.

20. Cf. H. Windisch, H. Preisker, que se refieren al v. 16: Lo mismo que El ahora en el cielo, así permanecemos nosotros en este mundo firmes en el amor, en perfecta comunidad con Dios, en una obediencia plena.

21. Jn 8,24: ἐὰν γὰρ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, v. 28, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι; 13,19, ἵνα πιστεύητε... τι ἐγώ εἰμι. Cuando Jesús dice 'Εγώ εἰμι, a esta afirmación de su divinidad, sigue una llamada a la paz y a la confianza: μὴ φοβεῖσθε (Mt 14,27; Lc 24,36; Jn 6,20), cf. J. Brinktrine, *Die Selbstaussage Jesu* 'Εγώ εἰμι, en *Theologie und Glaube*, 1957, pp. 34-36.

22. Cf. J Héring, *Y a-t-il des aramismes dan la première Épitre johannique?*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1956, pp. 119-120.

nuestra conformidad con el Señor de la gloria, adquirida desde la regeneración bautismal por el σπέρμα θεοῦ[23]: somos como es El. Tal semejanza funda sobradamente la más fuerte confianza, incluso al producirse la eclosión del Gran Día; y eso, no tanto por poseer una "copia" más o menos exacta de un modelo, cuanto de la "adopción" realizada ya y en espera de la plena posesión de sus derechos (Gal 4,7) o mejor aún, de una "asimilación" que se terminará en la gloria. Al eliminar tan radicalmente toda diferencia entre presente y futuro[24], no es posible ya otro fundamento más sólido de la esperanza cristiana: *Siendo* otro Cristo, los fieles sólo tienen que *permanecer*, continuar en ese ser... para llegar a su fin. Puede añadirse que el ser cristiano, la condición cristiana es la más estable y duradera —ἐσμέν = μένει (v. 16)— es incluso eterno; puede decirse como de Cristo, Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (Hebr 13,8). En todo caso, si la unión-incorporación a Cristo garantiza el acceso al cielo, se glosará ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν (v. 17) con τὴν ἀγάπη ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν es decir, con la presencia de Cristo en medio de nosotros y en nosotros[25].

Los vv. 18-19 explican las relaciones sicológicas entre ἀγάπη y παρρησία, y más exactamente la aserción inicial del v. 17: ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν. Los datos contenidos en la conciencia cristiana son los siguientes: objetivamente, el hijo de Dios, en cuanto tal, no puede ser condenado en el tribunal de Dios; de ahí su παρ-

23. I Jn 3,9; cf. Jn 5,18, donde el hecho de tener a Dios por Padre equivale a ser su igual, ἴσον ἑαυτὸν... τῷ θεῷ; cf. E. F. Harrison, *A Key to Understanding of first John*, en *Bibliotheca Sacra*, 441; 1954, pp. 39-46.

24. He ahí por qué no hay contradicción entre la perspectiva de un juicio escatológico (Jn 5,24; 12,48) y el fallo actual del juicio soteriológico (3,19 ss; 12,31; 16,8 ss.). La filiación divina obtenida mediante la fe (1,12), no excluye la κρίσις del futuro, sino que da la garantía contra una sentencia condenatoria (Sant 5,9).

25. Comparar Jn 6,39: Jesús, guarda, preserva y salva hasta el término último de la salvación, ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, a los que el Padre le ha dado. Cf. *Jud* 24-25: "A aquel que puede guardaros sin pecado y haceros ante su gloria irreprensibles con alegría, el solo Dios, salvador nuestro por Jesucristo nuestro Señor, sea la gloria, la magnificencia, el imperio y la potestad desde antes de los siglos, ahora y por todos los siglos. Amén".

ρησία[26]; subjetivamente, sin embargo, la reacción espontánea del hombre ante Dios —tras el pecado de Adán y Eva— es la de un culpable en presencia de su Juez (Gen 3,8), temiendo el correspondiente castigo[27]; de ahí deriva su φόβος (v. 18). Ahora bien S. Juan afirma la incompatibilidad del amor y del temor; el amor de caridad propiamente dicho no tolera consigo temor alguno[28]. Parecería, pues, que el cristiano, "que permanece en el amor" (v. 16) debería estar sustraido *ipso facto* a toda intranquilidad y lleno por otra parte de παρρησία (v. 17). La solución no es tan sencilla en la realidad. El sentimiento de temor es inherente a toda creatura frente al Creador, a todo pecador aunque sea cristiano, a todo encartado que comparece en un tribunal. Ya convertido, el neófito se sabe engendrado por Dios y hecho semejante a Cristo, por tanto salvado; pero no puede eliminar de la mañana a la noche la reacción congénita de temor ante el Soberano Juez, por lo menos ante las penas de las que también se sabe merecedor[29]. En otras palabras, el temor es inicial, espontáneo

26. I Jn 2,28; 4,17; cf. 5,14. El *ms.* 70 de Eclo asocia en varias ocasiones gloria y ἀγάπησις (1,10; 10,19), καύχησις y ἀγαπᾶν (1,19; cf. *Prolégomènes*, p. 78, n. 4).

27. Cf. *Orac. Sibil.* III, 35: "¡Ay, desgraciado de mí, miserable, cuándo llegará ese día y el juicio del Dios eterno, del supremo Rey".

28. El artículo delante de ἀγάπη, determinando de qué amor se trata, se omite delante de φόβος. S. Juan conocía sólo una caridad, la que viene de Dios (v. 7); y en Dios, que es *ágape*, no hay temor alguno. No es, pues, exacto del todo recordar la semejanza de los amores humanos; si es cierto que las dilecciones más notables se caracterizan por la confianza y la tranquilidad, no faltan tampoco las inquietudes y, precisamente, en virtud de este mismo amor.

29. Aristóteles (*Retór.* I, 10, 1369 b 12) distinguía entre τιμωρία y κόλασις, la primera de las cuales tenía por fin el paciente y la segunda el agente (apetito) irascible que busca su satisfacción. Filón (*De conf. ling.* 171) considera la κόλασις como una corrección ordenada a la enmienda del culpable, más que una pena vindicativa propiamente dicha (cf. R. C. Trench, *Synonims of the New Testament*[12], Londres, 1894, pp. 24-26). Pero en la *koiné*, y, sobre todo, en el Biblia ,ambos términos son sinónimos (comparar Hebr. 10,29 y Mt 25,46). κολάζειν significa "castigar, penar" (2 Mac 6,14; Act 4,21; 2 Pe 2,9), concretamente cuando Dios ejecuta su venganza; designa, pues, el castigo o los tormentos que amenazan a los impíos (2 Mac 4,38; Sab 11,13; 16,2.24; 19,4). En este sentido es en el que Filón asocia κόλασις con φόβος (*De Abr.* 129; *De agr.* 40); el temor nacido del pensamiento del castigo, muestra que el sujeto se reconoce culpable (cf. *De spec. leg.* 4,6).

y habitual; la infusión de la caridad no puede rechazarlo de inmediato[30]. El dominio de la caridad debe extenderse a los pensamientos y sentimientos del cristiano y modificar poco a poco sus reacciones. Dicha evolución en la sicología permitirá al hijo de Dios estructurar una mentalidad en armonía con su nuevo estado, con la realidad objetiva, le hará pasar, por consiguiente, del temor a la παρρησία[31]; pero un desarrollo de este género supone un gran señorío del amor —ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν— imponiendo su autoridad no sólo en las facultades superiores, sino en la misma sensibilidad. Este es el "agape que ha llegado a la perfección en nosotros" (v. 17 *a*), ἡ τελεία ἀγάπη[32]. Tiene energía suficiente para rechazar un temor que le es del

---

30. Comparar la paulatina impregnación de los principios de la fe nueva en la συνείδησις de los corintios, 1 Cor 8,1 ss. Eentre las realidades incorruptibles (τὰ ἄφθαρτα) se encuentran en el camino de la salvación, Filón enumera: "Temer a Dios, mientras no se haya progresado lo suficiente para amarle, τὸ φοβεῖσθαι τὸν θεόν, εἰ καὶ μηδέπω γέγονεν ἀγαπῶν ἱκανός" (*De Migr. Abr.* 21).

31. Comparar la evolución del temor hasta llegar a esa confianza en las relaciones con Dios, según que se trate de un siervo o de un hijo (Rom 8,15; Gal 4,6). A. Carr (*Boldness in the Day of Judgment*, en *The Expositor*, VII, 1914, pp. 211-217) propone ver en la παρρησία una característica del *ágape*, el aspecto de confianza en la reciprocidad de la afección por parte del ser amado. Cf. Filón: "Cuando la gracia inunda el alma, ésta se regocija, sonríe y salta (de gozo)..., la confianza (παρρησία) del alma henchida de las gracias de Dios es sobreabundante" (*De ebr.* 146, 149).

32. I Jn 4,18. S. Agustín comenta: "*En el amor no hay temor.* Pero ¿en qué amor? No en el amor incipiente. ¿En cuál pues? En el *amor perfecto que destierra el temor.* Pues, el temor es el comienzo, ya que *el principio de la sabiduría es el temor de Dios.* El temor, de alguna forma, prepara el lugar al amor. Pero cuando el amor comienza a habitar (el alma), se va eliminando el temor que había preparado aquel lugar. Cuanto más crece el amor, viene a menos el temor; cuanto aquel se interioriza más, éste es arrojado fuera. A mayor amor, menor temor; menor temor, mayor amor. Pero si no hubiera allí temor alguno, el amor no tendría por qué hacer su entrada... El temor es una medicina, la caridad, la salud". Sobre esto, los intérpretes católicos —distinguiendo el temor servir que teme el castigo y el temor filial que teme estar separado de Dios— observan con razón que esa incompatibilidad de naturaleza entre caridad y temor no excluye necesariamente los casos en que ambos coexistan. Si los incipientes se encuentran, sobre todo bajo el régimen del temor, los perfectos no lo eliminan por completo (1 Pe 1,17). El Señor mismo había aconsejado un temor saludable (Mt 10,28). S. Juan, sin embargo, expone lo que es el ideal, y sigue siendo rigurosamente exacto que en el puro *ágape* no hay temor alguno.

todo extraño[33]. En efecto, la caridad es unión y comunión con Dios (v. 16), produce una desenvoltura respetuosa y confiada en las relaciones del hijo de Dios con su Padre; mientras que el temor, por el contrario, separa, "retrae"[34] y, en consecuencia, aleja. Dos sentimientos semejantes no pueden coexistir. No obstante, parece debe entenderse la explicación: ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει en función de su contexto, esto es, la afirmación tan enérgica de la primera parte del versículo (no existe temor en el amor), vuelta a repetir en una forma concreta al final del mismo (el que teme no es perfecto en el amor): si se desecha el temor es por su naturaleza inferior; es un sentimiento provocado por la perspectiva de un castigo, una reacción servil y egoísta[35]. Es imposible que la caridad lo admita en

---

33. βάλλειν usado con εἰς (Mt 3,10; 5,29; Jn 15,6) o ἀπὸ Mt 5, 29-30; 18,8-9), se encuentra reforzado aquí por ἔξω, como ἐκβάλλειν ἔξω (Lc 4,29; Jn 6,37; 9,34-35); 12,31; Act 7,58), pero apenas es diferente del simple ἐκβάλλειν "arrojar, proscribir" (Lc 6,22; III Jn 10), "expulsar, despojar" (Mt 21,12; Jn 2,15) concretamente a propósito de un cuerpo extraño (eliminar; Mt 5,13; 7,4-5) o de los demonios (Mt 8,31; 12,27; 17,19). Frecuentemente se trata de retroceder para dejar el lugar libre a otros (Mt 21,39)

34. κόλασις, derivado de κόλος "truncado, cortado", designa en primer lugar, la acción de descortezar, la poda de las plantas (cf. J. Chaine, *in h. l.*); de suerte que κολάζω significa primeramente "suprimir" e incluso "carecer" (*P. Fay.* 120, 5; *B.G.U.* I, 249, 4); si bien J. H. Moulton, G. Milligan (*The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949, *in h v.*) estiman que la idea de privación y de supresión, una especie de "poena damni", sería esclarecedora para explicar el pasaje de I Jn 4,18, por oposición a la τελείωσις del amor. ἔχειν (κόλασιν) significa "contener, implicar, encerrar", J. Schneider (art. κόλ. en G. Kittel, *Th. Wört.* III, 815-817) traduce literalmente: "El temor tiene (en sí) sufrimiento", y comenta: "El temor lleva su castigo en sí mismo; es decir, que un hombre que vive ante Dios en el temor, está ya castigado por ese temor. Su temor ante Dios es su castigo". Sin embargo, apenas se ve cómo este pensamiento puede adaptarse al contexto.

35. ὁ φόβος tiene la misma significación que los tres usos del v. 18, ya se trate de simple inquietud o de temor; mientras que ὁ φοβούμενος, opuesto a παρρησίαν ἔχωμεν (v. 17) no recuerda tan sólo la aprensión, sino una reticencia en la confianza, de acuerdo con el uso del griego clásico (Demóstenes, *I C. Boeotos*, XXXIX 3; C. Spoud, XLI, 2) y neotestamentario (διακρίνομαι, Act 11,12; cf. Mc 11,23; Rom 4,20; Sant 1,6; διαπορέω; Lc 9,7; ἀπορέω, Jn 13,22; Act 25,20). No estando seguro de lo que habrá de decir ni de lo que él mismo podrá responder en el tribunal de Dios, el cristiano está *vacilante* y teme comparecer. Su falta de confianza es una incertidumbre que el amor perfecto corregiría. Comparar Plutarco, *Numa*,

los semejantes a Cristo (v. 17) y permanecen en Dios (v. 16). Amor lleno de luz, la caridad se funda en estas realidades para engendrar la παρρησία. ¿Cómo iba a admitir un temor cuyos motivos son tan contrarios a los suyos? [36]

Todo ello se ve confirmado por el v. 19 en el que oponiéndose los motivos de la caridad y del temor [37], se explica el por qué de esa "plena seguridad" [38] de los cristianos. De modo muy distinto al φοβούμενος que no se ha hecho perfecto en la caridad, el Apóstol y total [39]. Si "El", efec-

---

XXVI, 1: Licurgo quería que el matrimonio fuese para las jóvenes una fuente de afecto y de amistad (χάριτος καὶ φιλίας) y no de temor y aborrecimiento (μίσους καὶ φόβου).

36. El *Ecclesiástico,* el manual más completo de instrucción religiosa del judaísmo, oponía paralelamente amor y temor: "Los que teméis al Señor no desconfiéis de sus palabras; los que le amáis seguid sus caminos" (2,18. Los glosadores han añadido 1,11: "El temor del Señor es un don del Señor, él pone en el camino del amor"; 25,11: "El temor del Señor es el comienzo de su amor. La fe, el comienzo de su afecto"). Ese parece ser el punto de partida de las especulaciones del judaísmo alejandrino y rabínico que han reflexionado largamente sobre la intervención del temor y del amor en las relaciones con Dios (*Prolégomènes,* pp. 149-152; 177-182). S. Juan parece, si no en dependencia, sí acorde con Filón al establecer una jerarquía en la vida religiosa según la preponderancia de una u otra de estas virtudes. A los textos ya citados (concretamente *Quod Deus immut.* 69, par. a I Jn 4,18) se añadirá *Frag 21 in Ex.* XXIII, 27 a (edit. M. Ralph, p. 247): δυοῖν οὐσῶν αἰτιῶν, ὧν ἕνεκα τὸς θεῖον ἄνδρωποι τιμῶσιν, ἀγάπης καὶ φόβου, τὸ μὲν ἀγαπᾶν ἐστίν ὀψιγονον· τὸ δὲ φοβεῖσθαι συνίσταται πρότερον ὥστε οὐκ ἀπὸ σκοποῦ λελέχθαι τὸ ἡγεῖσθαι τὸν φόβον, τῆς ἀγάπης ὕστερον καὶ ὀψὲ προσγενομένης.

37. Gran número de comentaristas unen el v. 19 al siguiente; sin embargo la idéntica construcción de los vv. 17, 18, 19 (ἵνα παρρησίας ἔχωμεν... ὅτι; ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον ὅτι; ἡμεῖς ἀγαπῶμεν ὅτι) prueba que los tres versículos forman unidad.

38. ἡμεῖς ἀγαπῶμεν (v. 19) repite nuevamente ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν (v. 17). Si el nexo con el versículo precedente permite reemplazar el "amamos a Dios", la formulación ἡ μεῖς ἀγαπῶμεν rebasa este sentido: Puesto que Dios nos ha amado, *nosotros* poseemos realmente la caridad (que El nos ha dado), somos capaces de ejercitar esta caridad, debemos amar efectivamente; cf. Lauck, *Das Evangelium und die Briefe des hl. Johannes,* Fribourg, 1941, p. 513.

39. Cf. v. 16. Por nuestra parte, y con la mayoría de los exegetas tomamos ἀγαπῶμεν por un indicativo. O Chaure, J. Könn, A. Nygren (*op. c.,* p. 126), J. Bonsirven, R. Schnackenburg ven ahí un subjuntivo de exhortación: "Debemos amar"; eso es una simple repetición de 4,11; y presenta nuestro *ágape* como una respuesta de gratitud a la de Dios.

tivamente, es caridad y nos ha manifestado esa dilección, invitándonos a su intimidad (v. 16), ¿cómo no van a acogerse sus atenciones? ¿Cómo no dejar que se explaye nuestra *redamatio* en una confianza plena? La misma iniciativa de su afecto y de su generosidad es garantía firme de su permanencia (con nosotros) y de que no tenemos nada que temer (cf. Rom 8,37-39). Amamos con παρρησία porque sabemos lo que es el amor cuando éste se refiere a Dios y a Cristo, y porque estamos seguros de ser amados: πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην. La caridad perfecta es, por último, un abandono en el *agape* divino.

¿No será presunción una confianza tan atrevida en el *agape* de Dios? La pretensión de poseer "el amor perfecto" no podría traducirse más que en una ilusión del espíritu o en una emoción superficial[40]. S. Juan recuerda de nuevo el criterio infalible de la caridad auténtica: el amor tiene dos objetos inseparables, Dios, el prójimo[41]. No sabríamos destacar suficientemente la importancia de la afirmación del Apóstol, 'Αγαπῶ τὸν θεόν; sus palabras prueban que la caridad es ascendente[42], y, puesto que dichas palabras son puestas en boca de un cristiano anónimo, suponen que todos los fieles las han aprendido en la catequesis elemental y debía pronunciarlas con una convicción profunda. Pero, como ocurre siempre que se trata de cosas fundamentales y al mismo tiempo ordinarias, el sentido de este amor resulta fácilmente incomprendido. Nunca estará de más repetir una y otra vez: todo el que confiesa amar a Dios, debe amar igualmente a su hermano[43]; de lo contrario está confesando una mentira, es de-

40. La hipótesis ἐάν τις εἴπῃ (cf. 1,6.8.10; 2,4,6) es de carácter general; puede apuntar a los falsos doctores de un mal angelismo que pretenden vivir al margen de lo común, pero, sobre todo, a los gnósticos vanidosos y "místicos" que, al no considerar al prójimo como deber primero para una conciencia cristiana (v. 21; 1 Cor 8,1 ss.), jamás llegan a ser penetrados por el espíritu del Evangelio.

41. 4,20; cf. Mt 25,40; I Jn 3,10-11; 14-16.

42. Cf. v. 19: ἡμεις ἀγαπῶμεν. Comparar con *Cánticos* de Qumrân XIV, 19: "Siguiendo mi inteligencia, yo quiero penetrarle (a Dios); y según la magnitud de su heredad, *yo quiero amarle*"; XIV, 26: "Yo quiero amarte libremente y de todo corazón"; XV, 10.

43. Aborrecer significa aquí "no amar", como 3,15; cf. *Prolégomènes*, pp. 82, n. 3; 183; 199, n. 2.

cir: no es verdad que ame a Dios[44]. Dicho con toda exactitud, este cristiano es un mentiroso; lo mismo que "el que dice: Yo le conozco (Ἔγνωκα αὐτόν) y no guarda sus mandamientos es un mentiroso (ψεύστης ἐστίν) y la verdad no está en él" (2,4). No es un pecado cualquiera, ni siquiera se dice que sea grave; se trata de la exclusión de la salvación y de la comunión con Dios. Para S. Juan, ser mentiroso no es tanto engañarse voluntaria o inconscientemente, cuanto ponerse del lado de Satán, contra Dios mismo[45]. Esta actitud espiritual, caracterizada por las dos notas esenciales del pecado, la nada y la ilusión. El mentiroso lesiona en sí mismo esa integridad que es el patrimonio de los justos. S. Juan estigmatiza, por eso, al ψεύστης con tanta vehemencia como Jesús al condenar a los hipócritas fariseos. La incongruencia de hecho entre las relaciones mantenidas con Dios y con el prójimo es propia de quien ostenta un "espíritu doble" (Sant 1,8), mientras que el hijo de Dios debe amar a uno y a otro ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς (Dt 6,5).

44. Si S. Juan hubiera escrito ψεύδεται, sería la proposición la que resultaba ser un engaño o condenada como falsa (ψεύδεσθαι se opone al hecho de decir la verdad, ἀλήθειαν λέγειν; cf. Rom 9,1; 1 Tim 2,7; cf. Sant 3,14; I Jn 1,6); pero aquí el que se contradice y peca contra luz (Jn 8,55) es el creyente.

45. Cf. 1,10; 5,10. Para S. Pablo, todo hombre es mentiroso (Rom 3,4), los cretenses en particular (Tit 1,12), y la mentira es un vicio como los otros (I Tim 1,10). Para S. Juan, sin embargo, la mentira procede del diablo, mentiroso por excelencia (Jn 8,44); es algo propio de los herejes (I Jn 2,22; cf. 4,1 ss.; Apoc. 2,2) cuyo castigo consistirá en ser precipitados en el estanque de fuego (Apoc 21,5; cf. A. MAUILLOT, art. *Mensonge*, en J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, 1954, pp. 170-172). La severidad de la condena de S. Juan no se entiende bien si no es en función de la teología de Qumrân, que divide la humanidad entre los hijos del espíritu de la verdad y del espíritu de la mentira (*Regla*, III, 13, IV, 26). Ambos se oponen como la luz y las tinieblas, como la justicia y la impiedad, como la vida y la muerte. El *mentiroso* es a la vez el perverso y el infiel (cf. los "intérpretes de la mentira" *Himnos*, II, 15; IV, 9-11; y el Sacerdote Impío "el que rebosa de mentira", *Peser de Habacuc*, X, 9-13; FR. NÖTSCHER, "*Wahrheit*" *als theologischer Terminus in den Qumran-Texten*, en *Festschrift V. Christian*, Viena, 1956, pp. 83-92). El mentiroso, por consiguiente, no cree en el amor (cf. v. 16). Amar a Dios sin amar al prójimo, equivaldría a ser como un idólatra adorador de un falso dios, un dios que tolera ser amado sin que el adorador se haya preocupado de su prójimo. Esto es oponerse a "conocer el *ágape*...".

S. Juan arguye inmediatamente sobre la imposibilidad de una caridad que excluye de ese modo al prójimo: "pues el que no ama a su hermano a quien ve, no es posible que ame a Dios a quien no ve" (v. 20 *b*). Resulta inverosímil cómo la casi unanimidad de los exegetas comenta en este sentido: quien no es capaz de cumplir con lo *más fácil* mucho menos realizará lo que es *más difícil*. Pero todo el que ha vivido en comunidad —conyugal o religiosa— sabe, por el contrario, cuán ingrata viene a ser la persona humana ante la realidad del amor; tiene sus limitaciones, sus faltas manifiestas, es profundamente malvada [46]; mientras que Dios, infinitamente bueno y absolutamente bondadoso, es soberanamente amable. El problema sería más bien saber cómo se puede no amar al amor mismo [47].

Todo aparece claro si ἀγαπᾶν se traduce correctamente: "Manifestar el amor, demostrar su afecto" [48]. El cristiano, que no tiene hacia su prójimo otra señal de respeto, otro gesto de bondad, no dispone de otro medio capaz de traducir el amor, que el deseo de alcanzar a Dios (cf. 3,17 ss.; 4,12). Al faltar la dilección fraterna efectiva, se priva de la verdadera expresión de la caridad hacia Dios. S. Juan aplica aquí, por otra parte, un argumento

---

46. Lc 11,13. Para S. Agustín, lo que constituye el gran obstáculo a la caridad fraterna es la naturaleza misma del hombre; no somos capaces de distinguir lo que piensa y siente el prójimo. Dado que cada alma está como "amurallada", cerrada a todas las demás, vivimos en una atmósfera de desconfianza, de incomprensión mutua, de juicios falsos y ofensivos. Se vive en el error porque falta el conocimiento de unos para con otros:

"Y, ¿qué cosa más humana que no poder ver el corazón humano, no poder sondear sus escondrijos, y con frecuencia pensar otra cosa distinta de lo que allí bulle?... A causa de estas tinieblas del corazón humano se da el caso, tan admirable como lamentable, de evitar, repudiar y alejar de nuestra compañía, no queriendo tener vida y mesa común con aquel a quien tenemos por un malvado, y que, sin embargo es justo... equivocándome no en el discernimiento de las virtudes y de los vicios, sino en las tinieblas del corazón humano" (*In Jn* 15,23; P.L. XXXV, 1859-60).

47. Cf. 4,8.16; Jn 3,32. Lo mismo que no es oneroso el cumplimiento de sus mandamientos (In Jn 5,3), tampoco lo es la manifestación del amor a iDos.

48. Cf. *Prolégomènes*, pp. 38-9; 58; 69-70; 90-91; 98; 103, etc.

de dialéctica popular, el *qol Wahômer* de los rabinos[49], que permite pasar lo mismo de una especie menos importante a otra más importante (de los hombres a Dios) que a la inversa[50]. Así, a modo de ejemplo, podemos concluir, que, si todos los hombres son mortales, Sócrates —que es hombre— es también mortal; o lo que es igual; siendo Sócrates mortal, todos los hombres son mortales. Esto, naturalmente, no es un problema de sicología, sino de lógica, lo cual es muy diferente. El *a fortiori* aquí, en nuestro caso, está en pasar, no de lo fácil a lo difícil, sino de lo más pequeño a lo más grande, de lo ínfimo a lo infinito[51].

En este sentido es como, creemos, han de interpretarse los dos artículos o incisos, origen del contrasentido: ὅν ἑώρακεν... ὅν οὐχ ἑώρακεν, que en sí no tienen más que un valor subsidiario, pero que evocan, no obstante, la desproporción entre los dos objetos del amor. Dios "invisible" es transcendente, casi inaccesible; el hombre "visible" está próximo, es de modo permanente (los verbos están en perfecto) objeto de nuestras atenciones y dedicación[52]. El mentiroso, acaso un ser extático, pretende olvidar a su hermano para concentrar su amor solamente en Dios: Ἀγαπῶ τὸν θεόν. La naturaleza misma del *aga-*

49. Es la primera de las siete reglas de interpretación de Hillel y de las trece de Ismael. Cf STRACK-BILLERBECK, III, pp. 223-226; J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulienienne,* Paris, 1939, pp. 83 ss.

50. Sea *de minore ad majus*, sea *de majore ad minus*, siempre será una razón *a fortiori*: de tal estado, de tal obligación, de tal disposición se pasa a otro estado, a otra obligación más o menos necesaria. Comparar Rom 5,9-10; 1 Cor 9,12; 2 Cor 3,8, y, sobre todo, Hebr 10,27-30 con la confirmación de escritura (v. 31), como I Jn 4,20-21.

51. Podría glosarse de esta forma: Quien no ama a su semejante, no podría amar al que es "mayor que nuestro corazón" (3,20); cf. 4,4: μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῳ κόσμῳ; Jn 3,3: "El que está en lo alto del cielo, del mundo invisible, *está por encima de todos*.

52. "Visible-invisible" sería sinónimo casi de "experimentable-no experimentable". En todo momento puede demostrarse el afecto y la entrega al prójimo (cf. Fr. Hauck). ¿Cómo manifestar el amor a Dios si no a través de este representante suyo (Mt 25,40)? Se citan comunmente las palabras de FILÓN, *De Decal.* 120: "Los padres pueden ser considerados como los dioses visibles (ἐμφανεῖς εἰσι θεοί) por cuanto se asemejan al Dios creador de la vida: "¿Cómo sería venerado (εὐσέ-βεῖσθαι τὸν ἀόρατον) el Invisible por quienes ni siquiera muestran ya veneración hacia los que les son próximos y visibles, εἰς τοὺς ἐμφανεῖς καὶ ἐγγὺν ὄντας?"

pe[53] y la economía divina (v. 21) se oponen a semejante dicotomía. La falsa ilusión, pecaminosa, del ψεύστης estriba en atribuirse sentimientos radicalmente incompatibles con la realidad objetiva y divina.

Οὐ δύναται, repitámoslo, no significa una imposibilidad sicológica, sino la negativa del mismo Dios a ser amado con exclusión de los otros hombres. El Señor lo ha declarado de la forma más categórica en una ἐντολή (v. 21), transmitida por Cristo y sus Apóstoles a todos los cristianos (ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ), pero que S. Juan no cita en este momento[54]; él saca únicamente la conclusión (ἵνα): el que posea la auténtica caridad para con Dios, ame *también* a su hermano. Por una parte lo ha prescrito el Señor; por otra, la naturaleza del *agape*, lleva en sí ese doble objeto.

XLII-XLVI. *Criterios por los cuales el hijo de Dios puede reconocer la autenticidad de su caridad para con el prójimo y para con Dios;* I Jn 5,13: "Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ[1] τὸν[2] γεγεννεμένον ἐξ αὐτοῦ. Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν

53. "Tan indisolublemente están unidos el amor a Dios y el amor al hermano (*gehören so untrennbar zusammen*), que puede concluirse de uno en el otro" (A. NYGREN, *op. c.*, p. 127). ¿Pudiera darse en ello una referencia a la tesis filoniana de ὁρατός (copia) y del ἀόρατος (modelo): la creación visible, imagen y reflejo del mundo invisible y espiritual (*De spec.* leg. I, 302 ss.).

54. Se hace alusión de ordinario a Mt 22,36-40; Mc 12,28-34; pero el Señor no hacía sino fundir el amor de Dios y del prójimo en un mismo precepto. En este sentido, podría citarse mejor Lc 10,27, que parece considerar a Dios y al prójimo como único objeto de ἀγαπᾶν (*Agapé*, p. 179). Por otra parte, amar a Dios y a Cristo consiste precisamente en poner en práctica sus mandamientos (Jn 14,15.21; 15,10) y, en este primer lugar, el de la dilección fraterna (13,34; 15,12). De este conjunto de enseñanzas y "mandamientos" es de donde deduce S. Juan, en este estilo que le caracteriza (cf. I Jn 3,17-19; 23,23-24) el ἐντολή tan conocido por los auditores de su catequesis.

1. καί add. א, A, K, Vulg. clement., Syr, Calmes, Chaine; pero es una copia de 4,21.

2. τό, א, 69.

τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν[3]. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τας ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν· καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν. — v. 1: Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ese es nacido de Dios, y todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado de El. v. 2: Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios y cumplimos sus mandamientos. v. 3: Pues esta es la caridad de Dios: que guardemos sus preceptos; y sus preceptos no son pecados".

S. Juan pone punto final a su exposición sobre el *agape* con una magnífica *inclusión,* en la que vuelve de nuevo al tema de caridad-generación divina de 4,7 y bajo una iluminación teológica muy pura, que le permite, no sólo aglutinar todas sus enseñanzas en torno a la dilección fraterna como dependiente del amor primero de Dios (5,2), sino definir de una manera exhaustiva, el auténtico ἀγάπη (v. 3) y la total actitud religiosa del cristiano. El ciclo de la caridad encierra, por un lado, a Dios, Cristo, los hijos de Dios; por otro, la fe, el amor, la obediencia a los preceptos. Todo se inicia con la fe y se ordena finalmente a la práctica de los mandamientos, pero todo ello se asienta sobre el realismo de la regeneración de los hijos de Dios por el Padre celestial, que, además de convertir en hermanos a todos sus hijos, les comunica una capacidad de amar a cuyo ejercicio no pueden negarse de ningún modo si es que han nacido verdaderamente de El.

El cristiano es esencialmente el nacido de Dios, τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ[4]. El participio perfecto pasivo in-

---

3. τηρῶμεν, ℵ, K, L, P.

4. Según 5,1, el verdadero creyente es engendrado por Dios (πᾶς ὁ πιστεύων); en 2,29 se dice que éste es el que practica la justicia-santidad (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν διακαιοσύνην), y en 4,7 se lee que es el que ama a su hermano (πᾶς ὁ ἀγαπῶν). Cada una de estas actitudes espirituales es reflejo de una misma relación divina; el *ágape* la revela como una consecuencia, como el fruto desprendido del árbol; la fe, en tanto, es una causa dispositiva para el nuevo nacimiento (Jn 1,12; cf. Rom 1,16-17; Gal 2,16). En este caso, la fe tiene por objeto a *Jesús en calidad de Mesías,* es decir, como cumplimiento de la Alianza antigua y fundador de la Nueva; por tanto, como enviado, revelador del Padre y Salvador del mundo (cf. Jn 4,29,42); por último: como *Hijo de Dios* (Jn 11,27; 20,31; cf. I Jn 2,22; 4,2-3). No se

dica una cualidad adquirida una vez para siempre que mantiene a su sujeto en dependencia permanente de Dios. Al revés de la generación humana (cf. Jn 1,13) en la que los hijos, después de ser concebidos y nacidos se convierten en personas autónomas independientes de sus padres, el hijo de Dios continúa "naciendo", no cesa de recibir de su Padre el ser y la vida. Ahora bien, las relaciones del hijo con el Padre son relaciones de dilección y respeto filial (4,21, ὁ ἀγαπῶν τὸν θεόν). Al designar los dos términos de la relación por πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα S. Juan nos recuerda el sentimiento de piedad filial, ese afecto creado por los lazos de sangre y que traduce la gratitud más elemental hacia aquel de quien se ha recibido el ser y la vida, bienes éstos que, además de ser los primeros, son punto de partida y condición previa para todos los otros. ¡Cuánto más será tratándose de una creatura hacia su Dios y del cristiano ante su Padre de los cielos! La fuerza de esa ley de la naturaleza se agiganta extraordinariamente a la luz de la fe, la cual nos hace ver hasta qué punto es Dios nuestro Bienhechor primero, permanente y total. El "creyente" se vincula muy consciente y voluntariamente, en cuerpo y alma, a su Progenitor a la vez celestial e inmanente[5].

---

trata tan sólo de reconocer lo que es, sino de someterse y permanecer unidos a El.

5. Lo que precisamente expresa ὁ ἀγαπῶν es este amor lúcido, definitivo y divino. Brooke, Büchsel, Dodd no tienen razón al considerar la fórmula "Quien ama al que engendra ama al que es engendrado", como un axioma de la vida familiar, de la que se concluiría, por analogía, —*via eminentiae*— en las relaciones del cristiano con Dios. De un lado, el contexto: ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται... τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ, indica que se mantiene en el plano de la generación divina; por otro, para expresar la ternura del hijo debería figurar la presencia del verbo στέργειν (cf. *Prolégomènes,* pp. 2-6). Es cierto que se cita a PLUTARCO: χρηστοὶ δὲ καὶ δίκαιοι παῖδες, οὐ μόνον διὰ τοὺς γονεῖς ἀγαπήσουσιν μᾶλλον ἀλλήλους, ἀλλὰ καὶ τοὺς γονεῖς δι' ἀλλήλους... τὸ φιλεῖν ἀδελφὸν, εὐθὺς ἀπόδειξιν εἶναι τοῦ καὶ τὸν πατέρα φιλεῖν καὶ τὴν μητέρα (*De frat. amor.* 6) pero este contemporáneo emplea ἀγαπᾶς en las acepciones más diversas (cf. *Prolégomènes,* p. 63) y ,además, ἀγ. μᾶλλον "preferir" no nos ofrece un paralelo aceptable. Es significativo que, en virtud de la mutua proximidad de τὸν γεννήσαντα... τὸν γεγεννημένον, San Agustín y H. Winndisch (con cierta vacilación) vean en este pasaje una alusión a la generación eterna del Unigénito (cf. 8,42). El hecho

Es, asimismo, ley de todo amor noble extender su afecto y complacencia a cuantos están unidos con el ser amado: los amigos de nuestros amigos son nuestros amigos. El pensamiento de Juan, sin embargo, es profundo en otro sentido. Viene a precisar la condición del lazo que une al prójimo —objeto de la dilección— con Dios, esto es, el de un hijo con su Padre, es decir la profunda semejanza entre uno y otro (cf. Jn 1,18). El Hijo no se asemeja a su Padre como una imagen a su modelo; sino que ambos poseen idéntica naturaleza (Hebr 1,3) y en el hijo puede reconocerse cualquier cosa del padre; en nuestro caso, tanto más, cuanto que en lo formal, Dios continúa estando personalmente presente y viviendo en el cristiano. Por ello, el *agape*, como amor intelectual que es, muy consciente de los motivos de su propio afecto, sabe que encuentra y entra en contacto con Dios en todos los que "son nacidos de El". "Ama, pues, a todos los cristianos por amor de Dios". El alma fiel, por último, sabiéndose engendrada de Dios —ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται— posee la misma naturaleza, y se beneficia de la misma "gracia" que el prójimo, τὸν γεγννημένον ἐξ αὐτοῦ. Esta semejanza mutua, causa del amor, desempeña aquí su función más formal. Los hijos de Dios son hermanos en el sentido más real de la palabra, y el *agape* que los une entre sí es una *filadelfía*[6]. He ahí cómo la fe instaura nuevas relaciones entre los cristianos y cómo el precepto de amar a Dios y a sus hijos (4,21) halla sus raíces en el ser del bautizado.

Si se une el v. 2 al precedente[7], es con la condición de que se dé a ἀγαπᾶν su sentido de manifestación, de rea-

mismo de que la proposición joánica pueda entenderse tanto de los hijos de los hombres como del Hijo de Dios y de los creyentes, nos descubre ya cuán real es este "renacimiento" de los cristianos y en qué medida se adapta la gracia a la naturaleza .Nadie puede ignorar, por consiguiente, su obligación de amar a Dios y a sus hermanos en virtud de una ley a que se somete todo hijo en relacióı con su padre y sus hermanos.

6. Cf. *Agapé*, pp. 273 y 774.

7. De acuerdo con la mayor parte de los comentaristas y según es costumbre, nosotros referimos ἐν τούτῳ a lo que sigue (2,3; 4,9.13. 17; Jn 13,35). B. Weis, Dodd, Schnackenburg, sin embargo, lo unen a las palabras que preceden (cf. ἐκ τούτου, 4,6) a fin de no presentar como criterio de la verdadera caridad fraterna un signo incontras-

lización del amor como en el v. 20. Entonces ha de precisarse en el v. 1 en esta forma: Quien venera, adora, da culto a Dios, deberá reflejar también su afecto por los hijos de Dios. Pero nada tan equívoco como el amor, incluso en sus delicadezas y generosidades más plenas[8]. ¿Cómo vamos a conocer si la intimidad o los contactos que mantenemos en la Iglesia entre los τέκνα τοῦ θεοῦ encarnan el auténtico *agape?* El v. 2 se encarga de precisarlo: Cuando nuestro amor se dirige primeramente a Dios[9]. Si consideramos ὅταν sinónimo de ἐάν, se comprende que hemos de entender esta proposición como expresiva de una condición general: la dilección fratena no es expresión del *agape* más que en un corazón orientado hacia Dios, deseoso de amar a su Señor y consagrado a su servicio: *Desde* el momento que uno ama sinceramente a Dios, ama necesariamente a su hermano[10] esta dilatación del amor entra en la naturaleza misma del ἀγάπη τοῦ θεοῦ. En la *koiné,* sin embargo, ὅταν con indicativo presente o futuro, indica con mucha frecuencia un cierto carácter de sucesión cronológica; entonces se refiere a una acción particular, sobre todo si es una acción que se repite[11]; la

---

table: el amor de Dios; pero precisamente Juan aquilata acto seguido cómo la observancia de los preceptos suministra una prueba cierta del *ágape;* así es la muerte de Jesús en la cual se nos descubre el amor que había en su corazón (Jn 15,13). Ciertamente, ἐν τούτῳ puede considerarse como una transición; por eso Dodd traduce de esta forma: "En esto conocemos que, cuando amamos a Dios, amamos a los hijos de Dios".

8. Cf. 1 Cor 13,1-8; *Agapé,* pp. 479-486.

9. Conforme a 4,20 el amor fraterno era el criterio del amor de Dios. Ahora es a la inversa; no obstante, ambas nociones lejos de excluirse, se completan entre sí: No hay más que un solo y único *ágape;* aquel por el que Dios se ama y nos ama. El infunde en nosotros ese amor (4,7) y "todo el que ama de caridad" ama necesariamente tanto a Dios como a sus hermanos, si bien tanto puede concluirse en el amor de Dios partiendo del *ágape* hacia el prójimo, como, viceversa, apoyándose en el amor real de Dios, concluir en la autenticidad de la dilección fraterna.

10. H. Windisch, H. Preisker, citan un texto de FILÓN, *Quaest in Gen.* III, 42: "Solet enim Dei amator illico etiam hominum amator esse".

11. Cf. F. M. ABEL, *Grammaire,* § 68 *c,e;* 79 *v;* BLASS-DEBRUNNER, § 382, 4; C. F. D. MOULE, *An Idiom Book,* p. 133. Son frecuentes los ejemplos de los Setenta. "Cada vez que Moisés tenía elevadas sus manos, llevaba Israel la ventaja, y cada vez que las bajaba, preva-

idea sería, pues: *Cada vez* que realizamos un acto de amor a Dios, nos aseguramos de la posesión del *agape* que nos une a nuestros hermanos; y también: cuando amamos a Dios, ese amor lleva igualmente consigo la caridad hacia sus hijos. Conforme al uso joánico de ὅταν con indicativo[12], podría traducirse, asimismo, *en el mismo momento* en que manifestamos nuestra caridad a Dios, tenemos la seguridad de amar a nuestros hermanos con un amor sobrenatural. Por tanto, el amor divino no es secreto e indiscernible, no se da más que en el caso de observar los mandamientos[13]; en consecuencia, el creyente que se conforma a la voluntad de Dios conoce —en ese mismo acto de fidelidad— que su caridad para con Dios es verdadera. Por consiguiente, tiene *ipso facto* la garantía de que su dilección fraterna es de esa misma naturaleza, divina[14]. Pocos textos hallamos tan decisivos sobre este carácter original, sobrenatural del amor al prójimo en la Iglesia de Jesucristo; sólo el "virtuoso" el "religioso" diríamos mejor nosotros, puede tener caridad hacia el prójimo[15]. El

---

lecía Amalec, ὅταν ἐπῆρεν... ὅταν δὲ καθῆκεν (Ex 17,11; cf. Gén 28,9); "Cada vez que caía el rocío en la noche... caía también el maná" (Núm 11,9; cf. Sal 120,7); y lo mismo en el N.T. "Cada vez que os pusiereis en pie para orar" (Mc 11,25; cf. 3,11) y en los papiros: "El día en que yo mismo pudiera ir hacia ti, ὅταν οὖν αὐτὸς παραγίνομαι (*P. Lille*, XV, 3; de 242-1 a.C.) ὅ ταν τὸν λόγον διδομεν τῷ ἀφήλικι (*P. Hamb*. I, 70,19); "debiendo serle pagado el sobrante el día en que yo esquile la lana (ὅταν κείρω)" (*P Ent*. II, 5); "cada vez que me encuentra" (Ibid. XXV, 7); "cuando sean quitados los gastos de transporte (ὁπόταν)" (*B.G.U.*, II, 607, 22); cf. Ed. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin-Leipzizg, 1926, II, 1, pp. 271-275.

12. Jn 7,27: ὅταν ἔρχηται, el día en que vendrá; Apoc, 4,9: "cada vez que los animales daban gloria y honor"; 7,1: "En el momento mismo en que abrió el sello".

13. Cf. Jn 14,21; 15,10; I Jn 2,3; 3,24. S. Judas podrá, pues, escribir: "Conservaos en el amor de Dios" (v. 21)

14. El final τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν podría entenderse con exactitud de la puesta en práctica de los preceptos de amor al prójimo: sea ama en caridad cuando se ama por obedecer un mandamiento; esto, sin embargo sería *a*) una construcción poco natural; *b*) identificar un poco crudamente sumisión y virtud teologal; *c*) hacer superficial la confirmación del v. 3.

15. Cf. Mal 2,10. Deberá leerse a Cayetano: "Lo natural y lo sobrenatural son diferencias de lo *existente* y los *modos de hacer*. Así los ojos del ciego de nacimiento y el vino de Caná diferirían de los otros ojos y de los otros vinos según las categorías de natural y sobrenatu-

agape es algo muy distinto a la φιλανθρωπία, ἔρος, στοργή, φιλία. Sólo vive en un alma consagrada y perteneciente a Dios. Es un bien de familia, patrimonio exclusivo de los hijos de Dios que dilatan hacia sus hermanos el afecto que les une con su Padre común.

La primera parte del v. 3 no hace sino repetir la definición del *agape*, enunciada en Sab 6,18: ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων repetida por el Señor (Jn 14,15.21.23; 15,10), enseñada por S. Juan (I Jn 2,3-6; 3,22-24; 5,2) y que aplica al amor la verdad fundamental de la moral evangélica de las "obras": No basta oír y creer las enseñanzas del Maestro, hay que ponerlas en práctica, τοὺς λόγους ποιεῖν (Mt 7,24). Aquí, en nuestro caso, la "realización" de esas obras es tanto más necesaria cuanto que el *agape* exige por su propia condición el ejercicio, la actividad exterior[16], y cuanto que la caridad hacia Dios significa conformidad con sus deseos, y, consecuencia, fidelidad y obediencia.

Las últimas palabras del "Nuevo Testamento" acerca del *agape* son para subrayar su sinceridad, sus realizaciones efectivas: se concibe toda la vida moral como una demostración y un desarrollo del amor (v. 3 *a*), para afirmar después la facilidad y libertad del alma en esta obediencia tan estricta: "sus preceptos no son pesados" (v. 3 *b*). Jesús había denunciado el carácter oneroso de la casuística farisea: φορτία βαρέα (Mt 23,4; cf. Lc 11,46) y añadía que su carga era ligera: τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν[17]. El mismo Señor repetirá a la comunidad de Tiati-

---

ral, solamente *en cuanto al modo de hacer*. La caridad, la Encarnación, la presencia de Cristo en el sacramento (eucarístico) difieren, por el contrario, de las virtudes naturales y de otras cosas que denominamos seres naturales, *en cuanto a su mismo ser*, como realidades pertenecientes, respectivamente, al orden sobrenatural y al natural; son sobrenaturales en su propia condición, porque no pueden ser ni hacerse connaturales con ningún otro ser natural" (In III, q. 76, a, 7, n. 6).

16. αὕτη... ἵνα, como Jn 17,3 (cf. 6,29), recuerda un ideal al que se tiene, un esfuerzo permanente o repetido sin cesar.

17. Mt 11,30. Dentro de la pedagogía de la Sabiduría, la carga viene a ser la fuerza coactiva, el lazo o la obligación (*ob-ligare*) que impone la voluntad divina a los discípulos (cf. Eclo 6,22 ss.; 51,26; y el excelente trabajo exegético de G. Lambert, "*Mon joug est aisé et mon fardeau léger*", en *Nouvelle Revue Théologique*, 1955, pp. 963-969). Sobre la distinción rabínica entre mandamientos suaves y difí-

ra: "No arrojaré sobre vosotros otra carga"[18] y su Iglesia se guarda muy bien de tiranizar en este sentido a los fieles (2 Cor 1,24), imponiéndoles cargas demasiado gravosas[19]. En las postrimerías del siglo primero, S. Juan viene como a reflejar la experiencia cristiana: los preceptos del Señor no son pesados. Indudablemente que su cumplimiento requiere esfuerzos y la fidelidad es, en definitiva, una victoria (v. 4; cf. Rom 7,19.23). Pero el cristiano no es un esclavo que obra a impulsos de la violencia, es un hijo de Dios cuya alma se dilata en la alegría del amor... y del triunfo νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν[20]. Si los preceptos de Dios "no son pesados", es precisamente porque la caridad —que es quien los recibe y quien los hace cumplir— suaviza toda carga[21]; esto equivale a decir cuán fácilmente se cumplen. ¿El *agape* no es, al mismo tiempo que un precepto[22], una energía divina[23] infundida en el alma del

---

ciles, cf. STRACK-BILLERBECK, I, pp. 901-905; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien,* París, 1935, II, pp. 73 ss.; *Agapé,* p. 57.

18. Apoc 2, 24. El primer sentido de βάρος es "pesantez, peso"; de donde viene el sentido de la "carga, peso" que abruma, cf. Mt 20,12.

19. El concilio de Jerusalén decide en estos términos: "Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que las necesarias" (Act 15,28); S. Pablo no ha querido ser una carga para los tesalonicenses (ἐν βάρει); al contrario, se hizo entre ellos toda dulzura (ἤπιος) (1 Tes 2,7).

20. Rom 12,21. FILÓN con un alma profundamente religiosa observa de un modo parecido: "Dios no te pide nada pesado (βαρύ) ni complicado, ni difícil, sino lo absolutamente sencillo y fácil (ἁπλοῦν πάνη καὶ ῥάδιον). Y esto es justamente amar a Dios como a un bienhechor, ταῦτα δ' ἐστὶν ἀγαπᾶν αὐτὸν ὡς εὐεργέτην (*De spec. leg.* I, 299); a propósito de los preceptos mosaicos: οὐ πολὺς πόνος... ῥαδίως καὶ εὐπετῶς (*De Abrah.* 5); οὐ γὰρ ὑπέρογκοι καὶ βαρύτερα (*De praem. et poen.* 80). Según *Mekilta,* cometando Ex 20,2, los israelitas recibieron con alegría el yugo del Reino de Dios y el yugo de sus mandamientos.

31. "Disciplina charitatis, Fratres mei, rubor, flores, fructus, pulchritudo, amoenitas, pastus, potus, cibus, amplexus, sine satietate est. Si sic nos delectat peregrinos, in patria, quamodo gaudebimus? (S. AGUSTÍN, *in h. l.,* col. 2059). "In eo quod amatur, aut non laboratur, aut et labor amatur" (Id., *De bono viduitatis,* 26; P.L. XL, 448); cf. Gal 6,2:" Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas (τὰ βάρη) y así cumpliréis la ley de Cristo". Al comenzar su comentario a I Jn 5,4, es cuando S. Agustín ha exclamado: "Dilige et quod vis fac!" P.L. XXXV, 2033).

22. Cf. ἀφείλειν I Jn 3,16; 4,11; cf. III Jn 8; Rom 13,8; 15,1.27.

23. Cf. ἀγαπητική δύναμις; S. BASILIO (*Reg. fus. tract.* 20; P.G. XXXI, 908).

creyente? *Juvat qui jubet!* Si es un "deber", lo es, antes que nada, como una exigencia de la naturaleza de Dios en nosotros (4,8,16); eso indica suficientemente su dinamismo, el dinamismo de una vida inmanente al alma, cuya difusión y actividad son necesariamente causas de alegría.

XLVII-XLVIII. *El afecto humano-divino de la caridad;* II Jn 1: "El presbítero, a la señora Electa y a sus hijos a los cuales amo en la verdad, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ"; III Jn 1: "El presbítero, al amado Gayo, a quien amo en la verdad, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ).

El encabezamiento de las epístolas joánicas es de una hechura original en todo el *cuerpo* neotestamentario. Aunque las cartas se dirijan a la Iglesia, elegida de Dios[1], esposa de Cristo y madre de los fieles, o al "amado" Gayo[2], los destinatarios son saludados con honor y cortesía, con una afectuosidad respetuosa y delicada. Sólo su autor sabría decirnos qué es lo que desea resaltar con su expresión de "amor en la veradd". No basta ciertamente, la transcripción literal moderna "sincera, leal"[3]; el paralelismo verbal con ἀγαπῶμεν ἐν ἀληθείᾳ (I Jn 3,18), amar de una manera efectiva, apenas puede aplicarse en este caso. Si tenemos en cuenta la ausencia del artículo delante de ἀληθείᾳ, Juan se uniría a los cristianos en el fundamento de la común posesión de la verdad evangélica[4]; es lo que S. Pablo habría denominado un amor "en Cristo Jesús"[5].

---

1. Comparar 1 Pe 5,13, ἡ ἐν βαβυλῶνι συνεκλεκτή.

2. Sobre el aspecto de respeto, incluido en Ἀγαπητός, sobre todo en un trato epistolar (ἀγαπητῷ de III Jn 1 corresponde a ἐκλεκτῇ de II Jn 1), cf. *supra*, pp.

3. Cf. R. SCHNACKENBURG, que traduce: "die ich aufrichtig liebe" y ve en ἀληθείᾳ un sinónimo de ἀληθῶς; cf. Jn 1,47; 7,26; 8,31; 17,8.

4. BENGEL: "Amor non modo verus amor est, sed veritate evangelica nititur". Es casi lo mismo que dice J. CHAINE: "Según las exigencias de la verdad"; cf. VREDE, LAUDK, WARNACK (p. 171).

5. OECUMENIUS: ἐν ἀληθείᾳ ἀγαπᾷ ὁ κατὰ Κύριον ἀγαπῶν (In III, Jn); *ita*, CHARUE, BONSIRVEN.

Preferimos, sin embargo, compartir la interpretación de Westcott, Brooke y Dodd que se expresa en estos términos: "en una verdadera caridad", un *agape* auténtico, un amor santo, si se quiere; ese amor que 1 Jn 5,1 definía como el vínculo común entre todos los hijos del mismo Padre celestial. S. Juan une a la vez el respeto y el fervor, el afecto y la entrega, la benevolencia y la generosidad, incluso, la firmeza, de acuerdo con el valor bíblico de "verdad": Os amo profundamente. Es, pues, una dilección propiamente divina, pero humanamente interiorizada en el Apóstol (ἐγώ). Ama a sus fieles "en Dios" (I Jn 4,21-5,1) y, sin embargo, es él mismo quien les ama [6].

XLIX. *Caridad y verdad, criterios del verdadero discípulo;* II Jn 3: "Con vosotros sea la gracia, la misericordia y la paz de parte de Dios Padre y de Jesucristo, Hijo del Padre, en la verdad y en la caridad, ἐν ἀληθείᾳ καί [1] ἀγάπῃ".

El saludo se cierra regularmente con el deseo de los bienes de salvación [2]; la adición, en la verdad y en la caridad, resulta verdaderamente enigmática [3]. Se trata, al parecer, de la verdad religiosa objetiva, o mejor, de la fe ortodoxa en la nueva revelación [4]; el *agape* es la virtud de la caridad y más concretamente, la dilección fraterna: no se recibirán los dones de Dios, no llegarán a producir sus frutos sino en los cristianos auténticos, caracterizados por esa doble nota distintiva [5]. La gracia produce sus frutos en torno al que cree y ama.

---

6. Cf. Film. 16, ἀδελφὸν ἀγαπητόν... καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν Κυρίῳ.

1. καὶ om. por el *P. Antin.* XII, 11; del s. III.
2. Sobre la tríada: gracia, misericordia, paz, cf. 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2.
3. Moffatt (p. 281), Büchsel atribuyen estas expresiones a Cristo.
4. Cf. vv. 1 c; 2 a; Jn 1,17; I. DE LA POTTERIE, *L'arrière-fond du Thème johannique de vérité,* en K. ALAND, *Studia Evangelica,* Berlin, 1959, p. 285.
5. Cf. 1 Tes 3,6; 2 Tes 1,3; Apoc 2,19; Ef. 4,15: ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ. Podría citarse a Pascal: "Se llega a hacer un ídolo de la verdad misma; pues la verdad sin la caridad no es Dios, es su imagen y un ídolo".

L-LI. *La vida cristiana es amar;* II Jn 5-6: "Καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, Κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφω σοι καινήν[1] ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Καὶ αὕτη ἐστιν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. — v. 5: Ahora te ruego, señora, no como quien escribe un precepto nuevo, sino el que desde el principio tenemos, que os améis unos a otros. v. 6: y esta es la caridad, que caminemos según sus preceptos. Y el precepto es que andemos en caridad, según habéis oído desde el principio".

Con suma delicadeza, S. Juan exhorta a la comunidad acerca de la caridad fraterna. Pide con el mayor respeto (ἐρωτῶ, v. 5; cf. Jn 17,5) se cumpla el precepto del Señor; no es una imposición nueva (I Jn 5,3), sino el supremo mandamiento conocido y aceptado desde la iniciación cristiana (I Jn 2,7).

Nadie puede sustraerse a dicho precepto, puesto que el *agape* se demuestra[2] precisamente en la observancia de los preceptos (v. 6). Si se refiere al versículo precedente y a I Jn 5,2, en este caso, la caridad es el amor al prójimo[3]. Según I Jn 5,3, se trataría más bien del amor a Dios[4]. Tiene razón Westcott al unir uno y otro; pero, es preferible, como hace Bonsirven, identificar el *agape* con el alma de la vida cristiana, en cuanto (al ágape) es una participación de la misma caridad de Dios (I Jn 4,7; Jn 17,26) y exclusiva de todos sus hijos (5,1). Esta interpretación es la única que permite eliminar la aparente tautología del final: Y el precepto es que andemos en la caridad[5]. Si el

---

1. H, 69 leen καινήν γράφων σοι.
2. αὕτη ἐστὶν... ἵνα, como en I Jn 3,23; 5,3; puesto que la caridad es esencialmente manifestación de amor, puede decirse que "consiste" en obedecer, esto es, se manifiesta en el cumplimiento de la voluntad divina.
3. Brooke, Büschel, Windisch.
4. Vrede, Chaine, Charue.
5. La Vulgata (*in eo*, sc. mandato), Brooke, Büchsel, han entendido ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε como refiriéndose al precepto; pero, ¿qué significaría: "El precepto es andar en el mandamiento?" Por otra parte, el tema principal de estos versos es el *ágape* y es a él a quien debe referirse ἐν αὐτῇ. Charue admite la lactura ficilitante de B, L, P: καθὼς... ἵνα ἐν αὐτῇ (contradicho por *P. Antin.* XII, 19): "Este es el mandamiento, que, así como lo habéis aprendido desde

agape verdadero y religioso se revela en la fidelidad al conjunto de mandamientos del Señor, hay un precepto singular, esencial predominante, en el cual se ordenan todos los demás[6] ,el del amor al prójimo: ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους (v. 5). S. Juan vuelve a la enseñanza de su primera carta: el amor a los hermanos es como mejor se demuestra el amor a Dios y se es su hijo. El hijo es un ser que ama. A lo largo de la vida manifiesta su caridad[7]; su atención se centra casi exclusivamente en este mandamiento. En este orden moral, el *agape* es, antes que nada, una buena voluntad que presta oído a los mandatos de la voluntad divina, un esfuerzo permanente para conformarse de lleno a ella, una fidelidad constante y efectiva.

LII. *La hospitalidad, obra de la caridad fraterna;* III Jn 6: "οἵ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας. — Ellos hicieron el elogio de tu caridad en presencia de la iglesia".

Gayo se ha mostrado lleno de atención y generosidad al recibir a unos cristianos que iban de paso y a los que no conocía personalmente (v. 5). Estos, emocionados y llenos de gratitud por la hospitalidad recibida, han cantado los méritos de Gayo tan pronto han participado en una "convocación"[1] de su Iglesia local. Testigos calificados, puesto que han sido beneficiados personalmente

---

principio, caminéis en él", conformándoos a sus enseñanzas. El acento se pondría entonces en περιπατεῖν ο καθὼς ἠκούσατε. El sentido es magnífico, pero el texto no tiene suficiente garantía.

6. El paso del plural al singular, τὰς ἐντολάς... ἡ ἐντολή pone en primer plano un artículo de la legislación general, "el precepto" por excelencia(Jn 13,34-35).

7. Comparar περιπατεῖν κατὰ ἀγάπην (Rom 14,15); ἐν ἀγάπῃ (Ef 5,2).

1. Ἐκκλησία (cf. vv. 9-10; ignorado por el cuarto evangelio) conserva aquí su sentido etimológico de asamblea, reunión (1 Cor 14,19); Hebr 2,12). ἐνώπιον ἐκ destaca el aspecto de visibilidad (cf. Jn 20,30; Rom 12,17; 1 Tim 5,21; cf. 2 Cor 8,24, εἰς πρόσωπον τῶν ἐκ). Esta expresión deberá confrontarse con 2 Tes 1,4.

por la caridad de Gayo, han dado al hecho un máximum de publicidad [2].

La caridad significa aquí la serie de servicios prestados por Gayo a los viajeros: albergue, alimento, limosnas, etc.[3]; así es, pues, la φιλοξενία, la hospitalidad, en el sentido más clásico de ἀγαπᾶν es "recibir cordialmente a un huésped"[4]. No carece de valor el que el *agape* cristiano, a pesar de toda la riqueza de su nuevo contenido doctrinal, haya conservado su doble aspecto primitivo de cordialidad y liberalidad. No obstante, si estos viajeros "dan testimonio de la caridad" de Gayo, no buscan sólo exponer su sorpresa [5], alabar la generosidad, ni el *agape* designa a la vez la donación generosa y el afecto desinteresado; la noble conducta de Gayo viene inspirada por la caridad divina discernible en este género de manifestaciones.

---

2. El aoristo ἐμαρτύρησαν se refiere a dicha "sesión" pública, a la que se ha transmitido el testimonio en cuestión. El verbo resulta estar escogido de un modo muy especial para significar *a*) la relación auténtica de un hecho concreto, *b*) la confesión oral, *c*) un detalle de aclamación (Lc 4,22; Jn 1,7; 4,39; 1 Tim 5,10; I Jn 4,14). Puede compararse el decreto honorífico publicado en la ciudad de Rodas, un siglo antes, en favor de un tasiano, Dionisidoro, hijo de Pémpides, que ha garantizado la seguridad y todas las facilidades de viaje a sus embajadores: "teniendo en cuenta... que se ha preocupado de su seguridad y de su presentación ante el gobernador, que, asimismo, ha cuidado de su viaje de regreso a Anfípolis y se ha preocupado constantemente de suministrar cuanto necesitaban de él. Puesto que de esta forma obró amistosamente (φιλικως) con los enviados de nuestro pueblo, queremos testimoniaros también la grandeza de este hombre (διαμαρτυρησαι τάς τοῦ ἀνδρὸς καλακἀγαθίαν), hemos transcrito más abajo la copia del decreto por el cual el cónsul y el pueblo le han concedido el título de próxeno (*Incript. de Thasos* CLXXII, 7-19).

3. Cf. Hebr. 6,10; 2 Cor 8,24, τὴν ἔνδειξιν τῆς ἀγάπης.

4. Cf. *Prolégomènes*, pp. 28 ss.; Rom 12,13 (*Agapé*, p. 571). Del estudio de T. Kleberg, *Hôtels, restaurants et cabarets dans l'Antiquité romaine*, Upsal, 1957, se deduce la necesidad para los cristianos de viaje, de ser acogidos por sus hermanos. Cf. C. W. Firebauch, *The Inns of Greek and Rome*, Chicago, 1928; H. Rusche, *Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission*, Munster, 1958.

5. Comparar Homero, *Od.* VII, 33: "A los extranjeros no se les festeja ni se les da la amistad"; y Minucio Félix: "Se aman antes incluso de conocerse!" (Oct. 9; P.L. III, 271; cf. 31, col. 353).

CAPÍTULO IX

CONCLUSION

Tras haber puesto al descubierto el contenido doctrinal de los diversos pasajes, resta únicamente confrontar y armonizar estas múltiples enseñanzas con objeto de dejar expeditas las grandes líneas del pensamiento joánico sobre el *agape*[1]. Nos hallamos alejados del *Kerygma* jerosolimitano, más o menos escatológico; sin embargo, "el discípulo amado" no es sólo el teólogo de la caridad; se presenta también, y sobre todo, como el testigo de este amor. Cristo es para él —como para S. Pablo y los demás Apóstoles— el don hecho por Dios a la humanidad; S. Juan expresa este mensaje evangélico con un vocabulario propio, personal. Además de una teología profunda, su experiencia personal se ha intensificado y ha resumido todo el misterio de la salvación en el *agape* divino. Esto en sí no es una novedad, ya que la religión revelada se presentaba desde siempre como una condescendencia y un don

---

1. S. Juan emplea 30 veces el sustantivo ἀγάπη (7 veces en el evangelio, 18 en la I Ep., 3 en la II y III; 2 en el Apoc); 72 veces el verbo ἀγαπᾶν (37 en el evangelio; 28 en Iª Ep.; 3 en II y II; 4 en Apoc.). 15 veces el verbo φιλεῖν (13 en el evangelio; 2 en Apoc.). Cf. B. B. WARFIELD, *The Terminology of Love in the New Testament*, en *Princeton Theological Review*, 1918, pp. 1-45; 153-203

gratuito de Dios a los hombres[2]; pero en Cristo descubrimos el sentido de esta iniciativa y de esta efusión generosa. Sólo el Unigénito ha podido revelar la naturaleza y los secretos del Padre (Jn 1,18); sólo los confidentes saben que Dios es caridad y lo que este amor significa. De este modo parece esclarecerse y el creyente se define como el que conoce qué es el *agape* y se adhiere a él (I Jn 4,16).

I. *Dios y Jesús.* — Según el pensamiento teológico de los sinópticos, Dios revela la caridad —el amor de soberano respeto y complacencia— que tiene hacia Cristo[1], y Cristo hace alusión a este amor sublime del que El es objeto[2]. S. Juan omite los testimonios celestes del Jordán y del Tabor; no obstante, se palpa constantemente la conciencia que tiene Jesús de ser amado del Padre y el mismo *agape* expresa mejor que nada sus relaciones recíprocas y su unión.

Cuando Jesús recuerda la dilección divina respecto a El, la presenta siempre como la de un Padre para con su Hijo, —ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν[3]—, incluso cuando dicha caridad se dirige al Cristo-hombre. En este caso, el Salvador afirma que el Padre es mayor que El[4] y su amor posee un carácter tanto de afectuosidad e intimidad[5], como de generosidad y de don: "El Padre ama al Hijo y ha puesto en sus manos todas las cosas"[6]. Es preciso com-

---

2. En la medida en que la religión es aspiración y esfuerzo del hombre por alcanzar a Dios y obtener sus favores, podría decirse que el cristianismo no es una religión, puesto que él es, ante todo, recepción, acogida de la iniciativa primera de Dios. Su profunda originalidad en la "historia de las religiones" radica precisamente en eso; y se desprende de la revelación del misterio: ¡Dios es amor!

1. Cf. *Agapé*, p. 205.
2. Mc 12,6; Lc 20,13.
3. Jn 3,35; 10,17: με ὁ Πατὴρ ἀγαπᾷ; 15,9: καθὼς ἠγάπησέν με ὁ Πατήρ, 17,24: Πατήρ... ἠγάπησάς με; v. 26; lo cual nos recuerda la teología paulina: ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ (Col 1,13); ἐν τῷ ἠγαπημένῳ (Ef 1,6).
4. Jn 10,29; 14,28.
5. Jn 5,20; 17,23. Cf. J. Giblet, *Jésus et le Père dans le IVe Évangile*, en *Évangile de Jean*, Bruges, 1958, pp. 111-130.
6. Jn 3,35; cf. 10,29. El Padre da al Hijo su gloria (17,24), su propio nombre (v. 11), sus palabras (v. 8; cf. 12,49), la vida (5,26; 6,57), poder sobre toda creatura (17,2), poder de juzgar (5,22,27); incluso

prender que Dios *manifiesta* su caridad al confiar a su Enviado todos sus secretos y al entregarle todo el poder. Si cabe decir que hay un quasi-sinónimo entre ἀγαπᾶν y διδόναι, es porque esta largueza es la expresión misma del afecto del Padre hacia su Hijo. El Padre "honra" al Hijo, le tiene en particular estima, hace gran caso de El; sus dones son, a la vez, una forma extraordinaria de autentificar su mensaje —τοῦτον γὰρ ὁ Πατὴρ ἐσφράγισεν ο θεός— (6,27; cf. 10,36) y de probar el *agape* con que le rodea.

Por su parte, la caridad de Cristo hacia su Padre no es menos activa ni generosa. Se expresa exteriormente en fidelidad constante a su voluntad. Se da en el alma de Cristo una igualdad rigurosa entre su caridad para Dios y el cumplimiento de los preceptos: "Yo he guardado los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor" (15,10). La dilección filial se *manifiesta* en la obediencia: τηρεῖν τὰς ἐντολάς Ella inspira, igualmente, todas las acciones de Jesús —τὸν λόγον σου τετήρηκα (17,6)— y, sobre todo, su aceptación del sacrificio de la cruz: "Conviene que el mundo conozca que yo amo al Padre (ἀγαπω τὸν Πατέρα), y, que, según el mandato que me dio el Padre, así hago (14,31). El amor, aquí no se revela tan sólo, en una fidelidad más o menos pasiva, lo cual sería exacto, sino en una profunda conformidad de voluntades y una soberana espontaneidad, hasta en el total sacrificio de sí. Lo que en verdad se adecua a las órdenes divinas no son tanto los hechos y gestos del Salvador, sino su alma que piensa y ama como el mismo Padre piensa y ama. Concretamente, el punto de convergencia o unión (de voluntades) aquí es la salvación de los hombres por la inmolación del Calvario.

Cristo es el Buen Pastor que da su vida por las ovejas que Dios le ha confiado [7]. Su obediencia es tan decidida y, ante todo, tan inspirada por la caridad hacia el Padre,

---

los discípulos de Jesús le vienen del Padre (6,37.4465; 17,6,9) Por último todo lo que hay en el Padre es del Hijo (16,15; 17,10); el Padre obra en el Hijo (14,10) cuyas oraciones escucha siempre (11,41; 14,16). El Padre está siempre con El (8,29; 16,32; 17,21).

7. Jn 6,37.39; 17,6.12.24.

que éste manifiesta todavía el lazo de amor que le une con su Hijo: Διά τοῦτό με ὁ Πατὴρ ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου (10,17). El *agape* del Padre, además de llevar en sí la gratitud por el amor que Jesús le profesa[8], se reafirma como un amor permanente, activo y recíproco. Cristo y Dios no cesan de amarse, de decirse y de probarse mutuamente ese amor. A cada iniciativa de parte de uno corresponde otra respuesta por parte del otro; de tal suerte que sus relaciones mutuas se definen como una especie de intercambio en el que el amor total cobra las expresiones más variadas: El Padre ama al Hijo y le colma de sus bienes; el Hijo ama al Padre y le glorifica[9]; de nuevo, el Padre se complace en su Hijo de lo que hace por El (12,28; 13,31); y, Jesús, de seguro, consciente de este amor se complace en él y exulta de gozo (15,11; 17, 25-26). Su alegría nace del conocimiento de la εὐδοκία de su Padre (Lc 10,21). Este gozo, pues, honra extraordinariamente al Padre... Con toda verdad, Jesús puede resumir su vida espiritual en estas palabras: Μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ (Jn 15,10).

Bien se ve, pues, que no se trata del amor que Dios pudiera tener a una de sus criaturas, aunque fuese escogida entre todas (Lc 9,35), sino de una dilección que une de modo inmutable dos personas divinas en una complacencia beatificante. Jesús, en efecto, compara el amor que le dirige el Padre actualmente y la caridad con la que le rodeaba antes de la Encarnación y aún antes de la crea-

8. Igualmente se complacerá en los discípulos por el afecto mostrado a su Hijo (16,27; cf. 12,26).

9. Jn 7,18; 8,49-50; 14,13; 17,4. Filón descubría en la Escritura una enseñanza que orienta al alma a realizar sus actos como homenaje al autor de todas las cosas, ἡ ἀναφορὰ πρὸς τὴν τοῦ πάντων αἰτίου γίνεται τιμήν (*De migr. Abr.* 131). Sería preciso introducir aquí toda una teología de los ἔργα de Jesús, realizados en unión con el Padre, para glorificar al Padre, e inspirados, finalmente por la piedad filial, es decir, por el amor y la religión hacia el Padre (4,34; 5,36; 7,3.21; 9,3 ss.; 10,25.32.37 ss.; 14,10 ss.; 15,24). La vida entera de Cristo es "una obra" (17,4) integralmente realizada en conformidad con la voluntad de Dios (cf. 10,17); por tanto, y la vez: un "testimonio de amor" en el sentido de los rabinos (*Prolégomènes*, pp. 157-160) y una intervención salvadora del Señor en la historia de su pueblo.

ción, desde toda la eternidad: ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου (17,24; cf. v. 26). El *agape* paterno se presenta en este contexto como fuente de beatitud, dado que la felicidad resulta de la proximidad y de la comunión de dos seres que se aman tiernamente. Además y, sobre todo, no es solamente un lazo, sino una inmanencia mutua: "El Padre y yo somos uno" (10,30). "Tú en mí... por razón de su amor" (17,23).

II. *Jesús y los discípulos.* — La delicadeza y profundidad de amistad mostrada por el Maestro con Marta, María y Lázaro causaba la admiración de los judíos[1]. Ante S. Juan no ocultaba tampoco el Señor una predilección formada de ternura humana y afecto sobrenatural[2]. Los Doce han sido escogidos de un modo especial (15,16); el Maestro parece tener también para Pedro un afecto particular (21,15-17)... Todo ello es como decir que el *agape* del Verbo encarnado encierra un sin fin de matices, y ha sido privilegio de S. Juan discernir unos y otros y sacarlos a la luz. "El discípulo amado" que inclinó su cabeza sobre el pecho de Jesús en el curso de la Ultima Cena, se mostró instruido, de una manera particular, en el conocimiento de los secretos de ese corazón que había sentido latir tan cerca de sí, y ha comprendido que Cristo era el amor divino hecho carne. Con palabras más exactas: el Hijo Unigénito de Dios ha venido (a nosotros) para hacer presente a los ojos del mundo el amor de su Padre. Y todavía más: Jesús se ha encarnado y dado su vida para transmitirnos (17,26) esa caridad de Dios que estaba depositada sobre el Unigénito desde toda la eternidad. Su misión y su sacrificio son exigidos para esta manifestación y esta comunicación del *agape* divino[3].

Lo mismo que S. Pablo consideraba toda la vida del Salvador como un epifanía de la benignidad y "filantropía" de Dios (Tit 3,4), S. Juan la resume viendo en ella un desenvolvimiento del *agape*: "Antes de la fiesta de la Pas-

1. Jn 11,3.5.11.36.
2. Jn 13,23; 19,26-27; 20,2; 21,2.4.7.
3. Cf. J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*[2], Lausana, 1902, I, pp. 495 ss.

cua, viendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, al fin extremadamente los amó" (13,1), es decir de modo total; o mejor aún: Cristo, habiendo ya manifestado su amor a los discípulos a todo lo largo de su existencia, lo expresó de una manera sublime al llegar sus últimos momentos, haciéndoles maravillosas confidencias, entregándoles su eucaristía y más que nada, inmolándose por ellos. Las palabras del evangelista son particularmente evocadoras de las dimensiones de la caridad del Señor, ya que con anterioridad había definido de alguna manera la vida, el alma de Jesús por la caridad mostrada hacia u Padre y ahora, en el caso presente, esta misma caridad asocia simultáneamente a los discípulos.

a) *Amor declarado,* reafirmado y probado sin cesar. El Señor quiere convencer a los discípulos de su afecto por ellos: ἠγάπησα ὑμᾶς[4] y une su caridad a la del Padre en relación con los hombres[5].

b) *Amor de respeto,* pues toda la misión del Salvador se orienta hacia aquellos que el Padre le ha confiado[6] y que son atraídos por Este hacia su Hijo (6,44); de ahí el valor que tenemos a sus ojos y la atención con que nos recibe (6,37; 10,29).

c) *Amor delicado de una solicitud extrema,* que desea eliminar toda preocupación y todo temor en el corazón de los que ama (14,1), a los cuales comunica su paz y su alegría[7] y les exhorta a la confianza más absoluta[8].

---

4. Jn 13,34; 15,9.12
5. Jn 8,42; 14,23-24; 16, 27
6. Jn 17,6,9. Comentando el pasaje de Jn 15,24 —en que Jesús alude al resultado negativo de su ministerio entre los judíos que han preferido las tinieblas a la luz: *Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre*"— W. LÜTGERT, (*op. c.*, p. 155) concluye, *a contrario* que el objeto de la vida de Cristo era ganar todos los hombres para su amor y el amor de Dios. En efecto, los mandamientos recogidos en los caps. 13-15, se refieren al amor de los discípulos por Cristo: "Si me amáis..." (14,28,etc.).
7. Jn 14,27; 15,11; 16,22
8. Jn 16,26-23; cf. 4,10: "Si tú me pidieras, yo te daría..."; 14,13: "Lo que pidiereis en mi nombre eso haré".

d) *Amor de predilección* puesto que ha escogido a sus discípulos por un acto gratuito y anterior a la elección de ellos: ἐγὼ ἐξελεξάμην (15,16), lo mismo que un pastor que conoce y llama a cada una de las ovejas por su nombre (10,3,4).

e) *Amor de intimidad*: "los suyos" siendo sus familiares (τοὺς ἰδίους) e incluso sus amigos (ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε), que inicia en el misterio de la vida trinitaria (15, 14-15). Sabiendo lo que es la prueba de la soledad [9], quiere ahorrársela a sus discípulos, y realizará una íntima presencia mutua, a pesar de la separación corporal; será precisamente una "permanencia en la caridad" (15,4-9), a la espera de la reunión definitiva en la casa del Padre [10]. El deseo supremo de la caridad de Cristo es esta comunión: "Yo en ellos" [11].

f) *Amor de misericordia y generosidad*. Jesús no ha venido a juzgar, sino que su misión es salvar de la ἀπώλεια, de las tinieblas, del pecado, de la muerte. Al ofrecer el agua viva a todo el tenga sed (6,35; 7,37), desea comunicar la vida divina con abundancia (10,10; 17,2), la participación en *su* gloria y en *su* felicidad (17, 23-24). Por ser Mediador de la caridad divina, el Hijo transmite lo que ha recibido del Padre, todo lo que a él le llena interiormente, su πλήρωμα (1,16). Todavía más, él es el camino, la verdad, la vida, la resurrección, la paz (14,6) y sus dones se identifican con su persona (6,35); de suerte que al darse él mismo, comunica todo eso (I Jn 5,11). ¿Se atrevería alguno a decir que Cristo transmite aún mayo-

9. Jesús teme quedar sólo: κἀμὲ μόνον ἀφῆτε (16,32; cf. 12,24) —y para evitar esta misma pena a su madre se la confiará a Juan (19,27)—; pero El está junto al Padre (Jn 1.1; I Jn 1,2); permanece en el amor del Padre" (15,10), y "el Padre no le deja solo" (8,29).

10. Jn 14,2-3; 16,22; 17,24.

11. En cuanto Dios, "Jesús habitará en el alma santificada de sus discípulos. Como Hombre —Dios, les hará vivir de la vida del Padre (6,57) y les transmitirá el influjo santificador; les alimentará con su propio cuerpo eucarístico; les divinizará y asimilará a Dios—. Cristo mediante su elevación en la cruz, que es también una exaltación (ὑψόω, Jn 3,14; 8,8.28; 12,32-33; cf. A. Vergote, *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième Évangile*, en *Ephemerides théologicae Lovanienses*, 1952, pp. 5-23), adquiere el poder de vivificar a los hombres.

res riquezas, μείζονα τούτων (14,12)? Jesús enviará "otro Abogado que estará con vosotros para siempre" (14,15).

g) *Amor de entrega*: εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς! La caridad que Cristo ha manifestado a lo suyos desde la primera llamada a orillas del lago y en la vida íntima de nómadas compartiendo la misma tienda [12] culmina en la inmolación del Calvario. Es la prueba más decisiva del amor y la realidad de un amor extremo. Después de haber amado siempre a los suyos, el Salvador termina su carrera sacrificándose por ellos. Es la obra de la caridad suprema: "Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos" (15,13).

Los Apóstoles no podían mantenerse al margen de tales afirmaciones y, sobre todo, en presencia de los hechos. Ellos han visto el ministerio del Maestro como una manifestación de caridad y su muerte como la revelación decisiva de ese amor: "En esto hemos conocido la caridad, en que él dio su vida por nosotros" (In Jn 3,16). Siendo así que, según sus mismas palabras, el *agape* de Jesús es idéntico al del Padre —Jesús ama a los suyos con el mismo amor absoluto y la misma delicadeza con que el Padre ama a su Hijo: Καθὼς ἠγάπησέν με ὁ Πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα (15,9)— al revelar su propia caridad, Cristo quiere, sobre todo, dar a conocer el amor de su Padre: "Yo les di a conocer tu nombre y se lo haré conocer para que el amor con que me has amado esté en ellos" [13]. Los hombres pueden apreciar en y por Cristo lo que es el ἀγάπη τοῦ Θεοῦ; ese es el *Evangelio* según S. Juan.

III. *Dios y el mundo.*—Lo esencial de la fe de la Iglesia primitiva —en realidad no se sabría precisar demasiado bien— fue comprobar en la vida y muerte de Cristo una manifestación insigne de la caridad divina hacia los hombres. Encarnación y suplicio de la cruz son una

---

12. Jn 1,14, ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν; I Jn 1,1-3.

13. Jn 17,26; cf. 15,25: "Todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer"; 14,7.9.11: "Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto... El que me ha visto a mí ha visto al Padre... Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí".

epifanía del *agape* del Padre. S. Pablo ya lo había señalado así en sus epístolas de la cautividad y, más aún, en las pastorales[1]. Sin embargo, S. Juan lo repite y precisa: "Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su Unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna" (3,16); "La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo Unigénito para que nosotros vivamos por El"[2]. Ahí está el culmen de la "revelación" y el centro de la religión cristiana. Venida y vida de Cristo sobre la tierra, suplicio de la cruz, todos son acontecimientos históricos; pero el creyente sabe descubrir el misterio en esos mismos acontecimientos circunstanciados. Además de contemplar la "gloria" del Hijo hecho carne, en quien se refleja la naturaleza propiamente divina del Padre (1,14), comprenden que la caridad divina es el origen de este "don" de Cristo, don que, a su vez, se ordena a procurarles la "vida eterna", esto es, la participación de la misma vida de Dios[3]. Jesús había propuesto la bondad de su Padre como ejemplo para sus discípulos en el Sermón de la montaña: debido a su amor por todos los hombres, y aunque ellos

---

1. Tit 3,4; cf. *Agapé*, p. 887.

2 I Jn 4,9. En los escritos joánicos, *cosmos* designa: 1.º) el mundo de los hombres, por oposición al reino de Dios (1,9; 6,14; 7,4; 8,12,26; 9,5.39 ;10,36; 11,9,27; 12,19.25.46; 13,1; 14,31; 16,21.28; 17,5.6.11.13.15. 18.21.24; 18,20.36.37; I Jn 3,17; 4,1.9.17); 2.º) el conjunto de fuerzas hostiles a Dios, el "lugar" espiritual de la repulsa de Dios (Jn 1,10; 8,23; 14,17.19.22.27; 15,18.19; 16,8.20.33; 17,14.16.25; I Jn 2,15-17; 3,1.13; 4,3-5; 5,4-5). En este sentido, Satanás es el príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11; I Jn 5,19); 3.º) la humanidad amada de Dios y salvada por Cristo (Jn 3,16-17; 4,42; 6,33.51; 12,47; I Jn 2,2; 4,14; cf. Apoc 11,15). Cf. R. Bultmann, *Théologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1951, II, pp. 361 ss.; O. Prunet, *La morale chrétienne d'après les Écrits johanniques*, Paris, 1957, pp. 56 ss.

3. Puesto que nuestro mundo de aquí abajo es el mundo de la corrupción y de la muerte, la vida no pertenece sino al mundo de lo alto y no depende más que de Dios La paradoja cristiana consiste en comunicar esta vida a los hombres por la muerte de Cristo. El discípulo la recibe a través de la fe, del bautismo en el Espíritu y de la Eucaristía. Cf. Ch. Fleury, *L'idée johannique de la vie*, Alençon, 1905; B. Bardessono, *La "Vita eterna" in San Giovanni*, en *Divus Thomas* (Pl.) 1936, pp. 15-34; 113-142; D. Lyons, *The Concept of eternal Life in the Gospel according to St. John*, Washington, 1928; Fr. Muszner, ZΩH. *Die Anschauung vom "Leben" im vierten Evangelium*, Munich, 1952.

sean ingratos, Dios les concede con largueza los bienes necesarios para la vida del cuerpo. Los ángeles celebraron la εὐδοκαί celestial que traía la salvación, una reconciliación de los pecadores con Dios (Lc 2,14). La Virgen María y Zacarías cantaban la misericordia del Todopoderoso[4]. Pero, tras la subida de Cristo al Padre, los Apóstoles, meditando sus enseñanzas y su paso entre ellos, han concluido no sólo que Jesús había sido enviado por la misericordia divina como salvador, sino que han captado la naturaleza y extensión de este *agape*. Su conocimiento de la caridad está ligado al aumento progresivo de su fe en la persona de Cristo.

El Señor es más que un "enviado", un revelador lleno de gracia y de verdad, el Mesías, incluso más que un Salvador que se sacrifica personalmente; es el Hijo único de Dios: Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται (I Jn 5,1); es, pues, el Unigénito, el ser a quien Dios honra y ama sobre los demás seres[5]. El abandono en manos de los pecadores con el fin de poder asociarlos de nuevo a su vida divina, es la prueba palmaria de un amor infinito que ninguna imaginación humana habría podido concebir jamás. El valor del don revela la profundidad del *agape*. Es inimaginable que Dios llegue a amar hasta este extremo a los criaturas y, además, a aquellas que le han ofendido: "Que el mundo conozca que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí" (17,23). Pero sobre este punto precisamente se proyecta la luz de la fe: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν (I Jn 4,9). Esto no es posible concebirlo adecuadamente y, menos aún, expresarlo con palabras. Por eso se invita a meditar a todo cristiano: Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ Πατὴρ (I Jn 3,1); Οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς (4,11). Dios nos ha amado así, de esta ma-

4. Lc 1,50.54.72.78. Los teólogos se han esforzado por precisar la respectiva intervención de la justicia y de la caridad en la redención del pecado, cf. L. RICHARD, *La Rédemption, mystère d'amour*, en *Recherches de Science religieuse*, 1923, pp. 193-217; 397-418.

5. El amor de Dios a los discípulos depende del amor de éstos hacia Jesús (Jn 16,27); el Padre no puede, por otra parte, hacer nada mejor que dar (confiar) los creyentes a su hijo" (6,37).

nera concreta, con esta generosidad prodigiosa. El Hijo muy amado, crucificado por nuestra salvación, he ahí lo que revela hasta qué punto ha llegado el amor de Dios y la naturaleza del *agape*: "En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria por nuestros pecados" [6].

IV. *Dios es amor.* — Lo que para S. Juan distingue a los creyentes del resto de los hombres es el conocimiento antedicho del misterio de Jesús. Y no es sólo confesar la autenticidad del Mesías, el señorío del Hijo de Dios, adherirse a la eficacia de su muerte, esperar su retorno final en la gloria, sino —hablando con más precisión— referir todos estos acontecimientos saludables al amor que les ha concebido y decretado; y todavía mejor: leer en la persona y vida de Jesús la caridad divina que ambas expresan. Sin duda alguna Dios, espíritu puro (Jn 4,24) es por naturaleza invisible y nadie jamás le ha visto (I Jn 4,12); pero se ha hecho presente en Cristo y a través del Hijo se ve al Padre (Jn 14,9); es decir, en la caridad de Cristo por nosotros, se alcanza a ver el amor mismo de Dios [1].

---

6. I Jn 4,10. El amor es una realidad, si no equívoca, sí analógica (cf. *Prolégomènes*, pp. 1 ss.); hay mil formas de estar vinculado a otro ser, de desearse, de apreciarle, de honrarle, de experimentar ante él complacencia, ternura, alegría. Pero todos los matices de los afectos humanos, por muy elevados que sean, incluso el amor y el culto que se tributa a Dios, no puede dar una idea exacta de lo que es realmente el *ágape*. El secreto de un amor así que excede *toto coelo* el orden humano no hay que buscarlo ni en el corazón ni en la experiencia del hombre, sino sólo en Dios. No hay más forma de amarle que esta.

1. "El ágape de Dios está condensado en Cristo" (D. W. KOEPP, *Panagape*, Gütersloh, 1928, II, pp. 98-99); "Jesús es el argumento histórico de la verdad metafísica" (A. ŠUŠTAR, *De caritate apud S. Joannem*, en *Verbum Domini*, 1950, p. 134); "En Juan, todos los conceptos teológicos son cristológicos al mismo tiempo. El perfecto y el presente suponen siempre el aoristo" (W. V. LOEWENICH, *Johanneisches Denken. Ein Beitrag zur Erkenntnis der johannesischen Eigenart*, en *Theologischer Blätter*, 1936, col. 267). "La exaltación joánica (Jn 1,51) no es una apoteosis estática debida a una metamorfosis de mistificación, sino una auténtica elevación en torno a una *mediación* cuyo realismo espiritual está dominado por esta afirmación: *El Logos se ha hecho carne*. Es el acontecimiento capital de la *Historia de la*

A este respecto, el convencimiento de los Doce adquiere el acento de un hallazgo y de una evidencia: "Y nosotros hemos conocido y creído la caridad que Dios nos tiene. Dios es caridad" (I Jn 4,16). Conocer a Dios, en la religión de Jesucristo no es distinguir su omnipotencia, su santidad o su justicia, sino más exactamente llegar a comprender qué es el amor: Ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεος ἀγάπη ἐστιν (v. 8).

Deus Charitas est. El hondo contenido de esta afirmación epistolar no puede comprenderse sino en función de su génesis. No es, en efecto, una afirmación del Señor, un enunciado dogmático sin relación alguna con la historia; es el fruto de una contemplación de la vida y muerte de Cristo, por una parte, de sus relaciones con Dios Padre, por otra. A medida que se medita en los hechos y acciones del Salvador y en sus enseñanzas sobre la caridad, se descubre que Cristo es, primeramente y ante todo, el revelador de Dios, no ya a la manera de los profetas que anunciaban cuanto el Espíritu les inspiraba, sino como el Hijo único que vive permanentemente en el seno del Padre explica y da a conocer los misterios de la vida íntima de Dios (Jn 1,18). Por eso mismo, ya se trate de las relaciones de Dios con Jesús y con los hombres, ya de las relaciones del Hijo de Dios con su Padre y con los suyos, el *agape*, que es la explicación exhaustiva de estas relaciones[2], es la que sintetiza todo.

Primeramente se atestigua sin más el don de este amor: ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ Πατήρ (I Jn 3,1) y de él se concluye que tal género de amor no puede venir sino de Dios: ἡ ἀγάπη εκ τοῦ θεοῦ ἐστιν (4,7). No obstante, esta caridad-virtud sólo es una ínfima participación de un atributo divino. La fe pone ante nuestros ojos el objeto adecuado del amor que Dios posee en sí, la persona de su

salvación" (H. Clavier, *Le problème du rite et du mythe dans le quatrième Évangile*, en *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, 1951, p. 292). Esta constante referencia, o mejor esta inducción a partir de la persona histórica de Jesús, es lo que distingue la especulación joánica de todo género de gnosis.

2. Cf. H. H. Wendt, *Die Johannesbriefe*, Halle, 1925, pp. 74, 93-107; F. Büchsel, *Die Johannesbriefe*, Leipzig, 1933 ,p. 69.

Hijo hecho carne, τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν (4,16). Jesús se presenta como la personificación del amor y por El se puede conocer verdaderamente lo que es el amor en Dios[3]. Si Cristo es todo amor, también lo es su Padre. Es necesario comparar: ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην ὅτι ἐκεῖνος ὑπερ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν (3,16) y ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν (4,9). Se da una identidad tal entre el amor de Cristo y el amor del Padre, que de uno se puede concluir perfectamente el otro.

Sin embargo, no se trata tan sólo de manifestación, de señales de amor, como si Dios y Jesús obrasen con un mismo corazón. Las relaciones entre el Padre y su Unigénito son relaciones de una caridad recíproca, permanente y eterna (Jn 17,23,24). Cuando Cristo ha revelado de la vida íntima de Dios se resume en un intercambio, una relación mutua de conocimiento y amor entre el Padre y el Hijo, de forma que la unión de estas dos personas parece realizarse en el *agape*[4]. He ahí, por qué se llega a concebir una caridad sustancial que es Dios mismo, ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη (I Jn 4,10): el amor es la naturaleza misma de Dios[5].

Resulta de estas breves referencias que S. Juan, cuando escribe ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, lo que desea, en primer lugar, es sugerirnos el principio explicativo de la economía de la salvación —en conformidad con la enseñanza de S. Pablo[6]— y darnos razón de las relaciones personales

3. "La identificación de Dios con la actividad del amor es una metonimia. La persona sustituye a la actividad como ἱλασμός a Χριστός, en 2,2 y 4,10" (R. SCHÜTZ, *Die Vorgeschichte der Johanneischen Formel*: ὁ θεὸς ἀγάπη εστίν, Göttingen, 1917, pp. 6-7).

4. Jn 17,22-23.26: "Yo les di a conocer tu nombre, y se lo haré conocer ,para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos". J. Bonsirven (*Le Témoin du Verbe, le Disciple bienaimé*, Toulouse, 1957, pp. 28 ss.) cita la interpretación de S. Cirilo de Alejandría quien ve en el "nombre dado" la gloria filial (Jn 1,14), comunicación plena de la naturaleza divina (Hebr 1,3), efecto del ágape del Padre. Es amor, y porque esa es su naturaleza, es la razón por la que Dios se da plenamente a su Hijo, y por amor la razón por la que el Hijo permanece con su Padre.

5. Para Aristóteles (Etic. Nic. VII, 15, 1154 b 215 ss.), la φύσις de la divinidad es ἐνεργεία ἄνευ κινήσεως, para S. Juan es una realidad que se desborda.

6. Ef 2,4 ss.; Col 1,19 ss.; J. DUPONT, *La Réconciliation dans la Théologie de saint Paul*, Louvain, 1953, pp. 16, 46 ss.

que unen al Padre y al Hijo en el seno de una misma gloria. El *agape* del que nos habla es, ante todo, actividad, manifestación de amor. No es una definición filosófica, especificada por la ansiedad, sino una designación válida de lo que constituye la esencia del Dios vivo. El amor es más que un atributo divino, según esta revelación sublime de la Nueva Alianza, es el nombre mismo de Dios en el que es expresa su naturaleza y, por consiguiente, sus atributos de justicia, paciencia, poder [7]... Antes que nada Dios *es* caridad; el *agape* no es algo de Dios, es Dios mismo, su substancia, de tal modo que es imposible que Dios no ame.

Es evidente que aquí se enfrenta uno con el misterio, y manteniéndose en el orden de la teología bíblica, apenas cabría precisarse alguna otra cosa; no obstante, al afirmar que "Dios es caridad", se nos recuerda lo que hay en Dios de más propio y lo que quiere sepamos de él: se manifiesta como amor y como tal desea ser reconocido. Si se nos permitiera hablar en estos términos diríamos que la caridad es la propiedad de su naturaleza divina que le llena más, la que S. Juan ha visto como la más específica [8]. El

7. La omnipotencia divina es la fuerza triunfante de la caridad de Dios; la omnipresencia, es el amor divino uniéndose a su creatura, dándole y conservándole el ser; la justicia, la vindicativa incluso, no actúa sino bajo la moción del amor: "metus et timor sunt infirma vincula caritatis" (TÁCITO, *Agric.* XXXII, 2); la inmutabilidad y fidelidad de Dios es la permanencia de su amor, etc...

8. Siguiendo a S. Agustín, Sto. Tomás observará que "perdonar a los pecadores es *una obra mayor* que la creación del mundo" (Iª, 113, 9) y que "la obra de la justicia divina *presupone siempre* una obra de misericordia y se apoya en ella" (Iª, 21,4). Por tanto, *en la raíz* de toda obra divina aparece la misericordia, cuya virtud o influjo se prolonga en todo lo que se sigue, e incluso es la que actúa en ello con mayor energía" (*ibid.*). Puesto que la misericordia es la perfección suprema (II-IIª, 30,4), "es *más propio de Dios* ser misericordioso y perdonar, a *causa de su Bondad infinita*. Castigar, ser justiciero, le conviene en razón de nuestros pecados; ser misericordioso le conviene *por su misma naturaleza*" (21,2). Y, sin embargo, la misericordia, por cuanto implica en sí una cierta tristeza, no es atribuible a Dios más que metafóricamente, lo mismo que la ira y el arrepentirse (I *C. Gent.* c. 91). Sólo el amor y el gozo le pertenecen en sentido propio, verdaderamente y del modo más perfecto. La caridad es la perfección que sintetiza mejor la plenitud del misterio divino. Si se le denomina misericordia es para destacar mejor su aspecto de gratitud y generosidad.

Señor la había insinuado al exponer su doctrina sobre "el Padre que está en los cielos"[9], el Espíritu Santo hace comprender a los Apóstoles que se trata de un amor activo, de una plenitud que desborda su bondad y cuyo movimiento se explica y justifica a sí mismo, lo mismo que el manantial en el que nace y se alimenta una corriente. Si Dios es vida (In Jn 5,20), comprenderemos que este amor inmanente sea todo espontaneidad y comunicación. Si es luz (I Jn 1,5), es por tratarse de un amor sumamente espiritual, lleno de claridad. El *agape* significa todo eso. Lo mismo que un sol que brilla e irradia su luz en derredor, o como una fuente que corre y fecundiza, así Dios es pura caridad que ama al expresarse y al darse ella misma[10]. Esta comunicación y participación es su naturaleza, su propia ley de vida.

V. *La filiación divina, obra y don del agape del Padre.* — Si Dios ama a los hombres hasta el punto de sacrificar a su Hijo por ellos, esta caridad no queda como algo exterior a éstos al modo de una providencia bienhechora que les saturara de bienes y asegurase finalmente su felicidad; la caridad les otorga la vida eterna (Jn 3,16), ya que es preciso ver en ella la vida de Dios mismo y no una mera existencia perdurable que no pudiera ser afectada por la muerte; el cristiano encierra en el fondo de su ser la vida que Dios mismo vive. Y dicho más

---

9. G. Vos (*The Scriptural Doctrine of the Love of God,* en *The Presbyterian and reformed Review,* enero 1902) ha insistido extraordinariamente en el contenido y significación de este amor paternal.

10. En eso está la distinción entre *éros* y *ágape.* Los griegos, aplicando a la divinidad una noción antropocéntrica del amor, tenían que negar a los dioses todo amor en favor de los hombres, dado que no padecen necesidad ni insuficiencia. Por el contrario, el Dios de los cristianos ama por ser plenitud (Ef 1,23) y el amor cristiano no puede ser sino participación de este *ágape* teocéntrico y teologal .Cf. D. Müller, *Das frümchristliche Verständnis der Liebe,* en *Festschrift A. Alt* (*Wissenchaftliche Zeitchrift der Karl-Marx-Universität*), Leipzizg, 1953-54, pp. 133 ss. Sobre Dios "fuente primordial", cf. FILÓN, *De fuga,* 197-8. "La afirmación de que Dios es caridad no contradice la otra de que es ser; antes al contrario, es afirmar eso mismo por segunda vez, puesto que la caridad de Dios no es más que la generosidad del Ser cuya plenitud superabundante se ama en sí misma y en sus posibles participaciones" (E. GILSON, *L'esprit de la Philosophie médiévale*, Paris, 1944, p. 271).

profundamente, Dios engendra a los creyentes mediante el amor comunicándoles su propia naturaleza. De pecadores pasan a ser hijos que tienen acceso a su intimidad[1]: "Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios (τέκνα θεοῦ) y lo seamos"[2]. La precisión última "καὶ ἐσμέν", lo somos realmente, intenta excluir de este nombre (hijos) una interpretación suavizada o restringida dado que Dios nos tiene una dilección semejante a la de un Padre para sus hijos y nos trata como tales[3], no puede tratarse de una metáfora, de un título puramente honorífico o de una denominación afectuosa cualquiera. No, Dios es nuestro Padre por idéntico título al de un padre que, en el orden de la naturaleza humana, engendra a sus hijos y les transmite su propia vida. Esto es tan cierto, que al cristiano joánico se le llama ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ[4]. Efectivamente, conforme al modo de generación propio de los seres vivos, el cristiano ha recibido y guarda en sí el elemento primero, esencial de esa misma generación, τὸ σπέρμα αὐτοῦ [sc. θεοῦ] ἐν αὐτῷ μένει (I Jn 3,9).

El que se sorprenda o dude (de ello) deberá releer la enseñanza de S. Pablo acerca de la παλινγγενεσία (Tit 3,5) y, sobre todo, el diálogo de Jesús con Nicodemo, donde el Maestro da la explicación del misterio al exponer la ana-

---

1. Cf. I Jn 1,3, κοινωνία.

2. I Jn 3,1; cf. vv. 2,10; 5,2. Filón, *De conf. ling.* 147: καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀειδοῦς εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου. Es de tal importancia doctrinal y religiosa esta generación divina, que los comentaristas insisten particularmente en ella; cf. B. F. Westcott, *The Epistles of St. John*², Cambridge, 1886, pp. 122-124; M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean,* Paris, 1927, pp. 83-86; Ed. K. Lee, *The Religious Thought of St. John,* Londres, 1950, pp. 44-55; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe,* Fribourg, 1953, pp. 155-162; J. Bonsirven, *op. c.,* pp. 123 ss.,153 ss.

3. Cf. R. Aqiba: "Benditos sean los israelitas que son llamados hijos de Dios. Les ha sido mostrado un amor mayor (que a Adán), ya que han sido llamados hijos de Dios, según está escrito: Sois los hijos del Señor vuestro Dios (*Deut.* 14,1)" (*Pirqé Aboth,* III, 22). Acerca de esta paternidad divina en el A.T., cf. M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus Christ,* Paris, 1931, pp. 439-463. Sobre *La régénération et la Filiation* en las religiones del misterio, cf. Idem, en *R.B.* 1929, pp. 63-81; 201-214.

4. I Jn 3,3-10; cf. 2,29; 4,7; 5,1.4.18; Jn 1,12.

logía del nacimiento según el espíritu [5]. El nuevo nacimiento o nacimiento de lo alto es tan real como el primero que ha tenido lugar a partir del seno materno y los cristianos pueden considerarse con toda verdad "de la raza de Dios" [6]. En todo el rigor de las expresiones, habría que decir que el renacimiento del espíritu es más verdadero, más auténtico que el engendramiento según la carne. Los padres por una parte al no ser más que intermediarios, no hacen sino transmitir una vida que no tienen como propia (Ef 3,14-15); por otra, el ser humano es un ser autónomo desde el momento en que viene al mundo; no depende de sus padres más que moralmente. El hijo de Dios, por el contrario, no cesa de nacer de Dios, es engendrado de modo continuo como lo indica el uso constante del verbo γεννᾶν en tiempo perfecto [7]. Nace en cada instante, no cesa de recibir la participación inmediata de la naturaleza y vida de Dios [8]. Para S. Pablo el ser cristiano se definía εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [9] para S. Juan es εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ [10] o ἐκ τοῦ Πατρός (I Jn 2,16).

Los teólogos identificaron esta naturaleza divina comunicada a los creyentes con la gracia santificante. Jesús la llamaba una δόξα, "Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo con ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo... que amaste a éstos como me

---

5. Jn 3,3-9. Cf., en último lugar, F. Roustang, *L'entretien avec Nicodème*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1956, pp. 337-358; F. M. Braun, *Les Baptême d'après le IVe Évangile*, en *Revue Thomiste*, 1948, pp. 347-393; *L'eau et l'esprit*, *ibid.* 1949, pp. 5-30; O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris, 1951.

6. Act 17,28; cf. Aratus, *Phaenom.* 5; Cleantes, *Himno a Zeus*, 4: ἐκ σοῦ γὰρ γενόμεσθα y el comentario de E. Des Places, *Hymnes grecs au seuil de l'ère chrétienne*, en *Biblica*, 1957, pp. 121-123.

7. I Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4; Jn 3,6.8. El único empleo del aoristo, ὁ γεννηθείς (I Jn 5,18) se aplica a Cristo.

8. La "explicación" dada por Jesús a Nicodemo es real, porque el espíritu (*ruah*) en hebreo es femenino. Podría decirse, por tanto, que el hijo de Dios se encuentra como en estado de gestación continua; no cesa de ser concebido y llevado en el maternal seno de Dios.

9 Juan asociará filiación y unión a Cristo (Jn 1,12) y, también asimilación a Cristo: "Como es El, así somos nosotros" (I Jn 4,17).

10. I Jn 4,2-3; cf. 3,19; 4,6; III Jn 11; Jn 8,47.

amaste a mí" (Jn 17,22-23). Pero si la nota propia del Padre celestial es el amor y si, ajustándonos al sentido preciso de las palabras, la generación transmite la naturaleza del progenitor, se ve, lógicamente, que los hijos de Dios habrán de ser "esencialmente" seres que aman. La gloria o naturaleza divina participada, en virtud de la obra de Cristo, implica lo primero y ante todo una posesión entitativa de la caridad del Padre y común a todos los hijos: ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς (17,26). Ahí tenemos el por qué y el cómo los hijos de Dios que es amor se conocen por su capacidad para el amor. La fórmula ἐκ τοῦ θεοῦ = ser (nacido) de Dios, significa para S. Juan, en efecto, tanto el hecho de pertenencia y de la semejanza, como el del origen (I Jn 2,16). Por el mismo motivo que se llama hijo de consolación, hijo de cólera, hijo de paciencia a quienes poseen esta o aquella cualidad, la denominación "hijo de Dios" recuerda, además del nacimiento divino, la dependencia y posesión de las mismas cualidades que el Padre celestial[11]. Si Dios es amor, "los que son de El", serán amor igualmente, no ya de una forma accidental, sino por naturaleza. Además, el que es engendrado obra como el que le engendró y, puesto que el nacimiento provee al sujeto de una naturaleza y unas facultades llamadas a desarrollarse en el ejercicio de sus actos, los auténticos τέκνα τοῦ θεοῦ habrán de reconocerse por la cualidad "caritativa" de sus obras.

Debe tenerse bien presente esta doctrina para calar a fondo en las palabras de S. Juan: Πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (I Jn 4,7) que siguen en la afirmación: ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν. La caridad es el distintivo de la filiación y, en consecuencia, del discípulo[12]. No hay enseñanza más fundamental en todo el Nuevo Testamento. Lo mismo que en S. Pablo, el cristiano puede designarse como un creyente: ὁ πιστεύων; pero, sobre todo, es un ser

11. S. Juan escribirá, por ejemplo: "Quien ha nacido de Dios no peca (no puede continuar pecando o permaneciendo en el pecado (I Jn 3,9, οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, en presente); él redacta, sin embargo, su epístola a fin de que los cristianos no cometan pecados (2,1, ἵνα μὴ ἁμάρτητε, en aoristo).

12. Cf. ἔχειν ἀγάπην, Jn 13,35; cf. 5,42.

con caridad, ὁ ἀγαπῶν [13]. El participio presente indica, a la vez, una condición estable —muy acentuada en algunas ocasiones: ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ (4,16)— y una actividad incesante [14]. El hijo de Dios está siempre como un acto de amor, a imitación del Padre celestial; al menos en una permanente disposición de amar, pronto en todo momento a manifestar esa caridad. Como es su ser, así es su vida. Tan cierto como afirmar categóricamente: el que no ama permanece en la muerte (3,14 *b*), es decir: el que ama ha pasado de la muerte a la vida (3,14 *a*), mora en la luz (2,10), esto es, en la participación de la vida divina.

VI. *¿Qué es el agape?* — Una vez que el discípulo se halla en posesión del amor divino y vive de él, puede interrogarse por la naturaleza de esa dilección y precisar sus características. En el marco de los sinópticos, Dios era el modelo de este amor hecho todo él respeto y acción bondadosa, aunque revistiéndose de ternura en sus manifestaciones ante el prójimo. S. Pablo es fiel a este mismo concepto, pero el puesto central que asigna al *agape* en su elaboración de la teología cristiana —la caridad es vínculo de perfección— contribuye a enriquecer su contenido. El *agape*, por una parte, es el amor de Dios que ha concebido y realizado toda la economía de la salvación. El es (Dios), lo mismo que Cristo crucificado, "El que nos ha amado" (Rom 8,37; Gal 2,20)) si bien la caridad une inseparablemente al Padre y al Hijo en sus relaciones con los redimidos (2 Cor 13,13). Por esta razón, la expresión de Rom 8,39: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἡ εν Χριστῷ Ἰησοῦ puede tomarse como el punto de partida de la especulación joánica sobre Cristo revelador y dador de la caridad divina a los creyentes. Por otra parte, el mérito del Apóstol ha sido proponer el *agape* como esencia misma de la vida cristiana: tener caridad lo es todo en este orden; no tenerla,

---

13. I Jn 4,21; 5,1; cf. Jn 14,21.

14. Es exidente que la referencia temporal está descartada (cf. ὁ ῥυόμενος, 1 Tes 1,10; ὁ καλῶν, 2,12; ὁ διδούς, 4,8); el cristiano ama de modo permanente. Posee y ejercita este amor de una forma tan total y característica, que eso mismo le define y cataloga en la condición de discípulo. Cf. igualmente, Rom 13,8; Ef 6,24.

es quedar reducido a nada (1 Cor 13). En ella se recapitula toda la moral (Rom 13,10). De esta forma S. Pablo prepara las reiteradas afirmaciones de S. Juan sobre la importancia fundamental de la dilección fraterna.

El Apóstol asimismo, se dirige sin cesar a Dios para que haga crecer y abundar el *agape* en el corazón de los discípulos que escribirá que el amor se difunde constantemente en ellos por la acción del Espíritu Santo[1]. S. Juan insistirá todavía más en este punto, haciendo de la caridad no un simple don de Dios —que sería el mayor de todos[2]—, una χάρις, sino una participación de la naturaleza divina. Para S. Pablo, en efecto, el cristiano es un hijoadoptivo de Dios, υἱὸς τοῦ θεοῦ cuya alma está dotada de cualidades, de títulos apropiados a su nuevo estado, y, en concreto, el derecho a herencia. En S. Juan, el cristiano es un hijo —τέκνον— engendrado por el Padre celestial. Como Este es caridad, al comunicar su naturaleza y su vida, transmite al engendrado algo de ese *agape* que le es propio. No puede afirmarse con más nitidez la índole sobrenatural y divina del amor cristiano. Algunos textos paulinos, tomados materialmente, podían inclinar a creer que la caridad es una virtud moral; al menos el acento se ponía en su eficiencia concreta: ὁ κόπος τῆς ἀγάπης (I Tes 1,3); pero en S. Juan aparece siempre con toda claridad su carácter teologal, de tal suerte que este amor se distinguirá de cualquier otro afecto humano por razón de su origen: ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν (I Jn 4,7). Esa es su nota específica[3]. Dios sólo tiene caridad. El sólo ama de esta manera. En el mundo, sólo los engendra-

---

1. Rom 5,5. Cf. la inscripción sepulcral de un cristiano, ἀγάπην ἔχων παρὰ Θεοῦ (*Suppl. epigr. graec.* XIV, 486, 4).

2. Cf. 1 Cor 13,13 μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

3. No se podría encarecer más la importancia de esta propiedad. El hecho de entenderla bien, equivale a resolver todas las dificultades que suscita la teología de la caridad, concretamente el problema de la dualidad de sus objetos y de su extensión: lo mismo que Dios se ama a sí mismo y ama a los hombres, el hijo de Dios amará a Dios y a su prójimo, trátese de su hermano o su enemigo, y con idénticos matices a los que Dios pone en su dilección hasta éste y hacia aquél; puesto que, y lo decimos una vez más, el creyente ama con la caridad propiamente divina.

dos por El poseen ese amor y pueden amar *como* Dios ama [4].

Si el *agape* paulino es, sobre todo, un poder, una δύναμις extremadamente activa, para S. Juan es, en primer lugar, una naturaleza tomada ya como transcendente, ya como inmanente, por la sencilla razón de que a la vez es divina y encarnada. Puede decirse pues, que, el cristiano —ὁ ἀγαπῶν— poseyendo la caridad se halla en una condición estable, permanece en un estado apto o suficiente para señalar su autenticidad espiritual. Este amor, no obstante, le desborda de algún modo, es más grande que su propio corazón, es más bien el cristiano quien se halla atado al *agape* y se ve inundado por él. De todas formas, la caridad es el *lazo* que une al creyente con Dios, una participación permanente del hijo en la naturaleza y vida de su Padre.

Este es el concepto que responde a las fórmulas propiamente joánicas. De un lado, la caridad de Dios o del Padre permanece en el cristiano: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ (I Jn 3,17; cf. 2,15), y éste la posee arraigada en sí: τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς (Jn 5,42). Por otro, se define el discípulo como un hombre que permanece en la caridad: ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ (I Jn 4,16), la de Dios o la de Cristo: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (Jn 15,9-10). Por consiguiente, se trata de un afecto mutuo entre personas muy concretas y vivas, y, en primer lugar, de ese amor propio de Dios y revelado por Cristo. Asimismo, esta caridad es a la vez divina y anterior a toda otra, una caridad que toma la iniciativa en cualquier comunicación o don (I Jn 4,10-19). El discípulo recibe en sí sus declaraciones y manifestaciones. Cree en el amor; y esta adhe-

4. "El ágape, para el pensamiento cristiano, no es una cualidad más, una cualidad que el hombre compartiría con Dios y que podría ser poseída en una u otra medida por uno y otro. El amor es un atributo esencial, y en el rigor de los términos, exclusivamente divino. Es el amor de Dios que cualifica cualquiera otra forma de amor. No hay más verdadero amor que el de Dios. El amor de Dios define el amor. Mejor, el amor define a Dios... El amor no añade nada a Dios, como el perfume a la flor. El amor es Dios mismo. Dios ama porque es Dios" (Fr. J. Leenhardt, *Morale naturale et morale chretienne,* Génova, 1946, p. 12).

sión firme y estable es la que le hace habitar o permanecer en la caridad, lo cual es sinónimo de habitar o permanecer en Dios: ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει (4,16; cf. v. 12). Esta forma de expresar el vínculo de unión del creyente con Dios es algo original y es notable que S. Juan, al terminar de descubrirla, insista en ella de esa manera. Tal inmanencia sin embargo, es como algo que se ve venir, desde el momento en que se ha concebido el *agape* como una naturaleza común a Dios y a sus hijos. En consecuencia, la caridad se caracteriza por la profundidad del afecto; el ser que ama, se orienta y se vuelca todo él en el amado [5].

La caridad, más que una simple relación de complacencia, fusiona a los seres que se aman hasta el punto de realizar una *presencia*, la proximidad más, espiritual naturalmente, por tratarse de Dios y del alma, pero que, de alguna forma es local, puesto que S. Juan habla de ella como de una habitación mutua e incluso de una existencia en el otro. La sicología ordinaria del amor destaca eso, que el amado viene como a penetrar en el espíritu y el corazón del que ama, y a la inversa: *ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum*...; pero dicha presencia del puro recuerdo o del afecto es puramente sicológica, mientras que la caridad aproxima físicamente a Dios, a Cristo, al creyente y los une no con unas relaciones extrínsecas, sino en su ser mismo. El *agape* es el lugar, el hogar en que se encuentran el Progenitor, el Unigénito y los nacidos (de Dios) (I Jn 5,1,2.18), en virtud de que todos son poseedores de la idéntica naturaleza. Por ello no supone extralimitación alguna decir que la caridad asegura la mutua intimidad de amante y amado o que les hace presente a uno y otro. Hay algo más que un contacto, hay una comunica-

---

5. El amor parece de tal manera adecuado al amante y al amado que uno u otro se les nombra equivalentemente: "Para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos" (Jn 17,26); "Yo en ellos y tú en mí... que sean consumados en la unidad... y amaste a éstos como me amaste a mí" (v. 23)

ción de ser y de vida y así es como debe entenderse la inmanencia recíproca realizada por el *agape*[6].

La *I^a Joannis* relaciona de tal manera la caridad cristiana con el nuevo nacimiento (3,1; 4,7; 5,1) que lleva a concebir dicha caridad como un amor de tipo familiar: Dios ama como un Padre[7]; los cristianos como sus hijos y ellos entre sí como hermanos (3,16). Si se ha de amar a Cristo o a los cristianos es porque "todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado de El" (5,1). Si se tiene a Dios por Padre, es imposible no amar a su Hijo (Jn 8,42). Es decir, que el *agape* de Dios hacia el Unigénito y hacia los τέκνα es de la misma naturaleza y se apoya en una profunda semejanza existente: ἀγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας[8], a saber, la δόξα propia del Padre, recibida por el Hijo, comunicada a los discípulos (Jn 17, 22,24). La misma contraprueba: "El que no ama a su hermano no es de Dios"[9], tiene un valor tan absoluto como la razón positiva de ello: "Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios" (I Jn 5,2). Como afecto que es de familia, el *agape* deberá tener una inmensa benevolencia, con un mucho de ternura; se explica mejor así la tendencia innata a la unidad, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν (Jn 17,23): Padre, Hijo, hermanos no deben formar más que uno; toda la economía de la salva-

6. Los teólogos se esfuerzan por precisar el modo de la presencia divina en el alma por el don de la caridad. Sto. TOMÁS, afirma que Dios, al entrar en contacto con el alma justificada, tiene en ésta un nuevo modo de existir y el alma, a su vez, una forma nueva de unión con Dios (I Sent. d. 37, q. 1, a. 2). F. DE LANVERSN (*Le concept de présence et de quelques-unes de ses applications théologiques*, en *Recherches de Science religieuse*, 1933, pp. 58-80) enseña que toda presencia tiene por fundamento una comunicación de ser hecha de un sujeto receptivo, *sicut objectum operationis* (I^a P, 8,3). A la diversidad de participaciones corresponde la diversidad de los modos de presencia, cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, II, pp. 7-60; S. I. DOCKX, *Fils de Dieu par grâce*, Paris, 1948, pp. 57 ss; H. STIRNIMANN, *Zum Begriff der Gegenwart*, en *Divus Thomas*, (Fr), 1951, pp. 65-80.

7. Cf. Mt. 23,8-9, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε... εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος.

8. Jn 17,23; cf. v. 26: ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς.

9. I Jn 3,10; cf. 2,16: El cristiano no puede amar el mundo, ya que "todo lo que hay en el mundo... no viene del Padre sino que procede del mundo".

ción está ordenada a este ideal (Jn 12,52), precisamente por estar imperada por una caridad paterna.

El progreso de la vida cristiana, idéntico al progreso del amor, vendrá marcado por una unión cada vez más estrecha. Por honda que sea la asimilación a Dios desde el bautismo siempre puede intensificarse, estando condicionada por una mejor toma de conciencia de lo que es la caridad de Dios hacia nosotros[10]. Cuanto más conoce el cristiano el *agape* del Padre, tanto más se adhiere a Cristo que le manifiesta y tanto más el Padre y el Hijo se relacionan y unen al discípulo: "El que recibe mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él... mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada" (14,21.23). Este amor, tan estático a primera vista, aparece aquí singularmente activo. Se hallan en juego las facultades superiores. En efecto, para los seres espirituales, el ser es vivir, por tanto obrar[11]. Permanecer en el amor no es, pues, un ideal que mueve por inercia, sino conocer a Dios, ordenar a El el afecto del corazón, probarle la fidelidad. Cristo, por su lado, se manifiesta (ἐμφανίσω), viene con su Padre (ἐλευσόμεθα) y los dos obran una presencia activa (μονὴν ποιησόμεθα). Es imposible que el discípulo no perciba esta venida y permanencia nueva. ¿No mora, además, en la luz?[12] Dado que el *agape* es un amor lúcido es muy consciente de su objeto y de todas sus relaciones con él. Una de las aportaciones más originales de S. Juan a la teología de la caridad es, precisamente, la afirmación reiterada de esta

10. Toda la obra de Cristo-revelador ha sido dar a conocer el nombre propio de Dios ,el nombre del Padre "para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos" (Jn 17,26). Cristo continuará su enseñanza (ἐγνώρισα καὶ γνωρίσω) mediante la acción del Espíritu anto (14,26; 15,26; 16,14), de manera que la riqueza de la paternidad divina, la profundidad de las amorosas relaciones de Dios con sus hijos, se manifestará más y más. Los cristianos comprenderán mucho mejor que Dios es el Padre de Cristo (1,1.14.18) y que ama; que es asimismo Padre de los creyentes y que les ama. Todo se centra en Dios-Padre y en el misterio de su *ágape*.

11. Cf. Sto. TOMÁS, Iª P, 18,2.

12. I Jn 2,10; cf. v. 27: "La unción que de El habéis recibido... os lo enseña todo".

clarividencia: Πᾶς ὁ ἀγάπων... γινώσκει τὸν θεόν (IJo 4,7); ἡμεῖς ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν (v. 16); ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι... ἀγαπῶμεν (3,14); ἐν τούτῳ γνῶσμεθα (v. 19); ἐν τούτῳ γινώσκομεν... ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν [13].

Este conocimiento unido intrínsecamente a la caridad, es el conocimiento propio de una experiencia, de una aprehensión íntima, basada en la comunión de naturaleza y vida establecida con Dios. El cristiano se ha convertido por la revelación de la caridad de Dios. Ha tenido, en este momento, como la evidencia de este amor en la persona de Cristo [14]; pero, a medida que el hijo de Dios se desarrolla, tiene una conciencia más clara de esta dilección paterna. Su deseo supremo no es tanto la Parusía o la entrada en el cielo cuanto la consumación en la unidad (Jn 17,22-23) y ver finalmente (θεωρῶσιν) la δόξα y el ἀγαπη que el Padre tiene o da al Hijo desde antes de la creación del mundo (v. 24). La unión y la presencia vividas terminarán en la contemplación de la vida trinitaria, de la que el discípulo ha recibido ya una participación. Cuando la manifestación sea perfecta (cf. I Jn 3,2) el *agape* será perfecto.

Esta doctrina no es posible hallarla en los textos si no es entendiendo ἀγαπᾶν-ἀγάπη en el sentido clásico y bí-

---

13. I Jn 5,2. Jesús reprocha a los Apóstoles la falta de lucidez de su *ágape*: "Si me amarais os alegraríais, pues voy al Padre" (Jn 14, 28). Podría traducirse εἰ ἠγαπᾶτε "si me amarais inteligentemente".

14. Deber fundamental de la teología especulativa es permanecer fiel en toda su exactitud el dato revelado. W. J. PHILBIN (*The Intellect's Part in Charity*, en *The Irish Theological Quarterly*, 1951, páginas 303-321) ha señalado claramente el nexo íntimo entre caridad y conocimiento. Nuestro amor a Dios depende del conocimiento del suyo; es una respuesta deliberada, una reciprocidad (I Jn 4,10), fundada en la apreciación de su caridad primera. Si la caridad conoce a Dios en tanto en cuanto El nos ama primero y en cuanto ha de ser para nosotros objeto de nuestra bienaventuranza (I-IIª, 65, 5, ad 1), el entendimiento fija su atención en determinados aspectos de la perfección divina. No basta amar a Dios, sino que se le ha de amar como bien —*ut est in se et propter se amabilis*— y de una forma más precisa: bajo tal aspecto determinado, en virtud de tal intervención o beneficio, sobre todo "en Cristo". Bien entendido, es posible amar a Dios mejor de lo que se le conoce (II-IIª, 27,5), pero la voluntad no puede moverse a amar sino es por la apreciación intelectual, por un conocimiento explícito de la bondad divina.

blico de *manifestación de amor*[15]. Más que en ningún otro escrito, la caridad joánica es un amor que se revela y se prueba. Hemos visto cuán luminosa era esta idea para comprender la "naturaleza" divina[16]. 'Ο θεὸς ἀγάπη ἐστίν ha de entenderse, en primer lugar, del acontecimiento de Cristo y de la economía de la salvación, epifanía del *agape* de Dios[17]: Dios es amor manifiesto y que se da[18]. Su afecto para el Hijo y para los hombres no ha quedado en el secreto. Es un amor que se difunde, comunicativo; una plenitud que se desborda —*Bonum diffusivum sui*— y, por consiguiente, la fuente de todo amor y de todo bien, al igual que S. Pablo hacía remontar todo a su paternidad[19]. Análogamente, la μείζονα ἀγάπην de Jn 15,13, es la prueba más convincente del amor, la manifestación decisiva; la muerte de Jesús es el acto que expresa mejor su caridad (cf. 13,1).

El Salvador multiplica además sus declaraciones de amor[20], las exige a sus Apóstoles (Jn 21,15-17) y quiere que esa proclamación sea confirmada con los hechos[21]. Por lo mismo que la Encarnación es para los creyentes una manifestación de la caridad del Padre: ἐν τοῦτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν (I Jn 4,9), éstos se reconocen auténticos hijos de Dios en el desarrollo de la caridad fraterna: ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τα τέκνα τοῦ θεοῦ (3,10). El ejercicio de este amor será un signo patente por el que los incrédulos podrán reconocer o identificar en cualquier momento a los discípulos de Cristo: ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες... ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις (Jn 13,35). Aunque sea realidad espiritual, impresiona al observador; de suyo invisible, la caridad es luz; efecto íntimo, interior, obra (en el exterior); se la reconoce por sus obras: ἐν τούτῳ

---

15 .*Prolégomènes*, pp. 38-39; 58, 69-70, 90-91, etc.

16. I Jn 4,8.16; cf. *Agapé* pp. 1206 y 1230. H. VAN OYEN, *Evangelische Ethik*, Bâle, 1953, pp. 126 ss.

17. *Agapé*, p. 1275. Cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1953, pp 405-406.

18. Cf. Jn 3,16 (I Jn 4,9); 3,35.

19. Ef 3,14. Cf. D. MÜLLER, *Das frühchristliche Verständnis der Liebe*, en *Fetschrift A Alt*, Leipzig, 1953-4, pp. 131-137.

20. Jn 13,34; 15,9.15

21. Jn 14,15.21.23.

ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην... (In Jn 3,16). Este sentido y valor del amor hecho manifestación debe mantenerse frente y por encima de otras aparentes definiciones del *agape*. Ordinariamente: ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, se traduce: "en esto consiste el amor" (4,10.16); sin embargo el verdadero sentido es: "la manifestación del amor es ésta: Dios envió a su Hijo, propiciación por nuestros pecados" [22].

Dado que Dios demuestra (de esta forma) su amor y que no hay en El sino caridad eficiente y realizadora, San Juan "definirá" el *agape* del cristiano —αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη (I Jn 5,3; II Jn 6)— por la prueba de nuestro amor a Dios: la obediencia de sus mandamientos. Tanto ha insistido, siguiendo el ejemplo de S. Pablo, en la eficiencia de la caridad divina, que llega a "caracterizar" el amor del discípulo precisamente por sus obras: Tener caridad es guardar la palabra de Dios (I Jn 2,5). Amar a Dios es poner en práctica sus mandamientos (5,2); el *agape* se demuestra guardando sus preceptos (v. 3). Existe una verdadera sinonimia entre περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ, κατὰ τὰς ἐντολὰς αυτοῦ, ἐν ἀγάπῃ (II Jn 4-6; cf. v. 3) es decir, que toda la vida moral, la fidelidad a la voluntad divina, es un crecimiento o despliegue de caridad. Se muestra el afecto a Dios obedeciéndole, y las realizaciones del *agape* constituyen la obediencia perfecta, puesto que el precepto divino por excelencia se refiere al amor: "Su precepto es que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos mutuamente conforme al mandamiento que nos dio" [23].

---

22. Comparar Jn 3,19: "En eso consiste el juicio (κρίσις". No se trata del contenido del juicio de condenación (κρίμα), sino de todo el proceso que conduce a él. αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις recuerda el desarrollo del proceso. En cuanto a αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολή (I Jn 3,23) se trata del contenido del precepto, de la explicación de su objeto.

23. In Jn 3,23. Si el ἐντολή del Discurso de la Cena puede entenderse no sólo de un precepto propiamente dicho, sino de una cláusula testamentaria y de un código de la Alianza Nueva, entonces se atenuaría su valor imperativo riguroso (cf. Schrenk, art. ἐντολή, en G. Kittel, *Th. Wört.* II, 550), como intentan hacer L. A. Winterswyl (*Mandatum Novum. Über Wesen und Gestalt christlicher Liebe*, Colmar, 1941, pp. 11-12) y W. v. Loewenich, *Johanneisches Denken. Ein Beitrag zur Erkenntnis der johanneischen Eigenert,* en *Theologische Blätter*, 1936, col. 273). Para el primero de estos auto-

S. Juan no ha inventado esta noción de la caridad, la ha tomado del Maestro y le ha dado expresión en unos términos propios: "En esto hemos conocido la caridad, en que El dio su vida por nosotros y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos" (I Jn 3,16). Este es, en efecto, el ejemplo de Cristo que revela la índole tan activa y eficiente del *agape*. Jesús había pedido repetidamente: "Amaos los unos a los otros *como* yo os he amado" (Jn 13,34; 15,12). El modelo que nos propone es él, la entrega total que arrastra hasta el sacrificio de la cruz. Todavía con mayor nitidez, el Señor había afirmado: "Si alguno me ama con caridad, guardará mi palabra; el que no me ama no guarda mis palabras" (14,23). Es como decir: El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama" (v. 21), o: "Si me amáis guardaréis mis mandamientos" [24].

Caridad y fidelidad constituyen una sola cosa. Esto era ya doctrina constante en el Antiguo Testamento; pero cuando el *agape* joánico [25] carga las tintas sobre los valores de complacencia y unión, es que no se trata de una simple y vulgar obediencia, sino de una dependencia aceptada (conscientemente) y de una identificación de vo-

---

res, el "precepto" no sería más que posibilidad de venir a Cristo; para el segundo, una exhortación, una invitación a participar la caridad divina, un "nomismo místico". R. BULTMANN (*Aimer son prochain, commandement de Dieu,* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* 1930, pp. 222-241), insiste en lo que es una constante prescripción del acto de amor y de las obras de la caridad; sin embargo, no considera la caridad como virtud, como disposición interior e incluso alma del cristiano, *manens in caritate* (Jn 15, 9,10; I Jn 4,16). Podría recordarse, a este respecto, que la amistad, para los romanos, era un deber que obligaba, exactamente un *officium,* una tarea a cumplir (cf. la etimología *op(i)fici(om)*). Todos los contratos, que en sí son meros convenios, suponen la amistad: donación *mutuum,* comodato (cf. Y. DEBBASCH, *Excusatio tutoris,* en *Varia. Etudes de Droit romain,* Paris, 1956, pp. 70-71, quien cita los textos). La *amicitia,* en la sociedad romana, es menos un sentimiento sicológico que una imposición obligatoria, "un intercambio de servicios materiales, y un poner en común los recursos de cada uno" (DUGAS, *L'amitié antique*[2], Paris, 1914, p. 230; cf. 17-22).

24. V. 15; cf. Sab. 6,18: ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς. Cf. *Prolégomènes,* pp. 46.52.89-98; 113-119, etc. T. E. JESSOP, *Law and Love*[2], Londres, 1948.

25. Cf. *Agapé,* pp. 1052 y 1121.

luntades. Por amor al discípulo cumple las prescripciones de Dios y de Cristo, se abraza a su voluntad y se configura con ella[26]: "Guardemos sus preceptos y hacemos lo que es grato en su presencia" (I Jn 3,22). El *agape,* que es el amor auténtico, muestra tanta exquisitez en su fidelidad como prontitud y fervor en acoger la voluntad del Padre para hacerla suya hasta el punto de convertirse en el propio deseo. Ese es el motivo por el que jamás siente sus preceptos como algo pesado o gravoso (5,3). Jesús aludía a esta profunda adhesión espontánea y a esta conformidad cuando decía: "Si guardáis mis preceptos permaneceréis en mi amor como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor" (15,17). De lo cual se hace eco S. Juan al afirmar: "El que guarda sus mandamientos mora en Dios y Dios en él" (I Jn 3,24); "Esta es la caridad de Dios que guardemos sus preceptos"[27].

---

26. Cf. Mt 7,21; 12,50. Filón encomiaba de modo parecido la rectitud de la fidelidad: "El hombre honesto obra todas las cosas caminando sin tropiezo en el sendero de la vida, de suerte que las obras del sabio no se apartan de las palabras divinas... Si la Ley es la palabra divina y el hombre de bien cumple esa Ley, no puede menos de realizar también en todo momento esa palabra (divina); de tal manera, que, lo repetimos de nuevo, las palabras de Dios son acción en el hombre sabio" (*De migr. Abr.* 129-130). Pero el filósofo alejandrino atribuye esta obediencia a las virtudes de la fe y de la religión (ibid. 132).

27. I Jn 5,3. "Dilectio facit praecepta servari en praecepta servata faciunt dilectionem? Sed quis abigat quod dilectio praecedit? Unde enim praecepta servet non habet qui non diligit. Quod ergo ait: *Si praecepta...* ostendit, non unde dilectio generetur, sed unde monstretur" S. AGUSTÍN, *In Ev. Jo. LXXXII,* 3; P.P. XXXV, 1843). El pensamiento joánico queda perfectamente expresado por la sentencia de S. GREGORIO: "*Probatio* dilectionis exhibitio est operis" (P.L. LXXIX, 1101). H. ASMUSSEN (*Warheit und Liebe*², Berlín, 1939, p. 125), R. BULTMANN (*Das Evangelium des Johannes,* Göttingen, 1941, pp. 475, 480-2; *Jésús,* Tübingen, 1951, pp. 95-1173), E C. HOSKYNS (*The Fourth Gospel*², Londres, 1947, p. 477: "Permanecer en su amor y guardar sus mandamientos son dos formas de expresar la misma cosa") tienden a vaciar el *ágape* de todo contenido de amor propiamente dicho, reduciendo la caridad joánica a pura y simple observancia de los mandamientos, y finalmente a la fe. Amar (al prójimo incluso) sería fidelidad a Dios. Pero esto supone echar en olvido la naturaleza de este *ágape,* manifestada en Cristo, y en la que se une la ternura al don total de sí; por eso "yo os digo amigos" (Jn 15,14-15) y hermanos míos (20,17). A. SCHLATTER (*Das Evangelist Johannes,* Stuttgart, 1930, p. 289) ha mostrado claramente cómo Jesús no pide a sus discípulos el amor a Dios y a sus hermanos sino después de haberles dado su

En resumidas cuentas que se trata de una piedad filial, cuyo modelo perfecto lo hallamos en Jesús. Por eso, "como es El, así como nosotros" (4,17; cf. 2,6). Los hijos de Dios aman no sólo porque Dios así lo ha prescrito y porque su Hijo les ha dado ejemplo sino porque, nacidos de Dios y en posesión de una naturaleza amante, no pueden dejar de tener unos sentimientos idénticos y una misma voluntad[28]; y así, cuando aman con este *agape* infuso, su amor tiene el carácter esencialmente realizador del amor divino: el amor se manifiesta, se entrega, se sacrifica, se demuestra en mil maneras, *Amar, para el cristiano, no es más que manifestar lo que es*[29]: esto es, además lo que representa exactamente (ante nosotros) el *agape* mismo de Dios.

Con semejante perspectiva comprendemos mejor la fuerza de la exhortación joánica: "Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad" (3,18). Sería una especie de monstruosidad para los nacidos de Dios pretender amar sin que los actos confirmen la sinceridad de las palabras (cf. 4,20); sería algo en contradicción con la naturaleza realizadora y manifestativa del *agape*. La verdadera caridad[30] se conforma al paradigma divino, el amor que derrama su bien y se entrega de un modo efectivo, real (4,11). Ese es el aspecto que destaca S. Juan, antes que ningún otro, al trasmitirnos su fórmula estereotipada: "en eso está la caridad".

Por último, podría describirse en estos términos la visión tan densa que nos ofrece S. Juan del *agape*: Una ple-

---

amor. A. ŠUŠTAR escribe con razón: "In caritate manifestatur potius unio in volendo, in obedientia potius subordinatio in agendo. In vita uterque aspectus saepe ita conjungitur, ut non sint seperandi (Santo TOMÁS: "Sine caritate, quae sine obedientia esse non potest... Et hoc ideo est quia amicitia facit idem velle et nolle" II-II^{a}, 104,3). Tamen, si subordinatio obedientiae non ad veram unionem voluntatum internam pertinet, non habetur verus amor. Ubi autem haec unio vel ex ipso fine vel ex voluntaria subordinatione amantis —quae amans voluntatem personae amatae qua talem suam facit— verificatur, ibi verus amor habetur" (l. c., p. 269)

28. Cf. I Jn 4,7: "La caridad procede de Dios y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce".

29. I Jn 3,10: ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ.

30. 'Εγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, II Jn 1; III Jn 1; cf. II Jn 3

nitud desbordada, salida del ser mismo del amante y que le da a conocer de un modo adecuado[31], una efusión totalmente espontánea y gratuita[32]. Amor de santidad y belleza[33], lleno de estima y sumo respeto, de complacencia y afectuosidad; amor que a veces se estremece de compasión ante el espectáculo de la miseria ajena (I Jn 3,17) o se goza en la felicidad del amado[34]. Ata y vincula tan estrechamente con el ser amado, que uno sigue viviendo en su presencia; la comunión es lo más íntima y profunda que cabe realizarse ya que es una verdadera inhabitación recíproca; se posee en sí lo que se ama y el amado existe en nosotros. Si esta inmanencia mutua es posible, es que entonces el *agape* es Dios mismo; igualmente sus hijos moran en El (I Jn 4,16); los hermanos que aman y al mismo tiempo son amados están unidos en la caridad que todos ellos participan análogamente de su Padre (Jn 15,9). Situado en este orden, S. Juan afirma: No hay caridad propiamente dicho si no se ama a Dios: ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν[35]. Esto equivale a decir que la caridad es algo muy

---

31. De ahí que leamos en Jn 13,35: "En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si tenéis caridad unos para con otros".

32. I Jn 4,10.19. En las relaciones fraternas será preciso que los cristianos tengan iniciativa, que se tomen la delantera, que sean los primeros en amar, en dar y perdonar a fin de constatar la autenticidad de su amor. Cf. 12,10: τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι, v. 13, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες, v. 18 εἰρηνεύοντες; v. 21, νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν.

33. *Agape* y justicia se asocian como criterios distintivos de la filiación divina (I Jn 2,29; 3,10) Si los hombres no creen en la caridad de Dios, se debe a que "amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas" (Jn 3,19) o "porque amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios" (12,43); por eso el amor de Dios no está en ellos (5,42).

34. Jn 14,28: "Si me amarais, os alegraríais, pues voy al Padre". Según el texto de 15,9-12, el secreto de la perfecta alegría consiste en permanecer en el amor. De esta forma ἀγαπᾶν conserva su acepción clásica de satisfacción y de felicidad; pero el *ágape* de Cristo se convierte en fuente de la bienaventuranza de los discípulos, ¡el céntuplo en este mundo!

35. I Jn 5,2; cf. 4,7: "El que ama es nacido de Dios y a Dios conoce". ἡ ἀγάπη no es "un amor, un sentimiento de afección", sino *este* amor particular de Dios, depositado en nosotros como un "espíritu" (I Jn 3,24), como una "semilla", una entidad dinámica y vitalizadora que nos hace capaces de amar como Dios ama (2,6). Un

distinto de una στοργή entrañable o de la φιλία más perfecta, aunque asuma los valores más elevados de ambas realidades (cf. Jn 11,3.5.11.36); concretamente la confidencia de los secretos que tiene lugar entre los amigos (15-14-15) y la acogida más delicada y generosa con que se obsequia a todo huésped [36]. El *agape* joánico es, como el de los LXX, el de los sinópticos y el de S. Pablo, extremadamente activo, capaz y generoso [37], da lo que tiene de más precioso [38], lo que posee de mejor (I Jn 4,10); tiende al sacrificio de sí por el ser amado (Jn 15,13). Como pertenencia a otro (I Jn 2,15) el amor exige una fidelidad inamovible, y cuando se trata del amor del hombre a Dios o a Cristo, tiene el valor de una consagración [39]. Al menos, éste es un ideal, ya que el modo de hablar de S. Juan —parecido al del Maestro en el Sermón de la montaña— muestra que el hombre, enriquecido tan maravillosamente con la caridad divina [40], se esfuerza en amar de suyo cada vez mejor, aunque jamás llegue a alcanzar la infinitud de complacencia y de donación que encierra en sí una dilección semejante: ὅς ἄν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται [41].

---

amor, por consiguiente, que el mundo ignora y que se aprende a conocer en Cristo (3,6). Cf. Ed. A. Abbott, *Johannine Grammar*, Londres, 1906, p. 85.

36. III Jn 6. El carácter religioso de la acogida aparece claro en Jn 8,42: "Si Dios fuera vuestro Padre me amaríais a mí —ἠγαπᾶτε ἄν ἐμέ (os esforzaríais por acogerme dignamente, con honor)— porque he salido y vengo de Dios". De modo semejante Cristo acoge y ama las almas que su Padre le da (6,37-40 = 17,6.12).

37. Este rasgo ha sido destacado fuertemente por A. J. Festugière (*La Sainteté*, Paris, 1942, pp. 95 ss.) y C. H. Dodd. Este último, tras observar que la palabra griega *ágape* es, en sentido estricto intraducible, describe de esta forma la caridad: "Es una voluntad enérgica y benevolente a la que nada detiene en su deseo por asegurar el bien del objeto amado. No se trata, en primer lugar de una emoción o una afección. Es ante todo, una determinación activa de la voluntad, y precisamente por eso puede ser preceptuada, cosa que no acontece con los sentimientos" (*Gospel and Law*, New York, 1951, p. 42).

38. Jn 3,34-35; cf. Lc 15,31, πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν

39. Jn 21,15-17; comparar 17,19: "Yo por ellos me consagro", unido a 13,1, "al fin extremadamente los amó".

40. Jn 17,26, ἡ ἀγάπη ἣς ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς.

41. I Jn 2,5. Según el léxico joánico, ἀληθῶς tiene el sentido de perfecto, íntegro, divino.

VII. *La dilección fraterna.* — Dios había estado pidiendo desde siempre a los miembros de su pueblo que se amaran entre sí (Lev 19,18). Jesús extendió esta caridad hasta llegar a los mismos enemigos (Mt 5,44-48). En el sermón de la Cena hace el *agape* fraterno su precepto, su mandamiento: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (Jn 15,12), que califica de nuevo: ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (13,34). Se refiere al amor que deben tenerse unos a otros en sus obras y que servirá para distinguirlos como discípulos: "Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando" (15,14). Deberán amarse, pues, *como* Cristo les ha amado. Este modo (del amor) aparece subrayado igualmente en 13,34; 15,12, y nos hace ver cómo este precepto puede con razón denominarse nuevo y propio de Cristo: καθὼς ἠγάπησα ἡμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους[1]. Equivale a excluir de golpe toda forma de filantropía, de afectuosidad o sacrificio que profesan y practican los hombres en sus relaciones ordinarias. El Maestro sabe que introduce en el mundo un amor original, desconocido hasta el momento en que El mismo le ha testimoniado.

En efecto, Jesús precisa inmediatamente en qué forma entiende y manifiesta El esta dilección: "Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos" (15,13). Cristo habla, por consiguiente, de la entrega de uno mismo, de un deseo tan profundo de la felicidad de los amigos que mueve a sacrificarse por ellos. Hablando con sinceridad, puede admitirse que fuera del cristianismo se diera una generosidad de este tipo (Rom 5,7). También el Maestro se remonta a algo más alto: "Como el Padre

---

1. Jn 13,34. Comenta el P. Lagrange: "Al llegar el momento de la muerte, más de un personaje ha tenido que dejar a los suyos un último pensamiento con el cual continuará viviendo todavía entre ellos. Es lo que hace también Jesús, pero como él funda una comunidad que va a estar animada por su espíritu, Cristo convierte su pensamiento en ley: la ley sobre la caridad fraterna y no como pudiera ser entendida por los hombres, sino tal y como él mismo la ha testimoniado. El acento se pone de modo especial en este último punto y por eso el καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς está como encuadrado en el precepto, precepto que se repite otra vez, después de que se ha indicado su verdadera medida".

me amó, yo también os he amado" (15,9). Ahora, pues, no es ya un afecto de orden humano, es una dilección divina [2]. Amar como Cristo es amar religiosa y humanamente, participar del amor particular de Dios y extenderlo al prójimo. Eso es lo específico y nuevo del *agape* cristiano [3]; es un amor de origen y naturaleza celestial, capaz de unir a todos los hijos de Dios en el seno de la Iglesia. Por eso, la caridad tiene algo de infinito y tiene a la inmolación; por ser divina, no la limita medida alguna [4]. Solamente Cristo le ha dado su realización perfecta [5].

Amar como Cristo ama no es un consejo de carácter facultativo, ni un precepto más entre muchos; es el testamento, la voluntad suprema del Maestro y Señor cuando

---

2. Sobre el carácter sobrenatural del *ágape*, cf. V. WARNACK, *op. c.*, pp. 208-210.

3. La novedad del precepto se ha entendido de muy diversas maneras: *a*) de la intensidad del amor, de su alcance extraordinario: dar su vida (S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Jo.* P.G. LXXIV, 162-163); *b*) de la sola realización posible en el marco de la Nueva Alianza, gracias al Epíritu nuevo que permite cumplir el mandamiento: "An ideo mandatum novum, quia exuto vetere induit nos hominem novum? Innovat quippe audientem, vel potius obedientem... Ista dilectio, quam Dominus ut a carnali dilectione distinguat, addidit: sicut dilexi vos" (S. AGUSTÍN, *In Jo.* LXV, 1; P.L XXXV, 1808); y lo mismo, A. NYGREN, *Eros und Agapè*, pp. 178-180; *c*) de su objeto: La reciprocidad de dilección entre cristianos (TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*[6], Leipzig, 1921, p. 550; J. H. BERNARD, *Gospel according to St. John*, Edimburgo, 1928, II, p. 527; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1933, p. 171; A. WIKENHUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, Ratisbona, 1948, p. 216); *d*) sin excluir en absoluto los aspectos anteriores, debe afirmarse que la novedad de la dilección prescrita es cristológica. Jesús sustituye la expresión paleo-testamentaria: *Das Gebot der Nächstenliebe im Evangelium*, Braunsbergm, 1916, p. 18; F. TILMANN, *Das Johannesevangelium*[4], Bonn, 1931, p. 258; J. HUBY, *Le Discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1933; J KÖNN, *Glauben und Lieben*, Colonia, 1940, p. 52; A. SUSTAR, *l. c.*, 1954 ,p. 327; SCHRENK, art. ἐντολή en G. KITTEL, *Th. Wört.*, II, p. 550; F. PRAT, art. *Charité dans la Bible*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, II, col. 517.

4. Podría glosarse ἡ ἐντολή... ἵνα ἀγαπᾶτε de esta manera: Mi precepto es que os esforcéis por amar como yo mismo os he mostrado se debe amar. Este aspecto de ideal del *ágape* guarda correspondencia con la doctrina del sermón de la montaña.

5. Cf. I Jn 3,16: ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴς αὐτοῦ ἔθηκεν "El despertar del amor es la finalidad positiva buscada por Jesús y, a decir verdad, el objeto último y supremo. Por esa razón, ha amado a los suyos a fin de que se amen los unos a los otros" (W. LÜTGER, *Die Liebe im Neuen Testament*, Leipzig, 1905, p. 137).

se halla a punto de cumplir en sí mismo lo que ordena a los suyos (13,13-14). El amor será el espíritu de *su* Iglesia, el alma de la Nueva Alianza sellada con su sangre. No conserva así más que la dilección fraterna —definida en los términos expuestos— como distintivo del verdadero discípulo, hasta el punto de venir a identificarlo con la misma vida cristiana. Jesús practicó todas las virtudes y ha mandado otro tanto a los suyos; pero sólo el *agape* será el elemento específico, precisamente porque será de índole institucional[6]: "En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si tenéis caridad unos para con otros"[7]. Esto supone un amor activo y manifiesto que pueda jugar un papel de testimonio y de prueba[8], una dilección tan peculiar que no pueda confundirse con cualquier otra forma falsificada, un afecto tan frecuente, tan constante y tan patente que los mismos extraños pueden ver en ello

---

6. Eso supone que la caridad fraterna reclama el ejercicio de las otras virtudes o que se inserta en ellas (cf. Mt 22,38-41).

7. Jn 13,35. Muy bien comenta TH. BARROSE: "Si la caridad fraterna es la presencia y la expresión real de la vida divina en los cristianos, que son hijos de Dios, resulta fácil comprender por qué la caridad es la grandiosa y verdaderamente única manifestación visible y permanente del amor divino (y en este mismo sentido la única presencia palpable y permanente de Dios) en el mundo de hoy. Dios ha demostrado la profundidad e inmensidad de su amor al enviarnos a su Hijo "para que nosotros vivamos por El" (I Jn 4,9). El Hijo, cumpliendo su misión —es decir, obrando para nuestro bien y amándonos— nos ha mostrado y ofrecido el amor del Padre. Hoy Cristo no es visible entre nosotros. Sólo los ojos de la fe nos lo descubren en la Eucaristía o en los acontecimientos dirigidos por su providencia. Sin embargo, sus discípulos y sólo ellos —su Iglesia, sus miembros pertenecientes todavía a este mundo, los sarmientos visibles vinculados a la vid invisible y que viven de su vida— presentan al mundo, de una manera palpable, mediante su vida de caridad, al Dios que es amor" (*Christianity: Mystery of Love*, en *Catholic Biblical Quarterly*. 1958, p. 156).

8. Comenta Sto. Tomás: "Quicumque connumeratur militiae alicuius regis, debet portare eius insignia. Insignia autem Christi sunt insignia caritatis. Quicumqne ergo vult annumerari militiae Christi, debet caritatis charactere insigniri; et hoc est quod dicit: *In hoc cognoscent*. Attende autem quod cum Apostoli multa dona receperunt a Christo, sicut vita et intellectus et bona habitudo corporis; quaedam vero spiritualia, sicut opera miraculorum (Lc 21,15); omnia ista non sunt signa discipulatus Christi, cum possint essent communia bonis et malis; sed speciale discipulatus Christi signum est caritas et mutua dilectio".

el cumplimiento del precepto de Cristo, su forma de amar [9] e incluso su presencia y la del Padre en la comunidad-comunicación de los discípulos: "Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí (17, 23). El *agape* es la "nota" de la Iglesia visible, porque nadie puede poseer este amor sin ser escogido y amado de Dios, quien, a través del Hijo muy amado, presente juntamente con el Padre —por el amor— le transmite en medio de los suyos [10].

---

9. Se trata de un criterio de distinción, de un test de autenticidad, no de predicación eficaz (capaz de convertir a los demás) Más predicador que exegeta, S. Juan Crisóstomo, glosa el pasaje en estos términos: Los paganos no se convierten e incluso se escandalizan, porque nosotros no nos amamos: "Nosotros somos causas —sí, nosotros— de su perseverancia en el error: ἡμεῖς γάρ ἐσπεν αἴτιον, ἡμεῖς, τοῦ μένειν αὐτοὺς ἐπὶ τῆς πλάνης". Jesús, sin embargo, no había dicho nada de que este amor fraterno haría convertirse a los paganos, siendo así que ni su propia caridad había llegado a convencer a los fariseos. La historia, no obstante, atestigua que la exquisita y efectiva caridad fraterna en el seno de la Iglesia ha suscitado la admiración de los extraños; y que para muchos esta sorpresa ha sido una verdadera seducción.

10. Jn 14,23. Esta precisión permite comprender la diferencia considerable de perspectivas entre los sinópticos y el cuarto evangelio (negada por C. G. MONTEFIORE, *Notes on the Religious Value of the Fourth Gospel*, en *Jewish quarterly Review*, 1894, pp. 54-55; P. WERNLE, *Die Anfänger unserer Religion*[2], Tübingen, 1904, pp. 445-496; C. R. BOVEN, *Love in the fourth Gospel*, en *The Journal of Religion*, 1933, p. 48; A. NYGREN, *op. c.*, pp. 132-134; las puntalizaciones de A. WICKENHAUSER, *op. c*, pp. 140-144 y las refutaciones de A. SUSTAR, *l. c.*, 1950, pp. 204 ss.; O. PRUNET, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Paris, 1957, pp 109-115) percibía ya por S. AGUSTÍN (*In I° Jo. tract. 8, n. 4; P.L.* XXXV, col. 2037 ss.). Es verdad que el *ágape* joánico tiene un objeto limitado o más bien determinado; pero es falso que caiga de nuevo en el "particularismo nacional judío". Al limitar su objeto en los miembros de la Iglesia, S. Juan desea recordar precisamente la constitución y ley del nuevo pueblo de Dios, el Israel espiritual. Aunque no se menciona el amor a los enemigos, no queda por eso excluido; no obstante, si bien en Rom 5,7-8 aparece como una señal suprema de la caridad, para S. Juan viene a ser más bien una manifestación inferior. En efecto, la dilección, en su forma más pura, es la de Dios hacia su Hijo y sus hijos; éstos, en su mutuo afecto, son los únicos que pueden reproducir la unión amorosa del Padre y del Unigénito y, a decir verdad, se aman con el mismo amor. El auténtico *ágape* fraterno, es por tanto, el que une entre sí a los hijos de Dios; su extensión a los demás no es sino sobreabundancia o continuidad (comparar Gal 6,10); la falta de reciprocidad (por parte de éstos) —sin mutilar su naturaleza, por tratar-

S. Juan ha meditado largamente este testamento del Señor y la esencia misma de sus epístolas parece ser un comentario a: ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (Jn 15,17). En efecto, aludiendo al resumen o visión integral de la primera catequesis en la que se instruía al neófito, el Apóstol escribe: "Este es el mensaje (ἡ ἀγγελία) que desde el principio habéis oído: que nos amemos los unos a los otros"[11]. Dicha referencia a los orígenes de la iniciación cristiana parece indicar que el compromiso del convertido se ha fundado, sobre todo, en este punto de la dilección recíproca en el seno de la Iglesia. No obstante, S. Juan no ve en ello tan sólo como un deseo o un precepto de Cristo, sino como la voluntad de Dios mismo :"Tal es su mandamiento"[12]. La vida cristiana se

---

se de puro don— no hace posible que represente o recuerde el amor de santidad que Dios tiene a su Hijo y con el cual El es amado.

11. I Jn 3,11; cf. 2,7-8: "No os escribo un mandato nuevo, sino un mandato antiguo que tenéis desde el principio. Y ese mandato antiguo es la palabra que habéis oído... Mas de otra parte os escribo un mandato nuevo"; II Jn 5-6: "Ahora te ruego, señora, no como quien escribe un precepto nuevo, sino el que desde el principio tenemos, que os améis unos a otros; y esta es la caridad, que caminemos según sus preceptos. Y el precepto es que andemos en la caridad". Los términos de precepto antiguo y nuevo, no es un simple juego de palabras (H. WINDISCH, *Die Katholichen Briefe*[3], Tübingen, 1915, p. 115) ni apunta a una dualidad de preceptos (A. WURM, *Die Irrelehrer im ersten Johannesbriefe*, Fribourg, 1903, pp. 105-106). La misma formulación ἀγαπᾶν ἀλλήλους no permite apenas dudar de la referencia joánica al mandato de Jesús. Los comentaristas que interpretan el ἀρχή referido a los orígenes de la humanidad (OECUMENIUS, *In I Jn 2;* P.G. CXIX, 633-634; W. VREDE, *Die Johannesbriefe*[4], Bonn, 1932, p. 155; W. LÜTGERT, *op.* l., p. 237) hacen notar que el amor reinaba en el paraíso y Caín fue el primero que introdujo el odio (I Jn 3,12). Sin embargo, "el precepto", por una parte, no data del comienzo de la comunidad humana; por otra, a Caín se le recuerda como "caso" singular de "odio fraterno" en relación con el justo". La novedad del mandamiento es propia de la nueva creación (2 Cor 5,17), de los valores siempre actuales de la "Nueva Alianza" (Lc 22,20; 1 Cor 11,25). Cf. B B. WARFIELD, *Biblical and Theological Studies*, Filadelfia, 1952, pp. 351-374.

12. I Jn 3,23; cf 4,21: "Nosotros tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios ame también a su hermano". Debido a una preocupación apologética por armonizar a Jn con los sinópticos, y a una finalidad pastoral de inculcar el amor del prójimo en su mayor extensión, se ha entendido muy frecuentemente este "hermano" como referido a todo hombre, incluso a los enemigos (cf. las referencias en A. SUSTAR, *l. c.*, 1950, pp. 330-333) No obstante, debe conservarse en ἀδελφός su sentido más propio: hermano es "el que pertenece

condensa en la fe en Cristo y en la dilección fraterna, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ (II Jn 3). Dando más amplitud a esta última, se puede unir, con todo acierto, (el amor) al Testigo-Revelador que la ha mandado.

El cristiano, al darse a conocer, por la confesión del Hijo de Dios encarnado y por una vida de amor no realiza una simple yuxtaposición del dogma y la moral. Para San Juan el objeto propio de la fe es la caridad divina: "hemos creído la caridad que Dios nos tiene" (I Jn 4,16; cf. v. 10) en la persona de su Hijo. El Hijo es la epifanía del *agape* del Padre, de modo que la dilección fraterna halla su modelo en el amor de Cristo a los suyos. La caridad se ha verificado en El, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ (2,8). Jesús había precisado: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado. Nadie tiene mayor amor que éste de dar uno la vida por sus amigos" (15,12-13), y el discípulo comenta: "En esto hemos conocido la caridad, en que El dio su vida por nosotros y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos"[13]. ὀφείλομεν indica más que la necesidad de conformarse a un modelo, la obligación o deber de gratitud: Habiendo sido beneficiados con el gran don del amor, ¿cómo no vamos a amar también nosotros y obsequiar a nuetros hermanos con una generosidad semejante?

Ya en el plano de las realidades humanas, resulta del mayor provecho y utilidad elevarse y vivir conforme y al nivel de las circunstancias. Propio de una persona honorable, de un noble corazón es hacer partícipes a los demás de los beneficios con que uno ha sido distinguido gra-

---

a la misma familia que los otros hermanos" (cf. VON SODEN, art. ἀδελφός en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, p. 144), reservado, por tanto, para los miembros de la comunidad cristiana (cf. J. CHAINE, *Les Épitres catholiques,* Paris, 1939, pp. 186-187; *Agapé,* p. 272). Se trata, por consiguiente, de una caridad fundada en el común nacimiento divino (cf. W. LAUCK, *Das Evangelium und die Briefe des hl. Johannes,* Fribourg, 1941, p. 330). Eso es para S. Juan el *ágape* bajo su forma perfecta. Deberá leerse TH. DEMAN, *Ceux qui nous devons d'abord aimer,* en *La Vie Spirituelle,* LXXV, 1946, pp. 678-709.

13. I Jn 3,16; cf. 4,11: "Si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros".

tuitamente[14]. El Señor, después de mostrarse severo con el deudor que, condona su deuda, fue intransigente con sus propios deudores (Mt 18,23-34), había afirmado: "Así hará con vosotros mi Padre celestial si no perdonara cada uno a su hermano de todo corazón" (v. 35). S. Juan, sin embargo, no se detiene en el plano de la pura honradez. Une intrínsecamente la caridad recibida de Dios y la caridad hacia el prójimo, y en eso radica, sin duda, su aportación más personal a la teología del *agape*.

Jesús unió los dos primeros mandamientos de la Ley en un único precepto, el mayor de todos (Mt 22,36-40). S. Pablo había resumido la moral cristiana en la caridad fraterna (Rom 13,8-10). S. Juan, por su parte, enseña: Es imposible amar a Dios sin amar al prójimo; pretender hallarse en posesión de la caridad de Dios sin vivirla hacia nuestro prójimo resultaría una mentira[15]; y peor aún, el *agape* divino no podría subsistir en un corazón que se cerrase a la compasión ante el hermano necesitado (1 Jn 3,17). Siendo objetos tan distintos, no se ve, *a priori*, por qué son dos amores indisociables. Pero S. Juan afirma que ése es el mandamiento divino: "Y nosotros tenemos de El este precepto: que quien ama a Dios, ame también a su hermano" (4,21).

Ciertamente que en el Evangelio no encontramos esta ἐντολή y hemos de pensar que S. Juan, junto con su autoridad apostólica, interpreta y determina la voluntad del Señor, a modo de una conclusión teológica a la que concedería fuerza de ley[16]. Es fácil, sin embargo, recorrer la evolución de su pensamiento. Este amor tan especial —el

---

14. Los antiguos censuraban la conducta indigna "del que, llegado el primero al teatro, impedía la entrada de los otros, reservándose para sí solo lo que estaba destinado para diversión de todos" (S. Basilio, citado por Sto. Tomás en II-II, 66, 2, obj. 2; y nuestro comentario *Les péchés d'injustice*, Paris, 1934, p. 167).

15. I Jn 4,20. Cf. G. Salet, *Amour de Dieu, charité fraternelle*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1955, pp. 3-26.

16. Podrían reconstruirse los términos medios del razonamiento en la forma que sigue: El único mandamiento es: "Amarás al Señor tu Dios". Ahora bien, amar a Dios y a Cristo es cumplir sus preceptos (Jn 14,15.21.23; I Jn 5,3) y estos tienen por objeto el amor del prójimo (Jn 13,34-35; 15,12; I Jn 3,23). Luego el precepto de amar a Dios incluye el de amar también al hermano.

agape— expresa esencialmente iniciativa, anterioridad absoluta y no reciprocidad. Dios revela así, efectivamente, su caridad (4, 11.19). ¿Cómo podrían los cristianos poseer y actuar ésta dilección sin recorrer también ellos los primeros pasos en el amor? Situados frente a Dios, su *agape* no puede ser más que una respuesta; sólo queda que ese amor manifieste ante el prójimo su verdadera espontaneidad. Quizá fuera éste el sentido en que habría de tomarse las palabras de I Jn 4,19: "Debemos tomar la iniciativa en el amor a nuestros hermanos, porque El nos amó primero" y de 4,12: "A Dios nunca le vio nadie; (pero) si nosotros nos manifestamos mutuamente ese amor, Dios permanece en nosotros y su amor en nosotros es perfecto", alcanza su plena *razón de agape*.

A esta consideración se une esta otra más profunda: El amor del creyente es un amor infuso (4,7), es la caridad con la que Dios se ama, con la que nos ama y ama a todos los cristianos; por consiguiente, Dios pone en nuestro corazón los mismos objetos de su amor. De donde el Apóstol concluye con tono profundamente sugestivo: "Conocemos que amamos a los hijos de Dios en que amamos a Dios" (5,2). ¿Qué significa esto? Pues que basta poseer esta realidad divina... el *agape*, para estar unido *ipso facto* a Dios y a todos sus hijos. La caridad logra esta comunión con que esa es su naturaleza; es inimaginable la posibilidad de acercarse uno a Dios excluyendo a su prójimo, o a la inversa. Esta dicotomía, válida en el mundo de los afectos humanos o en el credo de algunas místicas, contradice la noción misma de la caridad, como amor peculiar o exclusivo de Dios y de los suyos [17].

17. Según la alegoría de Jn 15,1-17, la Iglesia es como una vid cuya savia circula por la cepa y los sarmientos. La voluntad del Padre es que dé fruto. Ahora bien, Jesús comunica el secreto para esto: "Permaneced en mi amor"; después añade: "Amaos como yo os he amado" Aparece claro, por tanto, que esa savia que brota de Cristo y une a todos los miembros de su Iglesia es el *ágape*. La vida de la vid consiste en esta efusión de la caridad; sus frutos son, en primer lugar, las manifestaciones del amor fraterno En otras palabras, la dilección de los discípulos se asienta en la identidad de vida existente entre la cepa y los sarmientos". Jesús es, por consiguiente, el mediador del amor divino; el amor se centra en El y a través de El alcanza a los hombres (17,23 ss.; 14,21 ss.). Y ya en el hombre, el

Caminamos así hacia la última reflexión del Apóstol, avalada por las de Pedro y Pablo [18]. El fruto propio de la fe, según S. Juan, no es la justificación ni la obtención de la vida eterna, sino, en primer lugar, el ser engendrados y participar la naturaleza divina: Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (I Jn 5,1; Jn 1,12). Pues Dios es amor, manifestación y don de amor (I Jn 4,8,16). Cuando engendra a sus hijos, les comunica el *agape* específico de su naturaleza. De ello no cabe deducirse más que una consecuencia: El hijo de Dios es un ser "amante por naturaleza"; la caridad es el patrimonio de todo discípulo "renacido" de Dios: Πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται [19].

Así se encuentra, sin duda alguna, el motivo supremo de la caridad fraterna. Se exhorta a los cristianos a amar a su prójimo en razón del ser recibido en el bautismo: "Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios" (4,7); sabemos además, que es un amor fa-

---

ágape no pierde nada de su naturaleza. Continúa siendo en el creyente un poder divino que impulsa a la donación de sí, a la acción, a la unidad, a la consumación del círculo divino: Padre-Hijo-creyentes. He ahí por qué S. Juan insiste tanto en el amor fraterno mediante el cual se anticipa aquí abajo esta comunidad divina que no es de este mundo, sino una representación o mejor una realización de la unidad de amor que existe en el cielo entre el Padre y el Hijo (17,21.23). Toda la obra de Cristo se ordena a eso, a que los creyentes puedan participar de este amor que es el ser mismo de Dios (17,26)" (W. GROSSOUW, *Pour mieux comprendre saint Jean*, Malinas, 1946, pp. 46-47; Cf. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theologie of the New Testament*, Londres, 1958, pp. 258 ss.); E. SCHWEIZER, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes*, en K. ALAND, *Studia Evangelica*, Berlin, 1959, pp. 362-381.

18. Cf. 1 Pe 1,22-23 (*Agapé*, p. 769), Ef 2,19: ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. La Iglesia primitiva ha "realizado" la fraternidad de sus miembros (Act 2,42-47; 4,32-35; cf. R. AUBERT, *De Ecclesia in quantum est communitas caritatis*, en *Collectanea Mechliniensia*, 1950, pp. 59-63), en función de su común filiación divina: "Su primera ordenanza les ha hecho creer que todos son hermanos" (LUCIANO, *De morte Peregrini*, 13).

19. I Jn 4,7: "Lo mismo que la vida divina que estaba en el Logos se ha manifestado como amor y se ha convertido así en luz de los hombres (Jn 1,4), así esta vida eterna que es todavía imperfecta en los creyentes se manifiesta ella misma como luz y amor... De esta forma, el amor se considera como fruto natural de la vida" (ED. K. LEE, *The Religious Thougth of St John*, Londres, 1950, p. 244).

miliar: Dios es Padre, ama tiernamente a sus hijos[20], y éstos, al ver en el prójimo un hijo del Padre común, deben amarle como a su hermano: Πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ[21]. Así, todo es evidente; se comprende, pues, cómo S. Juan puede unir tan estrechamente la caridad para Dios y hacia el prójimo, o mejor, hacia los otros cristianos: El *agape*, más que un amor preceptuado para llegar a la unión con Dios[22] y conformarse a Cristo, es la participación y la realización práctica del amor de predilección que Dios ha mostrado para todos los discípulos de Jesús[23].

Así tenemos una razón de por qué la caridad fraterna es una *prueba* de que Dios permanece en nosotros (4,12). Para distinguir a los hijos de Dios de los hijos del diablo no hay más que comprobar quiénes aman o no a su prójimo (3,10). Solamente los primeros tienen la seguridad de "estar en la verdad" (3,19) y de haber pasado de la muerte a la vida: ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ο μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ (3,14). El ser con caridad es

---

20. De ahí Jn 16,27 αὐτὸς γὰρ ὁ Πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς para expresar la ternura del Padre hacia sus hijos (φιλεῖν no se emplea en ninguna otra parte fuera del amor de Dios a los hombres). El Padre ama como en reciprocidad a los discípulos, por haberse ellos unido a su Hijo muy amado y haberle entregado su corazón (πεφιλήκατε).

21. I Jn 5,1; cf. Jn 8,42. No deben olvidarse las circunstancias que acompañaron a la promulgación del *mandamiento nuevo*, en la intimidad de la cena de despedida. Jesús se encuentra solo con los Doce y acaba de darle a beber su sangre y alimentarles con su carne. Son más ὁμογάλακτες que los miembros de una misma tribu, nutridos de una misma leche (ARISTÓTELES, *Polit.* II, 1252 b, 18).

22. Se atribuye a R. Akiba esta hermosa sentencia: "Dios es Padre del rico como del pobre; que uno preste su ayuda al otro y de esta manera hará del mundo una casa de amor" (*b. Baba bathra*, 10 a); comparar II Jn 3.

23. No se puede comprender, en absoluto, la caridad fraterna en el NT. si se separa esta *filadelfia* de "Dios es amor" y del nacimiento de sus hijos a la vida divina. Si a veces se ha desacreditado "la caridad" se debe a haber vaciado la palabra en lo que tiene más de específico la realidad significada y se ha reducido la caridad a una simple virtud moral, mientras que de por sí es una realidad teologal y expresa el ser propio del cristiano Este es amor *como* Dios es amor. Cf. L. LOCHET, *Charité fraternelle et Vie Trinitaire*, en *Nouvelle revue théologique*, 1956, pp. 113-114

el único que vive de verdad (v. 15), el que posee la vida de Dios dentro de sí y camina en la luz [24].

Mientras, por una parte, S. Juan multiplica las afirmaciones acerca de la obligación y las razones para manifestar el amor al prójimo, por otra, es sumamente sobrio sobre los actos y el modo de esa misma dilección. Tan sólo destaca la *eficiencia*, por ser la nota que había descubierto en la caridad de Dios y de Cristo [25]. Puesto que "en esto consiste el amor" verdadero, en que Dios da a su Hijo y en que el Hijo entrega su vida (4,10; 3,16), la dilección fraterna tendrá como rasgo esencial amar "no de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad" (3,18); la caridad se consagra a un servicio humilde y entusiasta en lo cual el Señor nos ha legado su ejemplo con el lavatorio de los pies (ὑπόδειγμα, Jn 13,15) y, además, en una forma muy especial, muy concreta: ὡς ὁ διακονῶν (Lc 22,26). No basta el espíritu (interior), hay que darse realmente a los demás —μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά (Jn 13,17)— unir el amor de corazón y el sacrificio de sí mismo. Y, en consecuencia, lo mismo que Dios movido por su misericordia hacia nosotros ha sacrificado a su Unigénito, el discípulo ha de sentirse lleno de compasión para los necesitados y con ellos dividirá lo que posee [26]. Debe, incluso, estar dispuesto a entregar su vida por ellos, conforme lo

---

24. I Jn 2,10; cf. Jn 3,19; J DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, pp. 74 ss.

25. I Jn 4,11: "Si *de esta manera* nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros"; Jn 15,9-10,12-13.

26. I Jn 3,17. Esta determinación concreta del deber de la limosna es algo desacostumbrado en los escritos de Juan, recuerda la enseñanza de su maestro en las riberas del Jordán (Lc 3,11). Bo. REICKE (*Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der Agapenfeier*, Upsal, 1951) ha estudiado con claridad la inserción del servicio de los pobres en la vida común. y liturgia de las iglesias primitivas. Los textos de Qumrân muestran la importancia religiosa de esta comunidad de bienes o recursos. Una carta de Murabba'at recomienda a un tal ben Eliazar" que haga limosna a los pobres y dé sepultura a los muertos" (cf. J. T. MILIK, *Le travail d'édition des Manuscrits du Désert de Juda*, en *Suppléments to Vetus Testamentum*, Leiden, IV, 1957, p. 19). Una hospitalidad cordial y generosa es una señal inequívoca de *ágape* (III Jn 6), acorde con el pasaje de Mt 25,35.

pide el ejemplo del Salvador[27] y la ley misma de esta caridad infusa[28].

Todavía más. Después de conocer la enfermedad de Lázaro, Jesús dejó morir a su amigo —ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς... τὸν Λάζαρον[29]— y aún se alegró de no haber acudido a socorrerle con prontitud (Jn 11,15, χαίρω), ya que la enfermedad y la muerte habrían de manifestar la gloria de Dios (v. 4). Es decir, que el amor al prójimo se subordina a las exigencias del amor divino, y habrá que soportar las pruebas más dolorosas de los seres queridos —ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ (v. 3)— desde el momento en que se halle en juego la gloria de Dios (cf. 9,3-4); entonces, sin embargo, se saborea la alegría de vivir identificados con la voluntad del Padre celestial (ἐχάρητε, 14,28). Es algo totalmente opuesto a los juicios de quienes, no teniendo en sí mismos la caridad (5,42), "aman más la gloria de los hombres que la gloria de Dios" (12,43).

VIII. *Crecimiento y frutos del agape.*—Nada hay en nosotros más estable que este amor[1], porque el *agape* es la naturaleza de Dios en nosotros. Ya se trate de la caridad hacia Dios, hacia Cristo o hacia el prójimo, lo cierto es que desde el momento que uno entra en posesión de ella se tiene la garantía de permanecer en Dios mismo

27. I Jn 3,16. La Iglesia ha tomado muy en serio este modo del *ágape* de Cristo, dado que los mismos paganos constataban: "Mirad cómo se aman: De manera tal que están dispuestos a morir unos por otros" (TERTULIANO, *Apol* 39; P.L. I, 471).

28. El amor de caridad "cristiana" es voluntad de morir" (cf. 2 Cor 5,14 ss.), como el odio es voluntad de matar (I Jn 3,12.13).

29. Jn 11,5. Este verso, comparado con el v. 36 y entendido a la luz de toda la escena, bastaría para probar que el *ágape*, por muy sobrenatural que sea, no deja de ser un amor humano; no se excluye en absoluto el elemento sicológico y afectivo por la participación de la caridad divina (contra el parecer de Preisker, Dibelius, Nygren).

1. Cf. el análisis del verbo μένειν, *Agapé*, p. 1056 ss. A propósito del empleo de este verbo en la epístola a los Hebreo, J. COMBIER, (*Eschatologie ou Hellénisme dans l'Épître aux Hébreux*, en *Salesianum*, 1949, pp. 87-92), ha mostrado que la acepción temporal "duración indefinida" reviste un matiz cualitativo Se trata de la estabilidad propia de las realidades celestes. El *ágape*, participación del siglo venidero, posee en sí las cualidades de inmutabilidad, de permanencia inconmovible.

o en Cristo, se tiene la seguridad de poseer la vida eterna y la luz celestial: "El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él" [2]. Si se considera la vida moral como un caminar inspirado en el amor [3], se tiene la firme seguridad de evitar cualquier tropiezo [4]. Allí donde está el amor, allí está la seguridad.

Estabilidad, permanencia, hasta fijeza, no son, sin embargo, sinónimos de inercia. La caridad joánica, al igual que la paulina, es extremadamente activa y sabemos, de sobra, que esa caridad se prueba, ante todo en la práctica de los mandamientos [5]. Después, esta fidelidad diligente provoca la complacencia de las divinas personas y obtiene nuevos dones; primeramente, la venida e inhabitación del Espíritu Santo: "Si me amáis guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre, y os dará otro abogado que estaá con vosotros para siempre" [6]. La primera reacción del alma en presencia de este enviado divino es la de "recibir" (Jn 1,11-12). Sólo los que aman a Dios "acogen" a Jesús [7]. Pero el que se entrega y une íntimamente a Cristo halla la garantía de una reciprocidad de amor tanto del Padre como de Cristo; y lo mismo que la caridad del alma fiel se traduce en obras exteriores, la caridad de Jesús se expresa en el don: "El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama a mí, será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él" (14,21; cf. vv. 19-20). La amorosa obediencia del discípulo le introduce más y más en la intimidad divina. A me-

---

2. I Jn 4,16; cf. Jn 15,9-10: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐμῇ... μένω αὐτοῦ (θεοῦ) ἐν τῇ ἀγαπῃ; Jn 4,12: ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει; 2,10: ἐν τῇ φωτὶ μένει; 3,14-15.17.

3. I IJn 6: αὕτη ἐστὴν ἡ ἀγαπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.

4. I Jn 2,10: ὁ ἀγαπῶν τὸν αδελφὸν αὐτοῦ... σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.

5. Jn 15,19; I Jn 3,23-24; 4,21; 5,2-3; II Jn 5-6. Sto. Tomás escribirá: "minima enim caritas plus diligit Deum quam cupiditas "millia auri et argenti" (IIIª, 70,4)".

6. Jn 14,15-16. El Espíritu es el don supremo de Cristo, el que ha recibido del Padre en plenitud (3,34; cf. 5,20) y por el cual el Padre le asocia y hace participar en todo lo que posee.

7. Jn 5,43; 13,20; ἀγαπᾶν sinónimo de λαμβάνειν, conserva aquí su acepción más primitiva.

dida que prueba la sinceridad y fuerza de su *agape*, el Padre y el Hijo se le aproxima más aún y su morada en el alma se hace más profunda: "Si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada" (14,23).

Vemos en los tres textos que el *agape* se demuestra en la fidelidad, todo depende de τηρεῖν τὰς ἐντολάς o τὸν λόγον; 14,21 acentúa todavía más el aspecto de realización práctica y de perseverancia: ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς. El discípulo acepta, guarda y cumple la voluntad de Jesús. Al hacerlo, no sólo prueba su caridad, sino que la reafirma en el mismo ejercicio, y, consiguientemente, es más plena su participación divina: Cristo le manifiesta más amor [8]. Se establece con su Padre de modo permanente en este alma [9] y, si se puede hablar así, la morada del Espíritu Santo se vuelve aún más activa [10].

Dado que esta venida y morada de la Trinidad se presenta como una novedad en relación con la inhabitación inicial producida en el neófito (I Jn 4,16), cabe considerar toda la vida cristiana como una manifestación y reciprocidad de amor, incesante y siempre en aumento, entre Dios y el discípulo [11]. Por parte de Dios, la cosa resulta evidente, ya que Dios es caridad y ésta es puro don y comunicación. Dios no cesa de amar, de manifestar su amor y llenar de

---

8. Jn 14,21: ἀγαπήσω αὐτόν = ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν. Comentando Jn 4,13; 6,35, W. LÜTGERT escribe: Jesús "no sólo ha tenido un deseo constante de dar, sino que lo ha hecho con una abundancia inagotable. Da de lo que le llena a El mismo y, a decir verdad, no da para poner fin a las plegarias, sino para hacer nacer continuamente una nueva plegaria siempre con el objeto de escucharla de nuevo. Da para dar siempre de nuevo en un grado constantemente creciente. El evangelista lo expresa en esta forma: da gracia sobre gracia" (*op. c.*, p. 150).

9. Jn 14,28: μονὴν παρ' αὐτῷ ποιεσόμεθα. Filón ha presentido: "La fuente de la que brotan estos bienes es la unión con Dios que ama para dar —ἡ τοῦ φιλοδώρου θεοῦ σύνοδός ἐστιν—; en este sentido, El garantiza su acción bondadosa al decir: "Yo seré contigo" (*De migr. Abr.* 30). Sólo Dios hace que "estén abiertas o cerradas las fecundidades del alma" (*ibid.* 34).

10. Jn 14,16, ἵνα ᾖ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα; v. 17, παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται.

11. Esta reciprocidad "motivada" ya existe entre Dios y Jesús: "Por eso el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo" (Jn 10,17).

dones a sus hijos. En los cristianos por el contrario, la caridad que poseen es algo recibido de Dios: ἡ ἀγάπη του πατρὸς ἐν αὐτῷ (I Jn 2,15; cf. 4,7) y el problema para ellos reside en acrecentar ese amor por una participación más generosa del *agape* divino; lo que S. Juan llama ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν (4,17) ο εν ἡμῖν (v. 12), ἐν τούτῳ (2,5). La caridad en sí misma no es susceptible de crecimiento alguno, ya que es una realidad con un contenido de plenitud, pero progresa y se desarrolla en el alma que la asimila; la caridad la ocupa o habita de una forma más plena; su dominio aumenta hasta hacerse "acabada", perfecta, consumada: ἡ τελεία αγάπη[12].

Varias veces repite S. Juan que el *agape* de Dios en nosotros alcanza su perfección: ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστιν (4,12) τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν (v. 17), ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται (2,5), lo que equivale a creer y ser perfecto en el amor: τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ (4,18). Es lógico que el discípulo de Jesucristo se asemeje más profundamente a esta realidad, "el agape que viene de Dios", que la deje en su alma, por así decir, una plena libertad, que la "realice" cada vez mejor; de tal suerte que él viva totalmente con el *agape* y, —como Dios— llegue a identificarse con el amor. Al menos, éste es su ideal y la orientación de su crecimiento[13].

---

12. I Jn 4,18 Sobre la "perfección" cf. H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh, 1949, pp. 129 ss.; SUITBERTUS a S. JOANNE a CRUCE, *Die Vollkommenheitslehre des ersten Johannesbriefe*, en *Biblica*, 1958, pp. 319-333; 449-470.

13. La forma de expresarse de S. Juan nos autoriza a traducir ἡ τελεία ἀγάπη = la caridad propiamente divina, el puro *ágape* de Dios todavía intacto, anterior a las participaciones humanas inferiores. Efectivamente, la *perfección* o *plenitud* es una nota del amor de Dios. Dios no ama a medias, más o menos. Cuando da, su largueza es infinita. Al menos, esto es lo que se deduce de su revelación: *a*) amor paternal total; amor que va más allá de toda medida, hasta sacrificar a su Hijo; *b*) Cristo amando extremadamente hasta inmolarse; εἰς τέλος ἠγάπησεν = amó total, irresistiblemente; *c*) el precepto obliga a los cristianos a amar con este absoluto "como yo os he amado" (Jn 13,33-35; 15,12). W. LÜTGERT tiene razón, por tanto, al escribir que Juan "solamente da el nombre de amor al amor total, que guarda en sí las manifestaciones más elevadas" (*op. c.*, 1.166); sin embargo no es exacto que el cuarto evangelio se distinga en eso de los sinópticos, pues este absoluto de una moral de la caridad —opuesta al *ne quid nimis*— se encuentra ya en el sermón de la

El hijo de Dios, engendrado en el bautismo, ha recibido una participación de la naturaleza divina llamada a desarrollarse. Amar es lo específico de esa naturaleza; sus actos son manifestaciones de amor —cumplimiento de los mandamientos, dilección fraterna [14]—; su progreso, en dependencia de esta actividad concreta, es un progreso en la caridad; su perfección es la perfección del amor; y, por último, una consumación en la unidad —que no será total más que en el cielo— de cuantos participan del *agape*: Dios, Cristo, los hijos de Dios (Jn 17,23.26). No es posible aproximar más estrechamente el cielo y la tierra. El *agape* es a la vez vínculo y lugar de encuentro, lo cual no tiene el menor sentido de no identificarse él con Dios mismo.

La sicología del cristiano se modifica en virtud de esta actividad y desarrollo del *agape;* el cristiano no tiene temor de Dios. Si se comprendiera el hondo contenido de esta revelación debería reconocerse algo inaudito. Dios es el santo, el transcendente, y en su presencia toda criatura se ve conmovida por el temor (θάμβος, Lc 4,36). Asimismo, después de la huida del primer culpable ante Dios [15], todo hombre se reconoce pecador (Lc 5,8-9); su reacción instintiva es ver en Dios al juez supremo y temer la aplicación de sus sanciones. El hombre teme. Ahora bien, la extraordinaria manifestación del amor de Dios y la misericordia venida del Salvador enseñan a los hombres que Dios es Padre, que no busca la pérdida de ningu-

---

montaña, en la acogida amorosa reservada al hijo pródigo, en la preferencia dada a las prostitutas ante los fariseos, en la exaltación del óbolo de la viuda, incluso en el hecho de llevar la cruz por el discípulo; cf. T. E. JESSOP, *Law and Love. A Study of the christian Ethic*, Londres, 1948.

14. La perfección de la caridad se entiende tanto de la obediencia a los preceptos (I Jn 2,5) como de las manifestaciones del amor fraterno (4,12). Cf la unión de: consagración definitiva al Señor y entrega al prójimo, en Jn 21,15-17. "Si quis tantum habuerit caritatem, ut paratus sit pro fratibus mori, perfecta in illo est caritas. Sed numquid mox ut nascitur jam prorsus perfecta est? Ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur" (S. AGUSTÍN, *In Jo* 5,12; P.L. XXXV, 2018).

15. Gén 3,8-10; cf. A. DARTIGUE, art. *Amour*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Valence, 1932, I, p. 45.

na de sus criaturas [16], sino por el contrario, asociarlas a su propia vida y hacerlas compartir su intimidad [17].

Ahí tenemos la razón para disipar toda susceptibilidad y "tranquilizar nuestro corazón" (3,19). El cristiano, consciente incluso de sus pecados, se atreve a acercarse a Dios, porque sabe que El "es mejor que nuestro corazón" (v. 20), esto es, que Dios se muestra espléndido en su perdón y no nos trata según nuestras iniquidades (I, 8-2,2).

No obstante esta convicción de la fe no parece suficiente para borrar del corazón humano el temor instintivo ante la majestad y santidad divinas. Y, sin embargo, el establecimiento de una κοινωνία entre Dios y sus hijos mientras no se disipase ese temor no puede llegar a constituir un problema (insoluble). S. Juan atribuye a la caridad esta victoria de la confianza sobre el temor. El Apóstol dice simplemente: "En la caridad no hay temor" (I Jn 4,18). El sabe de sobra que ambos sentimientos coexisten en las almas cultivadas aún de una forma insuficiente; pero cuando el *agape* establece plenamente su dominio, cuando el discípulo realiza cuanto encierran las manifestaciones del amor de Dios por nosotros (4,16), entonces llega a poseer la auténtica, la perfecta caridad —ἡ τελεία ἀγάπη— y ésta, a su vez, arroja lejos de sí todo temor. Este triunfo del amor divino en el corazón del hombre es para S. Juan el criterio distintivo de la perfección: "La perfección del amor en nosotros se muestra en que tengamos confianza en el día del juicio... el que teme no es perfecto en la caridad" [18]. La παρρησία no es tan sólo una confianza atrevida, como la del inocente que se pre-

---

16 Jn 3,16-17. Toda la perícopa opone la intervención amorosa de Dios, enviando un Salvador, y la actuación del Juez que pronuncia una condena; el *ágape* sustrae a uno del καίνειν.

17. I Jn 1, 3. Para S. Agustín, la Ley, por su misma condición opresiva, poseía en sí el germen de su caducidad: "Terrens paedagogus auferetur, cum timori successerit charitas" (*De spir. et lit.* XVIII, 31; P.L. XLIV, 219).

18. I Jn 4,17-18; cf. 3,21, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. Bengel comenta: "Varius hominum status: sine timore et amore; cum timore sine amore; cum timore et amore; sine timore cum amore". Comparar las etapas de la perfección del amor según S. Ambrosio (*De Isaac et anima*, VIII, 68; P.L. XIV, 554-555) y S. Agustín (*De diversis quaest.* LXXXIII; 66, 3 y 7; P.L. XL, 62).

senta con la cabeza erguida ante el tribunal, sino la libertad, la pureza e intimidad de las relaciones entre Dios y los hijos, en una atmósfera de alegría [19]. El *agape* eleva a los hijos hasta situarlos al nivel del Padre y hace posible una "sociedad" verdadera y una intimidad perfecta.

La oposición entre Iglesia y Sinagoga puede resumirse en esta sustitución del temor por la confianza amorosa, del servilismo por la piedad filial. No es que la vida sea fácil y la obediencia a los preceptos menos necesaria. De lo que se trata es de sacrificar la vida por entero y mantenerse fiel a los mandamientos. Cristo ha sustituido a Moisés como mediador (Jn 1,17) y el *agape* ha reemplazado a la Ley; desde ahora, "sus preceptos no son pesados" (I Jn 5,3).

* * *

Lo mismo que en S. Pablo, el *agape* en S. Juan no es únicamente la realidad primera, el fundamento sobre el que se asienta lo demás [1], sino la esencia misma del Evangelio; así aparece enunciado en Jn 3,16 y repetido en I Jn 4,9. En efecto, las relaciones entre Dios y el hombre, relaciones que constituyen la virtud de la religión, han sido reveladas y establecidas por el mediador, Jesucristo: "Nadie viene al Padre sino por mí" (Jn 14,6-9). Pues el amor

---

19 En Job 22,26; 27,10 los LXX traducen por παρ el *hithpa'el* de ענג , "deleitarse". Para S. Pablo se trata de las mociones y sugerencias del Espíritu Santo que dan al hijo adoptivo la certeza de hallarse frente a Dios como el hijo ante el Padre (Rom 8,14-17; Gal 4,7 ss.). Si en esta toma de conciencia se da confianza y fortaleza de ánimo, antes de nada se posee el sentimiento de hallarse desahogadamente frente a su interlocutor; de ahí, la espontaneidad y sinceridad de las palabras.

1. Cf. Ef 3,18, ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι. Uno se sentiría inclinado a atribuir a un error del copista la aserción de C. R. Boven: "Que el evangelio de Juan sea el documento por excelencia del amor es un error venerable" (*Love in the fourth Gospel,* en *The Journal of Religion,* 1933, p. 39). Comparar J. Bonsirven *La théologie des Épitres johanniques,* en *Nouvelle revue théologique,* 1935, pp. 920-944. Se observará que la teología tomista de la caridad —cuasi-amistad, explotará la noción joánica de *ágape*— comunión-comunicación, y no la de los sinópticos o la de S. Pablo.

de Cristo por sus discípulos quiere que el amor de el Padre hacia El, se extienda a ellos y eso es lo que El realiza al hacer que entren en dependencia de la paternidad divina (1,12), al ser engendrados por su Padre (17,26). La doctrina y vida toda de Jesús se resumen en la manifestación del nombre propio de Dios: Padre; y su religión es una religión de relaciones amorosas de padre e hijos, es decir, de Dios al Verbo, del Verbo que adopta a unos hermanos, del Padre a los engendrados (de El).

Asimismo, a diferencia de S. Pablo y S. Pedro que con la caridad mencionan la φιλανθρωπία y la χρηστότης, la φιλαδελφία y la φιλοξενία, S. Juan conoce tan sólo un único amor, el *agape*. Es un amor que Dios sólo posee y, por consiguiente, con el cual se ama a si mismo; pero también rodea con él a su Hijo encarnado y a todos sus hijos. El comunica a éstos su caridad, de suerte que los discípulos de Cristo aman a Dios, a Cristo y a sus hermanos no por razón de un precepto, sino de una ley natural. Puede decirse, por tanto, que el *agape* es un amor de reciprocidad; por una parte, se da en primer lugar, relación de efecto a causa: la caridad de Dios en el cristiano es la que se vuelve de nuevo hacia Dios y se extiende hasta el prójimo; por otra, la reciprocidad o intercambio mutuo no expresa con la energía suficiente la intimidad de la κοινωνία y, sobre todo, la unidad entre el amante y el amado. El *agape* joánico es más que un lazo: es Dios mismo en quien se está y se vive [2]. Por amor se participa de El, de su naturaleza; consiguientemente, El mismo y su Hijo son quienes aman en el cristiano. Ahí tenemos por qué permane-

---

2 Cf. el *Maqôm* de los rabinos, sustitutivo del nombre divino, desde el s. I de nuestra era, y con mucha frecuencia en los tannaítas (cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, Paris, 1934, I, p. 219; Starck-Billerbeck, II. 310), para expresar, indudablemente, que Dios contiene a todas las cosas y es el "lugar" de todos los seres, el Omnipresente (cf. Ex 24,10-11, ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ; Filón, *De Leg. alleg.* I, 44; *De somn.* I, 63), pero puede ser también una metonimia equivalente a "santuario", cf. A. Spanier, *Die Gottesbezeichnungen* המקום *und* הקדוש ברוך הוא *in der frühtalmudischen Literatur*, en *Monastsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Jundentums*, 1922, pp. 309-314; Sh. Esh, "*Der Heilige (Er sei gepriesen)*", Leiden, 1957, pp. 79-81 et *passim*.

cer en la caridad es lo mismo que permanecer en Cristo, como Cristo permanece en el Padre y el Padre en El.

La vida moral "Theonoma" según S. Juan dependerá de este convencimiento fundamental; y como vivir es obrar, ella (la vida) conciliará en una armonía maravillosa la doble exigencia primordial: "permanecer en Dios" y "hacer obras de Dios". La actividad del cristiano conserva la línea de la estructura de su ser: "Nosotros hemos nacido de Dios y su simiente está en nosotros"[3]. *Por la*

3. I Jn 3,9: "No es suficiente decir que el *ágape* joánico es el amor descendente; es una realidad celestial que por así decirlo, se esparce paso a paso por este mundo. Pero esta realidad cósmica llega a su plenitud y a la victoria en la acción moral... El mundo de la luz y de la vida alcanza su realización en este mundo terrestre bajo la forma del amor" (A STAUFER, art. ἀγάπη, en G. KITTEL, *Th. Wört.* I, p. 53). M. DIBELIUS (*Johannes XV*, 13, en *Botschaft und Geschichte*, Tübingen, 1953, I, pp. 212 ss.), al concebir el *ágape* joánico únicamente como unión ontológica entre el amado y el amante, un amor metafísico (!) y no moral, no tiene en cuenta más que algunos textos y, sobre todo, desconoce lo que es la participación y la comunicación (cf. las observaciones de A. SUSTAR, *De caritate apud S. Joannem*, en *Verbum Domini*, 1950, pp. 136-140). Este mismo error vicia la tesis de A. NYGREN (*Eros und Agape*, Gütersloh, 1930). Este autor ha tenido el gran mérito de ver en el *ágape* la concepción original y fundamental del cristianismo, hasta incluso una creación de la Alianza Nueva; pero, hablando como un puro teórico, define este amor *a priori* y lo opone radicalmente al *eros* (cf. asimismo H. SCHOLZ, *Eros und Caritas*, Halle, 1929, p. 77; M. FUERTH, *Caritas und Humanitas*, *Stuttgart*, 1933, pp. 61 ss.; E. BRUNNER, *Eros und Liebe*, Berlin, 1936, pp. 6-7; H. PREISKER, *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes*, Giessen, 1930, p. 53). Ahora bien, jamás los griegos, sobre todo en la época helenística, e incluso los LXX, han concebido una distinción o dicotomía tan absoluta, puesto que se dice frecuentemente del amor del amante por su querida (cf. *Prolégomènes*, pp. 63,73-74). Lo que sí debe retenerse del N.T. es que la caridad joánica se ha de definir según su arquetipo: Dios, y por dos notas principales. Por una parte, la caridad es espontánea, independiente de un motivo exterior, de la cualidad del objeto que pudiera contribuir a provocarla; su "razón" deriva de su plenitud interior en el sujeto. Por otra, es creadora de valor en su objeto, el cual, en virtud de este don, se convierte en creatura nueva, y además (la caridad) realiza la comunión. No obstante, cuando esta caridad divina es participada por diferentes contingentes y perfectibles, es lógico que revista modalidades diferentes impuestas por las condiciones del sujeto en el que se inserta; no podrá ser ya absolutamente primera —y consiguientemente perderá su pura gratuidad— ni tener en cuenta el valor de los objetos que se le imponen. ¿Equivale esto a decir que aparece viciada por la impureza del *eros?* A. N. cree descubrir en las diversas afirmaciones de Juan, afirmaciones que presentan de modo diferente la noción propia de *ágape*, una cierta dualidad, un concepto un poco vago o fluc-

fe el discípulo de Jesucristo se libra del reino de las ti-

tuante (pp. 129 ss.): *a*) o bien se presenta el amor divino como algo perfectamente espontáneo, no motivado, identificado con la esencia divina; o bien se trata de un amor racional, motivado: el Hijo es amado por el Padre por razón de su obediencia (Jn 10,17); el Padre ama a los discípulos por su afecto mostrado hacia Jesús (16,27); Jesús ama a los suyos porque el Padre se los ha dado (6,37); *b*) el *ágape*, comunión de amor logra una profundidad, una intensidad ,una intimidad extrema entre los hombres; por otra parte, sin embargo, queda reducido a unos límites estrechos, pierde su universalidad y se hace particularista (p 132); *c*) en vez de ser un amor puramente religioso, independiente de su objeto, el *ágape*, según I Jn 2,15 aparece determinado por el valor de ese mismo objeto; es un deseo, el amor codicioso, *eros* (p. 134). Pero en este último texto, S. Juan usa el verbo ἀγαπᾶν en el sentido ordinario de simple afecto (exactamente como 2 Tim 4,10) y reserva para el sustantivo la acepción religiosa: ἡ ἀγάπη τοῦ πατρός Respecto a las otras dos "degradaciones" se necesita tener una mentalidad excesivamente geométrica para ignorar que al descender desde la eternidad al tiempo, desde Dios a los hombres la caridad pierde su transcendencia y su absoluto; se reviste de propiedades nuevas y se hará más motivada. No sigue siendo lo mismo de libre, espontánea, y entregada. Nuestro autor —que podría haberse instruido mejor en el conocimiento de Plotino— reconoce que la caridad tiene sus razones, incluso en Dios. Pero sólo Dios podría decir por qué escoge y prefiere a uno y otro para dárselos a su Hijo. El *ágape* no es un impulso ciego, sino una dilección lúcida, consciente de su propio movimiento, de su objeto y de sus comunicaciones. Si el Padre ama de esa forma a su Unigénito es precisamente por su Hijo y en razón de esa misma filiación. De todas formas, no es el *eros* a lo que debe atribuirse el movimiento ascendente del hombre hacia Dios, encubierto bajo la forma de la caridad (p. 126, A. N. traduce I Jn 4,19: "Lasset uns *inh* lieben" siendo así que ἀγαπῶμεν en griego no tiene complemento). El origen de este error se encuentra en el hecho de haber ignorado, por una parte, lo que es el amor puro y simple, connaturalidad e inclinación, a la vez que deseo y don (cf. Sto. TOMÁS: "supuesto el imposible de que Dios no fuese el bien del hombre, el hombre no tendría motivos para amar a Dios", II-II, 26, 13 ad 3); por otra, lo que representa el engendramiento divino, la participación real por el hombre de la naturaleza amorosa de Dios (Jn 1,12-13; I Jn 3,1; 4,7-8), es decir, lo esencial. Si la caridad joánica es, en primer lugar, iniciativa de Dios, entonces su condición se determina menos como ascendente o descendente, que como realizadora de una comunión, lo mismo que en S. Pablo. Lo que la caracteriza no es la dirección del movimiento, sino su efecto: la sociedad e incluso la unidad. Cf. las críticas de J. DE BLIC, *Points de vue généraux sur l'Ethique chrétienne*, en *Mélanges de cience religieuse*, Lille, 1947, pp. 75-88; M. C. D'ARCY, *La double nature de l'amour*, Paris, 1948, pp. 50-78; A. SUSTAR, *l. c.*, pp. 193-213; W. HARRELSON, *The Idea of Agape in the New Testament*, en *The Journal of Religion*, 1951, pp. 169-182; A. S. DEWDNEY, *Agape and Eros*, en *Sanadian Journal of theology*, 1955, pp. 1927; H. LINDROTH, *Anders Nygren und der Kritizismus*, en *Studia theologica*, 1957, pp. 89-188.

nieblas y tiene acceso a la luz de la vida (Jn 17,3). Adhiriéndose al Logos hecho carne, se hace hijo de Dios (1,12) o hijo de la luz (12,36). La vida cristiana será un perseverar en esta actitud interior del alma[4], orientada a Cristo —o mejor; unida a Cristo que es el camino (ὁδός, 14,6)— fiel a la luz: ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν[5].

Este caminar en seguimiento del Salvador, conformándose a El como modelo[6], consiste, concretamente, en cumplir la voluntad de Dios, observar sus mandamientos; entonces se denomina περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ (II Jn 4; III Jn 3-4) y como el único precepto es el amor, la vida moral se define: περιπατεῖν ἐν ἀγάπῃ (II Jn 6) o εν ἀληθείᾳ καὶ αγάπῃ (II Jn 3). Así como odiar o aborrecer es ser hijo del diablo y caminar en las tinieblas (I Jn 2,11; cf. 3, 10-11), amar es conducirse como hijo de Dios y caminar en la luz.

En definitiva, S. Juan no conoce más que dos virtudes para vivir la vida cristiana[7]. Son en concreto, la fe, que constituye, sobre todo, la condición inicial y decisión fundamental, básica y el *agape* al que se atribuye todo lo que

---

4. Una teología joánica incluiría aquí un capítulo sobre lo que hoy llamamos "la buena voluntad" del hombre; condición previa para que *acoja* la manifestación de la luz y del amor (cf. Jn 3,18-21; 5,40; 9,39-41). Es una síntesis de lealtad (8,45), de voluntad verdadera (7,37; cf. 4,10)) y de humildad 5,44).

5. I Jn 1,6-7; cf. Jn 8,12: "El que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida"; 11,9-10; 12,35. Sobre las relaciones de la fe con la moralidad, se leerá F. MÉNÉGOZ, *L'Évangile et la Loi*, Paris, 1937.

6. I Jn 2,3.4.6; 3,22.24; 5,2.

7. "Y su precepto es que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos mutuamente" (In Jn 3,23. Acerca de la importancia de la fe en la teología joánica, cf. A. SCHLATTER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1910, II, pp. 130 ss.; 148 ss.). S. Juan no usa más que una sola vez el sustantivo ἐλπίς (I Jn 3,3, respecto del objeto esperado: la manifestación de lo que somos ahora en el presente) y los verbos ἐλπίζειν (en sentido peyorativo: "Moisés, en quien vosotros tenéis puesta la esperanza" (Jn 5,45), θαρσεῖν (Jn 16,33). Desconoce ἀπεκδέχομαι, ἐκδέχομαι, προσδέχομαι, ἀποκαραδοκία, πεποίθησις, etc. y, por consiguiente, la tríada teologal de San Pablo (cf. *Agapé*, p. 830). Parece como si la espera en la venida y asistencia inmanente del Paráclito fuesen objeto de la virtud de la esperanza. Además, S. Juan es demasiado consciente de la posesión actual de la vida eterna para fijarse con un interés especial en el *esjaton*: "El mundo pasa (παράγεται) y también sus concupiscencias ;pero el que hace la voluntad de Dios permanece (μένει) para siempre" (I Jn 2,17).

hay de dinamismo y fidelidad en la conducta[8]. Además, la fe misma consiste, por un lado, en "creer la caridad" (I Jn 4,16) y esta persuasión será la encargada de suscitar la adhesión y, acto seguido, la conformidad a la voluntad divina; en virtud de ello, el precepto o la ley, inherente a la misma fe, no le está sobreañadido. El único principio normativo es, en efecto, el amor manifestado en Jesucristo. Así pues, se tratará menos de precisar las obligaciones o deberes que de comprender cada vez mejor el sentido y el valor de este *agape*. Por otra parte, la caridad joánica es vida, desbordamiento, fecundidad[9]. Es el aspecto o carácter "intensivo" del *agape* al que se atribuirán todos los frutos del "discípulo", al mismo tiempo que su permanente "morada en Cristo"[10]. S. Juan, a la inversa de Santiago, apenas detalla estas obras[11]; su elenco de

8. Cf. F. D. COGGAN, *The New Testament Basis of moral Theology*, Londres, 1948, pp. 8 ss. Los teólogos explicarán que sólo la caridad posee un dominio universal sobre todas las virtudes, orientándolas hacia Dios, de manera que es "forma y madre de todas las virtudes" (Sto. TOMÁS, II, Sent. d. 37, q. 1, a. 2, ad 3; II-IIª, 23, 6; De carit. a. 3) y el principio que especifica algo se llama forma de esa cosa. Así pues, en el orden de la acción, el fin da su forma al acto. Si el fin es el término al que está ordenado la naturaleza misma del acto (*finis operis*), el fin es algo intrínseco; pero cuando la caridad orienta este acto hacia su fin propio lo hace bajo su imperio, esta forma nueva es un fin extrínseco, *finis operantis* (*De caritate*, a. 3 ad 17, 18). En este sentido es como la caridad es el *motor* de todas las virtudes o su madre (I-IIª, 84, 1, ad 1; II-IIª, 23, 8, ad 3). Cf. TH. DEMAN, *La valeur sanctifiante de la charité fraternelle*, en *La Vie Spirituelle*, LXXIII, 1945, pp. 226-288; IDEM, *La charité fraternelle comme forme des vertus*, ibid. LXXIV, 1946, pp. 391-404.

9. Jn 15,4-11. Cf. P. RAMSEY, *Basic Christian Ethics*, New York, 1954, pp. 104 ss.; P. TILLICH, *Love, Power and Justice. Ontological Analyses and ethical Applications*, Londres-New York, 1954, pp. 25 ss.

10. Puede decirse que el sujeto de la moral joánica es el hombre orgánicamente bueno. "La moral cristiana comienza en la raíz del árbol Para obtener el fruto bueno exige que el árbol sea bueno y es el Padre celestial quien planta los árboles buenos. Todo árbol que no haya sido plantado por mi Padre será arrancado", dice Jesús en alguna parte, y él mismo en una parábola de todos conocida se compara al sembrador. Las imágenes convergen en un mismo punto: El amor divino desciende al corazón del hombre de modo semejante a como la semilla se introduce en la tierra y se desarrolla en una planta que da fruto abundante" (FR. J. LEENHARDT, *Morale naturelle et morale chrétienne*, Genève, 1946, p. 18; ED. REUSS, *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique*, Strasbourg, 1864, II, p. 544).

11. "La unción que de El habéis recibido perdura en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe... la unción os lo enseña todo"

virtudes —ἀγαθοποιεῖν (Jn 5,29); ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (I Jn 2,29; 3,7.10)— es considerablemente más pobre que el de los sinópticos, el de S. Pedro y, sobre todo, el de Pablo [12]. A excepción de Apoc 2,19, Juan ignora por completo los "catálogos de virtudes", los *Haustafeln* [13] y los *topoi* tradicionales.

(I Jn 2,27). Cf. el comentario de J. Bonsirven, *Individualisme chrétien chez saint Jean,* en *Nouvelle Revue Théologique,* 1935, pp. 449-476.

12. "Hablar de una moral a propósito de S. Juan, resulta casi una afirmación exagerada. Hecha la salvedad de algunas advertencias respecto del mundo y de los anticristos, uno se inclinaría más bien a pensar que la moral se halla totalmente ajena al pensamiento del Apóstol" (F. M. Braum, *Morale et Mystique à l'école de saint Jean,* en *Morale chrétienne et requêtes contemporaines,* Tournai-París, 1954, p. 71). No obstante, aparece muy acusada la enseñanza sobre el pecado: pecar es obrar contra la ley (I Jn 3,4; cf. I. de la Potterie, *Le péché, c'est l'inquité,* en *Nouvelle Revue Théologique,* 1956, pp. 785-797); los hijos del diablo son los que practican la injusticia (3,10); mientras que el hijo de Dios, habiendo renunciado a las concupiscencias del mundo (2,15-17; cf. Filón, *De migr. Abr.* 9-10; 13: "Es imposible que un hombre sostenido por el amor de los seres incorpóreos e incorruptibles cohabite con el que se inclina hacia el mundo de la sensación y de la mortalidad"; Beda: "Nemo sibi mentiatur. Unum cor duos tam sibi adversarios amores non capit" *in h. l., P.L.* XCIII, 92) no puede consentir al pecado (3,6,9; cf. *Himnos* de Qumrân, XIV, 17: "Yo me he comprometido en mi vida a vivir para ti sin pecado"). Si llega a sucumbir y por más que su corazón le arguya (3,20), son siempre faltas remisibles (1,9; 5,16-17). Es decir, que la moral joánica, de modo semejante a la paulina, es una moral de santidad —ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε (Jn 15,3; cf. 13,10)—, esto es, de pertenencia y consagración a Dios: ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ (17,17-18; cf. I Jn 3,3, ἁγνίζει ἑαυτόν). Además, resumiéndose las cláusulas de la Nueva Alianza en la dilección fraterna, el hijo de Dios recurrirá a esta virtud para suscitar y dirigir todas las acciones buenas o "morales". Por último, la catequesis de los demás escritos neotestamentarios ,expuesta de una forma más elemental, señala a los neófitos los deberes a observar, mientras que la moral joánica más evolucionada —ignora la μετάνοια, no emplea ἐπιστρέφειν más que en un sentido físico y hace alusión ya a "una caridad primera" (Apoc 2,4)— supone ya realizado el paso de la muerte a la vida (Jn 5,24) y se dirige a los hijos de Dios ya adultos, cuyas facultades se encuentran ya ejercitadas en el discernimiento del bien y del mal (cf. Hebr 5,14). Ch. H. Dodd ha demostrado claramente cómo S. Juan había re-interpretado el *kerigma* primitivo en uso por el mundo helenístico (*Le kerigma apostolique dans le quatrième Évangile,* en *Revue d'histoire et de philosophie religieuse,* 1951, pp. 265-274).

13. Cf. C. Spicq, *Saint Paul. Les Épîtres Pastorales,* Paris, 1947, pp. 257-261.

Esto, sin embargo, no quiere decir que el discípulo en los escritos de Juan sea un puro contemplativo o un místico desentendido de la moral[14]. Nadie ha insistido como él en la conexión de las virtudes teologales y la vida práctica. Es el especialista del ἐντολή[15] y no sólo sabe que se trata de un amor "de obra y de verdad" (I Jn 3,18) sino que ha como consagrado el concepto del *agape* en cuanto manifestación de amor, en cuanto prueba afectiva de la adhesión afectuosa[16]. A S. Juan le interesa más la inspiración o motivo fundamental, los principios y valores esenciales de la nueva moral, que el detalle de las aplicaciones concretas. Nadie como él ha tenido el sentido de la jerarquía de valores y de la síntesis[17]. Mérito suyo es haber organizado la ética cristiana en función del

---

14. "Jesús, cuando se le sigue, hace místicas a las almas morales y morales a las almas místicas" (F. MÉNÉGOZ, *op. c., p.* 55). Cf. O .PRUNET, *La morale chrétienne d'après les Écrits johanniques*, Paris, 1957, pp. 94 ss.

15. Cf. *Agapé*, p. 1079 ss. Esta "observancia" pedida de la voluntad divina (ἀγγελία, I Jn 3,11; ἐντέλλομαι, Jn 15,17; ὀφείλω, I Jn 3,16; 4,11; el subjuntivo de ἀγαπᾶν, I Jn 4,7, etc.) se expresa con los verbos ἔχειν, περιπατεῖν, ποιεῖν, τηρεῖν, φυλάσσειν y frecuentemente ἀκούειν, según el doble sentido del hebreo שמע o del arameo קבל : escuchar, recibir, obedecer. Esto lo comenta S. Agustín maravillosamente: "Qui (mandata) habet in memoria et servat in vita; qui habet in sermonibus et servat in moribus; qui habet audiendo et servat faciendo; aut qui habet faciendo et servat perseverando... Opere est demonstranda dilectio, ne sit infructuosa nominis appellatio" (*I Jo. LXXV*, 2; P.L. XXXV, 1830).

16. Sobre la mutua vinculación entre caridad y obediencia, cf. A. DE BOVIS, *De l'obéissance à l'Église*, en *Nouvelle revue théologique*, 1948, pp. 20-47.

17. La moral de S. Juan, tan definida, es ininteligible si no se la relaciona con su teología del *ágape* y, sobre todo, con el renacimiento divino. Pese a la importancia dada a la observancia de los preceptos, este cumplimiento no es ya, como en la Alianza antigua, una condición previa para obtener el favor de Dios. El cristiano no es virtuoso *para* salvarse y menos aún para sustraerse a la amenaza de las sanciones (κόλασις, I Jn 4,8). Obedece *porque* vive en comunión con Dios. Si todavía hay mandamientos, son los de la "ley del espíritu" (Rom 8,2), inscrita en el corazón (Hebr 8,10; cf. el logos ἔμφυτος de Sant. 1,21), de la ahí la importancia de la δοκιμασία πνευμάτων (I Jn 4,1 ss.). Asimismo, "la moral de la caridad", que es pura efusión generosa y fluye de la nueva vida engendrada por el amor primero de Dios, engloba en sí los ideales supremos y la determinación más concreta de la conducta (cf. W. LÜTGERT, *Ethik der Liebe*, Gütersloh, 1938); su índole espontánea y desinteresada no excluye la idea de recompensa (II Jn 8).

ágape, entendido como una donación total de sí mismo: Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην... ὑπὲρ τῶν ἠδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι [18]. Todo está ahí. Amar es olvidarse, entregarse sin reserva, inmolarse [19].

Un heroísmo así o una santidad de este género, que se desarrollarán en las circunstancias de cada día, no puede venir más que de Dios. Como S. Pablo, que oraba sin cesar para que la caridad divina abundase más y más en el alma de los fieles, S. Juan tiene solamente un deseo: que el *agape* de Dios se participe de un modo, que actúe sin obstáculo alguno "con nosotros, en nosotros". Entonces se sigue todo lo demás: ya no hay peligro alguno en el camino (σκάνδαλον, I Jn 2,10-12); los preceptos se hacen ligeros [20]; el corazón, innacesible a cualquier temor, se llena de confianza y seguridad (παρρησία, θαρσεῖν) propias de un vencedor [21]; el gozo es total (Jn 15,11; 16,24), el mismo gozo del Señor glorificado (14,28). El discípulo

---

18. I Jn 3,16; ψυχὴν τίθημι es una cita de Jn 15,13 y se encuentra exactamente igual en 2 Cor 5,14-15: "La caridad de Cristo nos constriñe, persuadidos como estamos de que si uno murió por todos, luego todos son muertos; y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó". Cf. *Himnos* de Qumrân, XIV, 26: "Yo te amaré, pues, por una entrega voluntaria (de mí mismo) y con todo mi corazón"; XV, 10: "Yo manifestaré mi amor por ti, en el ofrecimiento".

19. Sto. Tomás, como siempre, se ha expresado perfectamente: "La caridad en su propia esencia consiste en que Dios sea amado sobre todo y que el hombre le esté sometido por completo, enderezando todo lo suyo a Él. Es, pues, de esencia de la caridad amar de tal modo a Dios, que en todo quiera estarle sujeto y seguir en todo la regla de sus mandamientos (II-IIª, 24,12). Cf. J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1948, pp. 204-236.

20. I Jn 5,3, αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰτίν. La sabiduría, según Filón es ἄπονος; cf. W. WÖLKER, *Fortschrift und Vollendung bei Philo*, pp. 192, 281.

21. I Jn 5,4 (cf. TH. PREISS, *La justification dans la Pensés johannique*, en *Hommage et Reconnaissance... K. Barth*, Neuchâtel-Paris, 1946, p .11; H. CHILLER, *Die Zeit der Kirche*, Fribourg, 1956, pp. 56-74). En tanto los paganos aclamaban a la *Isis invicta*, la omnipotencia de Serapis ("Ισις νικᾷ; παντα νικᾷ ὁ Σάραπις, fórmulas frecuentes en los amuletos, cf. O. WEINREICH, *Neue Urkunden zur Serapis-Religion*, 1919, pp. 31, 33 ss.), los cristianos creen en el triunfo de Cristo y de la caridad (E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen, 1926, pp. 157 ss.), su certeza es insoslayable, cf. E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*[3], Paris, 1933, p. XIII.

de S. Juan no tiene nada de arisco o violento; aunque ansioso, vive sereno y alegre.

Una sicología semejante se explica si "este amor es un dinamismo vital, una forma de existencia, una realización de Dios en este mundo" [22], si Dios es caridad y es quien inspira al hombre que le ama y en quien establece su morada. En verdad, el *agape* lo es todo: "Todo el que ama es nacido de Dios y conoce (= experimenta, posee) a Dios" [23].

---

22. A. STAUFFER, *l. c.*, p. 53

23. I Jn 4,7. A lo cual se opone 2,4: "El que dice que le conoce y no guarda sus mandamientos, miente y la verdad no está en él". El "conocimiento (bíblico) de Dios es experimental, no una simple operación de la mente, sino relación y experiencia personal e incluso unión vital"; cf. en último lugar, G. ZIENER, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit*, Bonn, 1956, pp. 22-26.

APÉNDICE

BIBLIOGRAFIA SOBRE ἀγάπη EN EL NUEVO TESTAMENTO

E. L. ALLEN, *A Christology of Love*, en *The London Quarterly and Holborn Review*, 1950, pp. 295-301.

A. J. APPASAMY, *Christianity as Bhakti Marga. A Study of the Johannine Doctrine of Love*, Madras, 1926.

A. AUBERT, *De Eccelsia in quantum est communitas caritatis*, en *Collectanea Michliniensia*, 1950, pp. 59-63.

R. BALDUCELLI, *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII*, Roma, 1951.

W, G. BALLANTINE, *"Lovest Thou me?"*, en *Bibliotheca Sacra*, 1889, pp. 524-542.

A. BARR, *Love in the Church. A Study of First Corinthians, chapter XIII*, en *Scottish Journal of Theology*, 3, 1950, pp. 416-425.

S. E. BASSETT, *I Cor. XIII, 12*, en *Journal of Biblical Literature*, 1928, pp. 232-236.

W. BAUER, *Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen*, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1917, pp. 37-54.

IDEM, 'Αγάπη, en *Wörterbuch zum Neuen Testament*[4], Berlin, 1952, col. 8-10.

E. BAUMANN, *Die Bruderliebe im Neuen Testament*, en *Junge Kirche*, 1936, pp. 1119-1128.

J. BEEKING, *Die Nächstenliebe nach der Lehre der Heiligen Schrift*, Düsseldorf, 1930.

F. W. BELCHER, *A Comment on Mark, XIV, 45*, en *The Expository Times*, 7, 8; 1953, p. 240.

J. D. BERNARD, *The Central Teaching of Jesus Christ. A Study and Exposition of the Five chapters*, XIII *to* XVII *inclusive*, New York, 1892.

FR. BETHGE, *Das Hohelied der Liebe* (I Kor. XIII)[3]. Kassel, s. f.

J. BIARD, *Les vertus théologales d'après les Épîtres de saint Paul*[2], Paris, 1924.

E. BISCHOFF, *Jesus und die Rabbinen. Jesus Bergpredigt und "Himmelreich" in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus*, Leipzig, 1905.

TR. BOLELLI, *Caritas. Storia di una parola*, en *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, 1950, pp. 117-141.

P. BONNARD, *Amour*, en J.-J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel-Paris, 1954, pp. 14-17.

G. BORNKAMM, *Der köstlichere Weg* (I Cor. 13), en *Jahrbuch der theologischen Schule Bethel*, 1937, pp. 132-150; reeditado en *Das Ende des Gesetzes*, Paulusstudien, Munich, 1952, pp. 93-112.

IDEM, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, 1954, pp. 85-93.

R. BOWEN, *Love in the Fourth Gospel*, en *The Journal of Religion*, 1933, pp. 39-49.

W. BRANDT, *Dienst und Dienen im Neuen Testament* (Neutestamentliche *Forschungen*, 5), Gütersloh, 1931.

IDEM, *Die geringsten Brüder*, en *Jahrbuch der theologischen Schule Bethel*, 1937, pp. 1-28.

L. BRISEBOIS, *L'Eucharistie sacrement de la charité*, en *XXXV Congreso Eucarístico Internacional*, Barcelona, 1953, I, páginas 453-457.

E. BRUNNER, *Eros und Liebe*, Berlin, 1937.

R. BULTMANN, *Aimer son prochain, commandement de Dieu*, en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 1930, pp. 222-241; reeditado en alemán en *Glauben und Verstehen*, Tübingen, 1953, 1, pp. 229-244.

T. G. BUNCH, *Love. A Comprehensive Exposition of I Cor. XIII*, Washington, 1952.

E. BOUNAIUTI, *I vocaboli d'amore nel Nuovo Testamento*, en *Rivista Storico-critica delle Scienze Theologiche*, 5, 1909, páginas 257-264.

J. BURR, *The Lordship of Love. Studies in First Corintians, Chapter XIII*, Londres, 1932.

H. BURTON, *The Breakfast on the Shore*, en *The Expositor*, V, 1, 1895, pp. 450-472.

W. CASPARI, *Die altruistische Gegenseitigkeitregel und die Bergpredigt*, en *Zeitwende*, 1928, 2, pp. 161-169.

A. CERESA-GASTALDO, "ΑΓΑΠΗ", *nei documenti anteriori al Nuovo Testamento*, en *Aegyptus*, 1951, pp. 269-306.

IDEM, ΑΓΑΠΗ *nei documenti estranei all'influsso biblico*, en *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, 1953, pp. 1-10.

IDEM, Ancora sull'uso profano de ΑΓΑΠΗ, ibid., 1954, pp. 1-2.

L. CERFAUX, *La charité fraternelle et le retour du Christ* (Jo XIII, 33-38), en *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1948, pp. 321-332.

M. COPE, Στοργή, ἔρως, φιλεῖν, ἀγαπᾶν, en *The Journal of Philology*, 1868, pp. 88-93; reproducido en *The Rethoric of Aristotle with a Commentary*, Cambridge, 1877, 1, pp. 292-296.

C. E. B. CRANFIELD, *Love*, en A. RICHARDSON, *A Theological Book of the Bible*, Londres, 1950, pp. 131-136.

H. CREMER, J. KÖGEL, Ἀγαπάω-ἀγάπη, en *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*[10], Gotha, 1915, pp. 9-18.

J. A. CROSS, *On St. John* XXI, 15-17, en *The Expoistor*, IV, 7, 1893, pp. 312-320.

A. DARTIGUE, *Amour*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Paris, 1932; I, pp. 43-47.

A DEBRUNNER, *Lesarten der Chester Beatty Papyri*, en *Conjectanea Neotestamentica*, 11; 1947, pp. 37-42.

A. DECOURTRAY, *Renoncement et Amour de soi selon saint Paul*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1952, pp. 21-29.

A. DESCAMPS, *Justice et Charité dans les Évangiles synoptiques*, en *Revue diocésaine de Tournai*, 1952, pp. 239-245.

IDEM, *La Charité résumé de la Loi*; ibid., 1953, pp. 123-129.

M. DIBELIUS, *Joh. XV, 13. Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes-Evangeliums*, en *Festgabe für A. Deissman*, Tübingen, 1927, pp. 168-186; reproducido en *Botschaft und Geschichte*, Tübingen, 1953, I, pp. 204-220.

FR. DIRLMEIER, ΘΕΟΦΙΛΙΑ-ΦΙΛΟΘΕΙΑ, en *Philologus*, 1935, páginas 57-77; 176-193.

E. VON DOBSCHÜTZ, *Zwei und dreigliedrige Formeln*, en *Journal of Biblical Literature*, 1931, pp. 117-147.

C. H. DODD, *Gospel and Law. The Relation of Faith and Ethics in early Christianity*, New York, 1951.

F. J. DÖLGER, *Der Feuertod ohne die Liebe... Ein Beitrag zu I Kor. XIII, 3*, en *Antike und Christentum*, Münster, 1929, pp. 254-270.

J. DUBLIN, *"Continue ye in my Love"*, en *The Expository Times*, 42, 1935, pp. 91-92.

J. J. DUGUET, *Explication des caractères de la charité selon saint Paul dans l'Épîtres aux Corinthiens*[2], Geneve, 1824.

G. EICHHOLZ, *Glaube und Liebe im I Joh.*, en *Evangelische Theologie*, 1937, pp. 411-437.

IDEM, *Jesus Christus und der Nächste*, Neukirchen, 1952.

A. J. FESTUGIÈRE, *L'enfant d'Agrigente*, Paris, 1941, pp. 121-129.

P. FIEBIG, *Jesu Worte über die Feindesliebe im Zusammenhang mit den wichtingsten rabbinischen Parallelen erläutert*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1918, pp. 30-64.

R. FINDING, *Agape. Die göttliche Liebe im Johannes-Evangelium*, Stuttgart, 1936.

J. A. FINDLAY, *The Agape and the Eucharist in the New Testament*, en *The London Quarterly and Holborn Review*, 1950, pp. 113-120.

A. FRIDRICHSEN, *Charité et perfection. Observation sur Col. III, 14*, en *Symbolae Osloenses*, 19; 1939, pp. 41-45.

IDEM, *Alska, hata, förneka (försaka)*, en *Svensk Exegetisk Arsbok* (Upsal), V, 1940, pp. 152-162.

G. FRIEDLAENDER, *The Jewish Sources of the Sermon of the Mount*, Londres, 1911.

R. FRIELING, *Agape. Die göttliche Liebe im Johannes-Evangelium*, Stuttgart, 1936.

E. FUCHS, *Was heisst: "Du sollstdeinen Nächsten lieben wie dich selbst"?* en Theologische Blätter, 1932, col. 129-140.

M. FUERTH, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankes*, Stuttgart, 1933, pp. 42-65.

H. C. GRAEF, "Ερως y 'Αγάπη, en *La Vie Spirituelle*, Supplément 4, 1949-50, pp. 99-105.

A. GRAIL, *Eucharistie, sacrement de la charité dans le Nouveau Testament*, en *La Vie Spirituelle*, 85, 1951, pp. 369-387.

IDEM, *L'amour du prochain. Essai de Théologie biblique*, en *Cahiers de la vie spirituelle*, Paris, 1954, pp. 11-31.

J. R. GRAY, *Whom Jesus loved*, en *The Expository Times*, 62, 10; 1951, pp. 291-294.

L. GRÜNHUT, *Eros und Agape*, Leipzig, 1931.

J. C .GSPAIN, *Die Nächstenliebe im Neuen Testament*, en *Der Katholik*, 35, 1907, pp. 376-391.

R. GUARDINI, *Die christliche Liebe. I Kor. XIII*, en *Drei Schrift-Auslegungen*, Würzburg, 1949, pp. 53-76.

M. GÜDEMANN, *Nächstenliebe. Ein Beitrag zur Erklärung des Matthäus-Evangeliums*, Viena, 1890.

H. HAAS, *Idee und Ideal der Feindesliebe in der ausserchristlichen Welt*, Leipzig, 1927.

G. HARBSMEIER, *Das Hohelied der Liebe*, en *Biblische Studien*, 3; Neukirchen, Kreis Moers, 1952.

A. HARNACK, *Das hohe Lied des Apostles Paulus von der Liebe (I Kor. XIII) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung*, en *Sitzungsberichten der kgl. Preuszischen Akademia der Wissenschaften*, 1911, 1; pp. 132-163.

IDEM, *Über der Ursprung der Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung"*, en *Preussisch Jahrbücher*, 1916, pp. 1-14. Reimpreso en *Aus der Friedens- und Kriegsarbeit*, Giessen, 1916, pp. 1-18.

W. HARRELSON, *The Idea of Agape in the New Testament*, en *The Journal of Religion*, 1951, pp. 169-182.

FR. HAUCK, *Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament*, en *Festgabe Th. Zahn*, Leipzig, 1928, pp. 211-228.

CH. HAURET, *Les Adieux du Seigneur. Saint Jean, XIII-XVII*, Paris, 1951.

H. HIGHFIELD, *'Αγαπάω and φιλέω: A Rejoinder*, en *The Expository Times*, 38, 1927, p. 525.

F. R. M. HITCHCOCK, *The Structure of St. Paul's Hymn of Love*, en *The Expository Times*, 34, 1923, pp. 488-492.

E. HOFFFMAN, *Pauli Hymnus auf die Liebe*, en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1926, pp. 58-73.

IDEM, *Zu I Cor. XIII und Col. III, 13*, en *Conjectanea Neotestamentica*, 1938, pp. 28-31.

K. M. HOFMANN, *Philema hagion*, Gütersloh, 1938.

C. F. HOGG, *Note on ἀγαπάω and φιλέω*, en *The Expository Times*, 38, 1927, pp. 379-380.

E. HÖHNE, *Zum neutestamentlichen Sprachgebrauch*: I. 'Αγαπᾶν, φιλεῖν, σπλανχνίζεσθαι, en *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchlichen Leben*, III, 1882, pp. 6-19.

J. M. HUM, *La Manifestation de l'Amour selon saint Jean*, en *La Vie Spirituelle*, 382, 1953, pp. 227-253.

H. A. HUNT, *The Great Commandment*, en *The Expository Times*, 1944, pp. 82-83.

P. JEDZINK, *Das Gebot der Nächstenliebe im Evangelium. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, en *Verzeichnis der*

Vorlesungen an der kgl. Akademie zu Braunsberg im W.-S. Braunsberg, 1916.

T. E. JESSOP, *Law and Love. A Study of the Christian Ethic*, Londres, 1948.

V. CHR. JOANNIDIS, 'Η καινὴ 'Εντολὴ της 'Αγάπης καὶ ὁ "Υμνος αὐτῆς ὑπὸ 'Απ. Παύλου ἐν *I Kor.* 13, en 'Επιστημονικὴ 'Επετηρίς, ἐκδιδομένη ὑπὸ τῆς θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου θεσσαλονικης (*Revista científica de la Facultad y Universidad de Tesalónica*), 1, 1953, pp. 197-265.

P. JOÜON, *Matthieu*, V, 43, en *Recherches de Siencie religieuse*, 1930, pp. 545-546.

E. KALT, *Liebe*, en *Biblisches Reallexikon*, Paderborn, 1939, II, col. 56-71.

F. KATTENBUSCH, *Über Feindesliebe im Sinne des Christentums*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1916, pp. 1-70.

J. F. KEATING, *The Agapè and the Eucharist in the early Church. Studies in the History of the Christian Love-Feasts*, Londres, 1901.

G. BR. KING, *The "Negative" Golden Rule*, en *The Journal of Religion*, 1928, pp. 268-279.

P. KLEINERT, *Vorausschattungen der neutestamentlichen Lehre von der Liebe*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1913, pp. 1-30.

R. KRONER, *A Meditation on I Cor. XIII*, en *Anglican Theological Review*, 1948, pp. 216-218.

O. KUSS, *Die Liebe im Neuen Testament*, Breslau, s. f.

J. LAROCHE, *Charité*, en *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Paris, 1932, I, p. 183.

E. K. LEE, *Love and Righteousness. A Study of the Influence of Christianity on Language*, en *The Expository Times*, 62, 1, 1950, pp. 28-31.

FR. J. LEENHARDT, *Morale naturelle et Morale chrétienne*, Geneve, 1946.

E. LEHMANN, A. FRIDRICHSEN, *I Kor. 13. Eine christliche-stoische Diatribe*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 1922, páginas 55-95.

C. VAN LEEUEN, *Le développement de sens social in Isräel avant l'ere chrétienne*, Assen, 1955.

P. LEVERTOFF, *Love and the Messianic Age*, Londres, 1923.

A. LOISY, *Le grand Commandement*, en *Morceaux d'Exégèse*, Paris, 1906, pp. 163-181.

N. W. LUND, *The Literary Structure of Paul's Hymn to Love*, en *Journal of Biblical Literature*, 1931, pp. 266-276.

W. LÜTGERT, *Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte der Urchristentums*, Leipzig, 1905.

IDEM, *Liebe im N.T.*, en *R.G.G.*[2], III, col. 1638-1641.

IDEM, *Ethik der Liebe*, Güterloh, 1938.

R. R. MARETT, *Faith, Hope, and Charity im Primitive Religion*, Oxford, 1932.

I. J. MARTIN, *I Corinthians XIII interpreted by its Context*, en *Journal of Bible and Religion*, 1950, pp. 101-105.

W. MICHAELIS, Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει, en *Paulus-Hllas-Oikumene*, Atenas, 1951, pp. 135-140.

O. MICHEL, *Das Gebot der Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu*, en *Zur sozialen Entscheidung* (hersg. von N. Koch), Tübingen, 1947, pp. 53-101.

J. MOFFATT, *Exegetica. I Cor. XIII, 3*, en *The Expositor*, VIII, 8, 1914, pp. 190-191.

IDEM, *Love en the New Testament*, Londres, 1929.

L. MORALDI, *Dio è Amore. Saggio sul concetto di amore in S. Giovanni con introduzione al IV Vangelo*, Roma, 1954.

J. M. MOULTON, *art.* Ἀγάπη, en *The Expository Times*, 1914, XXVI, p. 139.

J. NAR, *Caritas in der hl. Schrift*, Ausburg, 1934.

FR. NORMANN, *Die von der Wurzel* ΦΙΛ *-debildeten Wörter und die Vorstellung der Liebe im griechischen*, Münster, 1952 (Tesis).

A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh, I, II, 1930-1937. Traducción francesa por P. JUNDT, Paris, 1944.

TH. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, Krailling vor München, 1950.

B. OLIVIER, *La charité*, en *Initiation Théologique*, Paris, 1953, pp. 596-621.

J. ORR, *Love*, en *A Dictionary of the Bible* (J. Hastings), III, pp. 153-167.

M. PAESLACK, *Zur Bedeutungsgeschichte der Wörter* ΦΙΛΕΙΝ *"Lieben"*, ΦΙΛΙΑ *"Liebe, Freundschaft"*, ΦΙΛΟΣ *"Freund" in der Septuaginta und im Neuen Testament (unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu* ΑΓΑΠΑΝ, ΑΓΑΠΗ, ΑΓΑΠΗΤΟΣ), en *Theologia Viatorum*, V. *Festchrift D. M. Albertz*, Berlin, 1954, pp. 51-142.

E. PETERSON, Ἀγάπη, en *Biblische Zeitschrift*, 1932, pp. 378-382.

IDEM, *Der Gottesfreund*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Neue Folge, V, 1923, pp. 161-202.

L. J. PHILIPPIDES, *Das Liebesprinzip im Buddhismus und im Christentum*, Atenas, 1938.

A. PLE, *Un mystere de Dieu: Le Prochain*, en *La Vie Spirituelle*, 300, 1945, pp. 225-241.

IDEM, *Église et Charité*, ibid., 1952, pp. 339-347.

F. PRAT, *La charité dans la Bible*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Fasc. 9, col. 508-523.

H. PREISKER, *Die Liebe im Urchristentum und in der alten Kirche*, en *Theologische Studien und Kritiken*, 95, 1924, pp. 272-294.

IDEM, *Die urchritliche Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte*, Giessen, 1930.

IDEM, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh, 1949.

G. VON RAD, *Die Vorgeschichte der Battung von I Kor. XIII*, 4-7, en *Geschichte und Altes Testament* (Festchrift A. Alt), Tübingen, 1953, pp. 153-168.

M. RADE, *Der Nächte*, en *Festgabe für A. Jülichen*, Tübingen, 1927, pp. 70-79.

L. RAMLOT, *L'amour du prochain gage de notre amour du Christ*, en *Cahiers de la Vie Spirituelle*, Paris, 1954, pp. 33-62.

P. RAMSAY, *The Word* ΑΓΑΠΗ, en *The Expository Times*, 9, 1898, pp. 657-568.

C. H. RATSCHOW, *Nächstenliebe und Bruderliebe*, en *Zeitschrift für systematische Theologie*, 1950, pp. 160-162.

B. REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Upsal, 1951.

R. REITZENSTEIN, *Die Entstehung der Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung"*, en *Historische Zeitschrift*, 1916, pp. 189-208.

IDEM, *Die Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung" bei Paulus*, en *Göttingen Gesellschaft der Wissenschaften phil. hist. Klasse*, Nacharichten, 1916, pp. 367-416.

IDEM, *Die Formel "Glaube, Liebe, Hoffnung" bei Paulus. Ein Nachwort*, ibid., 1917, pp. 130-151.

R. RIESENFELD, *Etude bibliographique sur la notion biblique d'*ΑΓΑΠΗ, *surtout dans I Cor. XIII*, en *Conjectanea Neotestamentica*, 5; 1941, pp. 1-32.

IDEM, *La voie de la charité*, en *Studia Theologica*, Lund, 1948, II, pp. 146-157.

IDEM, *Note bibliographique sur I Cor. XIII*, en *Nuntius*, 6; 1952, pp. 47-48.

E. RISCH, H.-J. METTE, Ἀγαπάζω, ἀγαπάω, en B. SNELL, *Lexikon des frühgriechischen Eros*, Göttingen, 1955, I, col, 45-46.

F. RITTELMEYER, *Die Liebe bei Plato und Paulus. Symposion und Korintherbriefhymnus*, en *Archiv für Religions Psychologie*, 1914, pp. 10-14.

S. N. ROACH, *Love in its Relation to Service. A Study of* φιλεῖν *and* 'Αγαπᾶν *in the New Testament*, en *Review and Expositor*, 1913, pp. 531-553.

G. ROTUREAU, *Charité*, en *Catholicisme*, II, 959-976.

S. G. SALAFRANCA, *"Agape" en San Juan XVII, 26*, en *Cultura Bíblica*, 1955, pp. 272-281.

G. SALET, *Amour de Dieu*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1955, pp. 3-26.

W. SANDAY, A. HEADLAM, *The History of the Word* ἀγάπη. *The Christian Teaching on Love*, en *The Epistle to the Romans*[4], Edimburgo, 1900, pp. 374-377.

R. SANDER, *Furcht und Liebe im palästinischen Judentum*, Stuttgart, 1935.

J. SAUER, *Agape*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, 122-124.

W. G. SHEPHERD, *The Problem of Love*, en *Anglican theological Review*, 1949, pp. 171-175.

W. SCHLATTER, *Die Liebe Gottes in der Mannigfaltigkeit ihres biblischen Selbstzeugnisses*, Berlin, 1935.

H. SCHILER, *Ueber die Liebe. Eine Egexese*, en *Hochland*, 1949, pp. 235-243.

J. H. H. SCHMIDT, *Synonymik der griechischen Sprache*, Leipzig, 1879, III, pp. 474-491.

IDEM, *Handbuch der lateinischen und griechischen Synonymik*, Leipzig, 1889, pp. 756-766.

R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testament*, Munich, 1954.

H .SCHOLZ, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und Liebe im Sinne des Christentums*, Halle, 1929.

W. SCHUBART, *Religion und Eros*, Munich, 1941.

F. K. SCHUMANN, *Natürliche Liebe und christliche Liebe*, en *Um Kirche und Lehre.* Gesammelte Aufzätze und Vorträge, Stuttgart, 1936, pp. 175-201.

R. SCHÜTZ, *Der Streit zwischen. A. v. Harnack und R. Reitzenstein über die Formen "Glaube, Liebe, Hoffnung" I Kor. XIII*, en *Theologische Literaturzeitung*, 1917, col. 454-457.

IDEM, *Die Vorgeschichte der johanneischen Formel*: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, Göttingen, 1917.

J. A. SCOTT, *The Words for "Love" in John XXI, 15, sv.*, en *The Classical Weekly*, 1945, pp. 71-72; 1946, pp. 60-61.

INDICE